Российские пропилеи

Густав ШПЕТ

Очерк развития русской философии. I





Серия
«Из истории отечественной философской мысли»
основана в 1989 г.

Издается в качестве приложения к журналу «Вопросы философии».
В подготовке серии принимали участие ведущие специалисты по истории русской философии

Серия
«Российские Пропилеи»
основана в 1998 г.

В подготовке серии принимали участие ведущие специалисты Центра гуманитарных научно-информационных исследований Института научной информации по общественным наукам,
Института всеобщей истории,
Института философии Российской академии наук

Российские Пропилеи

Густав Шпет

Очерк развития русской философии. I

Москва
РОССПЭН
2008

УДК 1(470)(091)(082.1)
ББК 87.3
Ш 83

Совместный проект:
ЖУРНАЛ «ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ»
СЕРИЯ «ИЗ ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ»

СЕРИЯ «РОССИЙСКИЕ ПРОПИЛЕИ»
Главный редактор и автор проекта «Российские Пропилеи»
С.Я. Левит

Редакционная коллегия серии «Российские Пропилеи»:
Л.В. Скворцов (председатель), В.В. Бычков, Г.Э. Великовская,
И.Л. Галинская, В.К. Кантор, Ю.С. Пивоваров, Г.С. Померанц,
Р.В. Светлов, А.К. Сорокин, П.В. Соснов

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ)
проект № 07-06-07034д

Ответственный редактор-составитель Т.Г. Щедрина
Редактор И.И. Ремезова
Художник: П.П. Ефремов

Шпет Г.Г.
Ш 83 **Очерк развития русской философии. I.** / Г.Г. Шпет; [отв. ред.-сост., коммент., археограф. работа Т.Г. Щедрина]. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. – 592 с. – (Российские Пропилеи).

ISBN 978-5-8243-1021-4

Настоящим томом продолжается издание сочинений Г.Г. Шпета. В него вошла первая часть книги «Очерк развития русской философии», опубликованная Шпетом в 1922 году. Текст «Очерка» заново подготовлен по рукописям ОР РГБ (ф. 718) и семейного архива, находящегося на хранении у его дочери М.Г. Шторх и внучки Е.В. Пастернак. Книга написана Шпетом в 1922 году – в период судьбоносного выбора для России и русской философской культуры. Философско-исторический опыт Шпета и его личный опыт переживания этого времени, воплощенный в «Очерке» и в архивных подготовительных материалах к нему, чрезвычайно актуален для нас сегодня. Эта книга – живое свидетельство времени, – в которой схвачен процесс формирования историко-культурного сознания и трудный опыт сохранения культурной мысли в России. Книга предназначена для широкого круга читателей, интересующихся историей русской философии и культуры.

УДК 1(470)(091)(082.1)
ББК 87.3

ISBN 978-5-8243-1021-4

© С.Я. Левит, составление серии, 2008
© Журнал «Вопросы философии», составление серии, 2008
© Т.Г. Щедрина, составление тома, комментарии, археографическая работа, 2008
© Е.В. Пастернак, М.Г. Шторх, наследники, 2008
© В.К. Кантор, вступительная статья, 2008
© Российская политическая энциклопедия, 2008

Владимир Кантор

Густав Шпет как историк русской философии

Шпет и история русской философии

Еще не так давно, в конце 40-х годов прошлого века, Г.Г. Шпет был фигурой не очень осознанной. Воспринимался он всеми как правоверный гуссерлианец, слишком европеец даже среди русских западников, и его философская и историософская позиция не воспринималась как нечто своеобразное, имеющее самобытное значение. Более того, сама жизнь и смерть его были скрыты столь густой завесой, что дало основание Зеньковскому написать такую фразу: «После 1927 г. Шпет, по-видимому, ничего не печатал, и самая судьба его остается неизвестной»[1]. Но и в 1989 г. в предисловии к первому изданию сочинений (однотомнику избранных работ) Густава Шпета Е.В. Пастернак писала: «К сожалению, в его родной стране уровень исследования творчества философа находится почти на нулевой отметке; так, двадцать лет пролежала без движения книга работ Шпета по эстетике, составленная в 1967 году его дочерью Л.Г. Шпет, но, надо надеяться, в связи с рядом намечающихся переизданий интерес к идеям Шпета будет развиваться»[2]. Этот том был издан в серии «Из истории отечественной философской мысли». В него вошли три работы: «Очерк развития русской философии», «Эстетические фрагменты», «Введение в этническую философию». Выбор этот объясняется просто: у меня как издателя были только эти книги.

Впрочем, был и другой резон в таком выборе: шпетовская история русской философии признавалась даже таким ироничным по отношению к Шпету исследователем, как о. Василий Зеньковский. Он писал: «Книга Шпета, к сожалению, вышедшая лишь в ч. I-ой, *является самым ценным и основательным исследованием по истории русской философии* (курсив мой. – *В.К.*). Ч. I обнимает период от начатков философии до начала 40-х годов. Автор – превосходный знаток этого периода, его работа вся основана на первоисточниках, дает почти всегда точное и ясное изложение. К сожалению, книгу очень портит докторальный тон автора, с высоты своей позиции (Шпет –

---

[1] *Зеньковский В.В.* История русской философии: В 2 т. Т. II. Ч. 2. Л., 1991. С. 254.
[2] *Пастернак Е.В.* Г.Г. Шпет // *Шпет Г.Г.* Сочинения. М., 1989. С. 8.

последователь Husserl'я) делающего иронические нотации различным авторам. Это лишает автора исторической вдумчивости, – но при всей неуместности насмешливых, а иногда и презрительных замечаний автора, книга Шпета является все же очень ценным трудом по истории русской философии»[3]. Об этой насмешливости Шпета необходимо что-то сказать, но чуть позже, в контексте его взгляда на Россию. Зеньковский, разумеется, был не одинок в своих похвалах-порицаниях этому трактату Шпета. Задолго до него такое отношение уже было артикулировано в русских эмигрантских кругах. Так, Александр Койре в 1924-25 гг. во Франции читал курс лекций по истории русской философии, который потом был им опубликован по-французски в 1929 г. и недавно переведен у нас под названием «Философия и национальная проблема в России начала XIX века». Он писал там: «К сожалению, история философских идей в России никогда (или, по крайней мере, до самого последнего времени) толком не изучалась»[4]. В примечаниях к этой фразе (о «последнем времени») Койре замечал: «Мы имеем в виду превосходный труд Г. Шпета "Очерк развития русской философии" (М., 1922). Шпету можно бросить упрек лишь в связи с его чрезмерно суровой оценкой русских философов, да и судит он их с точки зрения, которая никак не могла быть их собственной. Как бы то ни было, "Очерк..." Шпета представляет собой первый по-настоящему научный и полный труд о первых этапах философии в России»[5]. А.М. Руткевич в послесловии не без основания при этом пишет о Койре, что «иной раз он просто пересказывает "Очерк развития русской философии" Г. Шпета»[6].

Публикуя этот том в нашей серии, мы ходили тогда в дом к Елене Владимировне Пастернак, и из семейного архива по рукописным копиям восстанавливали пропуски «Эстетических фрагментов», которые в прижизненную книгу не вошли, были изъяты при первопубликации. Хотя при этом было ощущение, что сохранились лишь отдельные прижизненные издания, и переиздать – это максимум того, что мы можем сделать. Но, как оказалось, эта публикация стала началом, далее пошли другие переиздания, в том числе и издания архивные. К счастью, архив не пропал. Его начали печатать, в том числе и в нашем журнале «Вопросы философии» – публикации Л.В. Федоровой, Н.К. Гаврюшина, Т.Г. Щедриной и т.д. И вроде бы сожженный ствол вдруг начал распрямляться, оживать, зеленеть.

---

[3] *Зеньковский В.В.* История русской философии: В 2 т. Т. I. Ч. 1. С. 26–27.

[4] *Койре А.* Философия и национальная проблема в России начала XIX века / Перевод с французского *А.М. Руткевича*. М., 2003. С. 117.

[5] *Там же*. С. 165.

[6] *Там же*. С. 297.

Вышли в свет интересные работы о Шпете В.Г. Кузнецова, А.А. Митюшина... Четыре года назад опубликована книга В.П. Зинченко: «Мысль и Слово Густава Шпета» М., 2000. Издана замечательная книга Т.Г. Щедриной («Я пишу как эхо другого...»: Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. М., 2004), рассматривающая творчество философа в контексте русской общественной мысли и русской культуры. И стало понятно (впрочем, это было и раньше некоторым понятно, а потом это стало явно для всех), что это большая фигура, крупный мыслитель, что сам Шпет – часть истории русской философии, о которой он написал свой блистательный «Очерк развития русской философии». И, конечно, об этом нельзя забывать, даже говоря о нем лишь как об историке русской мысли. Не случайно ему посвящены главы не только в труде Зеньковского, но и в «Истории русской философии» Б.В. Яковенко (хотя он не вошел в «Историю...» Н.О. Лосского), в современных историях – И.И. Евлампиева, Б.В. Емельянова и др.

История философии как философия истории

Знаменитая книга Шпета 1922 г. «Очерк развития русской философии» – практически первая история философии в послереволюционный период. И это отнюдь не академическое сочинение, несмотря на богатство, даже преизобилие фактического материала, собранного в книге. Честно говоря, потом все, мне известные «Истории русской философии» такого количества материала не давали. По сути, это анализ духовного и исторического развития России, где *философия лишь показатель развития России, индекс взрослости национальной культуры как таковой*. То есть появление философии, сама возможность философии – это проверка того, превратилась ли культура из этнографического материала в самостоятельный субъект. Кстати сказать, такой методологический подход дал возможность Шпету осуществить, пожалуй, самую – после Чаадаева – энергийную и мощную самокритику культуры. Дело в том, что, говоря об истории философии в России, *Шпет по сути дела выстраивает свою философию русской истории и культуры*.

Начнем с простых констатаций. Скажем, те из русских эмигрантов, кто писал о Серебряном веке, представляли русскую философию рубежа веков как русский Ренессанс. Бердяев писал о «русском культурном Ренессансе начала XX века», когда очевидной стала «эпоха пробуждения в России самостоятельной философской мысли, расцвета поэзии и обострения эстетической чувствительности, религиозного беспокойства и искания, интереса к мистике и ок-

культизму»[7]. Для Шпета Ренессанса в России просто по определению быть не могло. В 1922 г. в «Эстетических фрагментах» он писал, оценивая символизм как центральное течение Серебряного века: «Исторически символизм – время всяческих реставраций и стилизаций. У нас, например, – классицизма, архаизма (славянизма), романтизма, народничества. Но нам теперь, сейчас, не реставрации нужны, а Ренессанс»[8]. Т.е. для него Ренессанс в будущем, хотя большевиков он не очень жаловал. Почему? Для начала посмотрим, что такое философия для Шпета? И первый ответ будет такой: Густав Шпет полагал, что *философия есть показатель не просто взрослости, но европеизма культуры*: «Чистый европеизм пробудился в тот момент, когда первый луч рефлексии озарил человеку его собственные переживания. Европа, – это умственное напряжение, но не труд, а «досуг», восторг и праздник жизни; самое дорогое для нее – творчество мысли; и никакая сила, – ни меч, ни моральная проповедь, – не могли уничтожить в европейце его страсти мыслить. Европа пережила сказок и мифов, мудрости и откровений не меньше, чем Восток, но она не только их переживала, она их также передумывала»[9].

Какова же, по Шпету, судьба философии в России? Вопреки восторгам наших мыслителей софийно-православного толка Шпет смотрел на историю отечественной философии достаточно жестко, поэтому среди прочего и мог стать, по словам Хоружего, «трезвым критиком софийных миражей»[10].

В России философия привозной продукт. И главная русская проблема поначалу – проблема усвоения: «Впервые философия проникает к нам, хотя и в скромной, на Западе отжитой, роли служанки богословия. <...> Само возникновение наукообразного богословия уже должно считаться свежим веянием в душном тумане всеобщего невегласия»[11]. Путь был долог и шел сквозь десятилетия невежества и невегласия. Такая позиция вызывает сомнения у современных ученых. Сошлюсь на доклад Б.Ф. Егорова: «Жажда Шпета увидеть свободную национальную интеллигенцию и отчаяние от деспотических рогаток, мешающих ее становлению, приводило его к крайним выводам. Ниже он будет также отчаянно и утрированно говорить о своей любимой научной области: “История русской философии как мысли, проникнутой духом утилитаризма, есть ис-

---

[7] *Бердяев Н.А.* Самопознание. М., 1991. С. 139–140.
[8] *Шпет Г.Г.* Эстетические фрагменты // *Шпет Г.Г.* Сочинения. М., 1989. С. 358.
[9] *Шпет Г.Г.* Мудрость или разум? // *Шпет Г.Г.* Философские этюды. М., 1994. С. 229.
[10] *Хоружий С.С.* О старом и новом. СПб., 2000. С. 167.
[11] *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии // *Шпет Г.Г.* Сочинения. М., 1989. С. 24.

тория до-научной философской мысли. История философии, которая не познала себя как философию свободную, неподчиненную, как философию чистую”»[12]. Дальше Егоров продолжает: «Шпет вообще заявляет нигилистически: “наш общественный и государственный порядок всегда был основан на невежестве. Создавалась традиция невежества. Наша история есть организация природного, стихийного русского невежества”»[13]. Мне кажется, что нигилизма у Шпета все-таки не было. Был трезвый и жестокий взгляд на возможность чистой философии, философии как знания в России. Надо заметить, что современный мыслитель, как кажется, по взглядам не совсем близкий шпетовскому феноменологизму (я говорю о С.С. Хоружем), тем не менее так определял положение дел с философией в России до Соловьева: «Главной чертой философской ситуации было затянувшееся отсутствие русской философии»[14]. Почему оно затянулось? Дело в том, что сразу сложиться, выходя из невегласия, философия, разумеется, не могла. Надо было внимательно разглядеть предпосылки этой чистой философии, что Шпет и пытался делать.

По словам Б.Ф. Егорова, философия у Шпета все-таки постоянно соотносилась с общественно-политическими проблемами, с литературой, журналистикой, с историческими и биографическими событиями... Как ни пытался ученый, пишет Егоров, очистить свои объекты от злобы дня, от не-философии, от утилитарной российской специфики, но прикосновение к определенному типу культуры диктовало свои способы исследования. Зато уж, замечу в ответ, и прошелся он по этой специфике абсолютно беспощадно. После Чаадаева, как я уже говорил, не было такой резкой критики самых основ духовной культуры России: ее утилитарного пафоса, с одной стороны, и самопревознесения своей духовности, с другой. В ответ на это самопревознесение и была написана книга Шпета, представившая развитие философии в русской истории *как трагедию русского духа*. Отсюда, кстати, и идет его убийственная ирония, насмешка над героями этой трагедии, над тем миром, где возникали эти герои. Дело в том, что он не видел в России почвы, необходимой для произрастания философии.

---

[12] *Егоров Б.Ф.* Г.Г. Шпет о русской культуре XIX века // Творческое наследие Густава Густавовича Шпета в контексте философских проблем формирования историко-культурного сознания (междисциплинарный аспект): Г.Г. Шпет / Comprehensio. Четвертые Шпетовские чтения. Томск, 2003. С. 322.

[13] *Там же.* С. 322.

[14] *Хоружий С.С.* О старом и новом. С. 156.

Язык как проблема России

Вот тут мы переходим к очень важному для Шпета моменту – к проблеме языка. Он писал: «Язык, в полном материальном разнообразии своего развития, тесно связан с образованием “национального духа”»[15]. Попробуем провести параллель с западной философией эпохи Возрождения и Реформации. Я имею в виду отношение к переводу Библии. Таких деталей можно, наверное, набрать десятки, но приведу одну. Главным трудом своей жизни Эразм Роттердамский считал исправленное издание греческого текста Нового завета (1516) и его новый латинский перевод с исправлением погрешностей «Вульгаты» (перевод св. Иеронима). В России, по словам Шпета, «русская мысль, оторвавшись от источника, беспомощно барахталась в буквенных сетях «болгарского» перевода. При общем невежестве его доступность с течением времени не росла, а уменьшалась»[16]. Действительно, в результате этого события в России возникает необычная языковая ситуация (если сравнивать ее с западноевропейской). Б.А. Успенский назвал ее «диглоссией»[17], т.е. когда вроде бы не требуется перевода с языка священных книг на язык национальный. В такой ситуации, разумеется, не происходит кодификации национального языка. Таким образом, русский язык воспринимается как язык *профанный*, не достойный, чтоб на нем существовали сакральные книги.

Стоит в этом контексте привести отрывок из «Буллы папы Иоанна VIII от июня 880 г.»: «Письмена, наконец, славянские, изобретенные покойным Константином Философом, чтобы с их помощью раздавались надлежащие хвалы Богу, по праву одобряем и предписываем, чтобы на этом языке возглашалась слава деяний Христа Господа нашего, ибо мы наставлены святым авторитетом, чтобы воздавали хвалу Господу не только на трех, но на всех языках. <...> И ничто ни в вере, ни в учении не препятствует, на том же самом славянском языке ни петь мессы, ни читать святое Евангелие или Божественные чтения из Старого и Нового завета, хорошо переведенные и истолкованные, или петь все остальные обряды, ибо Тот, Кто создал три главных языка, то есть еврейский, греческий и латинский, Тот создал и все остальные к Своей хвале и славе»[18]. Так католическая цер-

---

[15] *Шпет Г.Г.* Внутренняя форма слова. М., 1927. С. 11.

[16] *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии // *Шпет Г.Г.* Сочинения. М., 1989. С. 29.

[17] «Диглоссию можно определить как такую языковую ситуацию, когда два разных языка воспринимаются (в языковом коллективе) и функционируют как один язык. <...> В отличие от *двуязычия* <...> *диглоссия* представляет собой стабильную языковую ситуацию» (*Успенский Б.А.* Краткий очерк истории русского литературного языка (XI–XIX вв.). М., 1994. С. 6.)

[18] Сказания о начале славянской письменности. М., 1981. С. 197.

ковь приветствовала появление священных книг на новых языках, тем самым включая их в число священных языков.

В XVII веке в Юго-Западной Руси уже опирались на этот прецедент, переводя священные книги на русский. В самой России процесс кодификации русского языка начался лишь после Петровских реформ. Заметим мимоходом, что прошлые и нынешние иерархи РПЦ до сих пор не могут признать русский язык достойным священных служений на нем, отрезая тем самым от своих служб потенциальную многомиллионную паству.

Впрочем, как об этом будет сказано дальше, Шпета мало волновала проблема недоступности христианских книг. Для него самым существенным вопросом был вопрос усвоения Россией античного наследия. И в структуре его историософских размышлений принятие христианства на древнеболгарском языке предопределило коренное отставание России от Запада и погружение ее в море невегласия и невежества.

Именно древнеболгарский язык, полагал он, отрезал Руси путь к античному наследству. Идея эта показалась плодотворной многим русским европейцам вроде Шпета, но уехавшим в эмиграцию. Следом за ним Федотов и Степун заговорили о проблеме принятия христианских книг на древнеболгарском. На это обстоятельство, писал Степун, «впервые указал профессор Шпет (Москва), а позднее – эмигрировавший Федотов. Теория обоих ученых – это, собственно говоря, разновидность философско-исторической колумбианы. Они не сделали ничего иного, как приписали очень большое значение давно известному факту, что Россия получила свое христианство не от Рима, а от Византии, <...> не на латинском языке, а на болгарско-македонском диалекте, и придали ему далеко идущий смысл»[19].

Чаадаев писал, что беда России в принятии христианства «от всеми презираемой Византии». Шпет поправляет Чаадаева: от Византии было бы и неплохо, но беда не в Византии, а в провинциальном языке, на котором не было великой самобытной, тем более – античной культуры. Византия говорила по-гречески, и вся античная философия, весь Гомер, все трагики и комедиографы Древней Греции были бы доступны владеющему этим языком. Вслушаемся в грусть Федотова: «И мы могли бы читать Гомера, философствовать с Платоном, вернуться вместе с греческой христианской мыслью к самым истокам эллинского духа и получить как дар (“а прочее приложится”) научную традицию древности. Провидение судило иначе»[20].

---

[19] *Степун Ф.А.* Дух, лицо и стиль русской культуры // *Степун Ф.А.* Сочинения. М., 2000. С. 588.

[20] *Федотов Г.П.* Трагедия интеллигенции // *Федотов Г.П.* Судьба и грехи России. СПб., 1991. С. 74.

Интересно, что имени Шпета Федотов не упоминает. Почему? Боялся привлечь к нему внимание Лубянки?.. Кстати, весь пропитанный античной культурой Пушкин тоже жаловался на отсутствие в России метафизического языка. Но Византии в этом не винил. *Он сам творил язык*, заметив как-то о себе, что он ударил по наковальне русского языка, и тот зазвучал. Действительно, после Пушкина русский язык состоялся. Шпет писал о том, что с Пушкиным мы выбрались из «болгарского тумана».

Однако из его анализа все же практически выпадала *проблема русского языка*, который вопреки всему сложился в могучий европейский язык, что давало Мандельштаму основание писать: «Чаадаев, утверждая свое мнение, что у России нет истории, то есть Россия принадлежит к неорганизованному, неисторическому кругу культурных явлений, упустил одно обстоятельство, – именно язык. Столь высоко организованный, столь органический язык не только – дверь в историю, но и сама история. Для России отпадением от истории, отлучением от царства исторической необходимости и преемственности, от свободы и целесообразности было бы отпадение от языка. «Онемение» двух, трех поколений могло бы привести Россию к исторической смерти. Отлучение от языка равносильно для нас отлучению от истории. Поэтому совершенно верно, что русская история идет по краешку, по бережку, над обрывом и готова каждую минуту сорваться в нигилизм, то есть в отлучение от слова»[21]. Шпет немало писал о *слове*, но в отличие от истории философии здесь он был достаточно абстрактен. В своей известной книге «Внутренняя форма слова» он приходил к тому, что содержание слова есть «объективированная субъективность»[22], что весьма важно было для утверждения личностной позиции в стране, но тем не менее его критика «коллективного субъекта»[23], который дает внешнюю окраску слова, не выражая его сущности, достаточно темна.

Шпета волновали те же проблемы, что и Федотова и Степуна. Неполноценная европеизация России – вот его проблема. Потому что подлинный европеизм кроется для него в античной философии, которую Россия не сумела усвоить и освоить, хотя подступы к этому освоению он находил у Юркевича, Соловьева и др., которые не забывали, что «философия пребывает, философия едина – не в эмпирических проявлениях и «случаях», а в своей *идее;* Платон – ее воплощение»[24]. Вину за отсутствие в первоначальной Руси эллинс-

---

[21] *Мандельштам О.* О природе слова // *Мандельштам О.* «Сохрани мою речь». Лирика разных лет. Избранная проза. М., 1994. С. 396.
[22] *Шпет Г.Г.* Внутренняя форма слова. М., 1927. С. 192.
[23] *Там же.* С. 210.
[24] *Шпет Г.Г.* Философия и история // Вопросы философии и психологии. Кн. 134. М., 1916. С. 428.

кого начала Шпет возлагал на древнеболгарский язык, в том числе на святых подвижников, просветителей славянства – Кирилла и Мефодия. Шпет говорил, что когда на Западе настала пора всеобщего утомления от христианства, произошло всеобщее обращение к языческим предкам и это возродило Европу. «Совсем не то было у нас. Нас крестили по-гречески, но язык нам дали болгарский. Что мог принести с собой язык народа, лишенного культурных традиций, литературы, истории?»[25]. Дальше следует фраза достаточно страшная для многих современных историков русской культуры. Он пишет: «*Солунские братья сыграли для России фатальную роль*... И что могло бы быть, если бы, как Запад на латинском, мы усвоили христианство на греческом языке?»[26].

Очевиден *утопизм* шпетовской идеи. Хотя утопизм здесь не самое точное слово. Утопия – это место, которого нет. Шпет же мечтает о времени, которого не было, хотя могло бы быть. Можно бы, наверно, *ухрония*?.. Но останемся при старом термине, сознавая его условность. В чем же нереальность, иллюзорность шпетовской идеи? Во-первых, не сами болгары навязали нам свой язык, таков был замысел греков, и даже не очень злокозненный замысел. Как не раз уже писалось, в пределах Восточной империи христианство существовало на трех языках как результат переводов с еврейского на греческий и латынь. По мысли современной исследовательницы, «для христианизировавшихся греков <...> переводческая деятельность была естественной необходимостью самой культуры. Более того, собственной сохранностью эллинская культура обязана языковой открытости и тому образовательному институту, который был рожден на островах и землях Эллады»[27]. Во-вторых, сослагательное наклонение в истории (мол, могло бы быть!) – всегда непродуктивно. Уж человеку, прошедшему феноменологическую выучку у Гуссерля, это, безусловно, было известно. Многие, естественно, как и сам Шпет, могут сожалеть и горевать об этом несостоявшемся греческом влиянии. Но и в этом вопросе следует исходить из того же сурового феноменологического реализма, которому в других случаях Шпет всегда следовал. Мы должны иметь дело с тем, что уже в России случилось. И татарское иго, которое длилось несколько сот лет, и болгарская письменность вместо древнегреческой – это та наша реальность, с которой мы жили, прожили всю свою историю. И, видимо, из этого надо исходить.

---

[25] *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии // *Шпет Г.Г.* Сочинения. М., 1989. С. 28.

[26] *Там же*. С. 28–29 (курсив мой. – *В.К.*)

[27] *Киселева М.С.* Учение книжное: текст и контекст древнерусской книжности. М., 2000. С. 103.

И, как всякий утопизм (*ухронизм?*), шпетовский утопизм силен в критике существующего, но наивен в своих пожеланиях.

Великий литовский поэт Юргис Балтрушайтис, верный друг Шпета с дореволюционных лет и (подчеркнем это) до его последних дней, сохранивший верность и опальному мыслителю, написал как-то стихи, которые, по сути, оценивали подобную попытку преодолеть тяжесть реальности:

Вся мысль моя – тоска по тайне звездной...
Вся жизнь моя – стояние над бездной...
.....
За мигом миг в таинственную нить
Власть Вечности, бесстрастная, свивает,
И горько слеп, кто сумрачно дерзает,
Кто хочет смерть от жизни отличить.

Тема эллинства

Но так ли это? Действительно ли русская культура «проскочила» мимо античности? Вопрос спорный. Невозможно представить себе Гнедича и Жуковского без Гомера; Чаадаева, Чернышевского, Толстого без влияния Платона; Аристотеля переводили в России весь девятнадцатый век и пр. Конечно, с опозданием... Но Шпет вообще уводил проблему в несколько иную плоскость. «Философия, – писал он, – как чистое знание есть порождение античной языческой Европы, т.е. Европы в нашем узком и более точном смысле. Восточная стихия надолго оттеснила ее на задний план истории, но не могла уничтожить вовсе, а, напротив, сама впитала в себя немало от столь чуждого ей европеизма. Настал момент Возрождения наук и искусств, и Европа открыто и в полной мере стала обнаруживать себя и свое, – все, что тлело до тех пор под спудом, но не угасало ни на мгновение. Философия никогда не переставала быть философией, и средние века не менее богаты ею, чем последующее время, и в средневековой философии можно открыть все те же моменты, что и в предшествовавшее ей или следующее за ней время, – речь идет только о том, что с Возрождения опять выдвигается на первый план истории то, что было чисто европейским созданием и что было оттеснено на задний план средневековым христианским. Дело, начатое Возрождением, еще не доведено до конца. Новое время есть время завершительной борьбы между Востоком и Европой. На чью сторону склонятся весы истории?»[28].

---

[28] *Шпет Г.Г.* Мудрость или разум? // *Шпет Г.Г.* Философские этюды. М., 1994. С. 229–230.

По сути дела Шпет возвращается к формуле Тертуллиана (150–222 гг.), утверждавшего, что нет ничего общего между Афинами и Иерусалимом: «Итак, что Афины – Иерусалиму? что Академия – Церкви? что еретики – христианам? <...> Да запомнят это все, кто хотел сделать христианство и стоическим, и платоническим, и диалектическим. В любознательности нет нужды после Иисуса Христа, а в поисках истины – после Евангелия»[29]. Тема Тертуллиана занимала умы русских мыслителей. Друг юности Шпета Лев Шестов в своей книге 1938 г. «Афины и Иерусалим» замечает, что, несмотря на попытки примирения разность и противоречие Афин и Иерусалима, религии и философии очевидны[30]. Очевидно это было для русских мыслителей-эмигрантов, вдумывавшихся в идею надконфессионального смысла христианства. Но, скажем, католик Э. Жильсон в письме ко Льву Шестову (1936) заметил, что католический Рим и есть результирующая между Афинами и Иерусалимом.

Карфагенянин Тертуллиан отрицал всяческий смысл Афин. Русский же мыслитель Густав Шпет с непреклонностью раннехристианского апологета занимает тоже вполне определенную сторону, но не Иерусалима, а Афин. Именно в античной философии он видит зерно, ядро европеизма. В этом он был не одинок. В Серебряный век тема античности, дионисийского и аполлоновского начал (пришедшая, конечно, от Ницше), вдохновляла Иннокентия Анненского (переведшего при этом всего Эврипида) и Вячеслава Иванова. В том же году, когда писался его трагический «Очерк...» великий поэт Мандельштам утверждал: «Русский язык – язык эллинистический. В силу целого ряда исторических условий, живые силы эллинской культуры, уступив Запад латинским влияниям и ненадолго загощиваясь в бездетной Византии, устремились в лоно русской речи, сообщив ему самобытную тайну эллинистического мировоззрения, тайну свободного воплощения. <...> Русский номинализм, то есть представление о реальности слова, как такового, животворит дух нашего языка и связывает его с эллинской культурой не эти-

---

[29] *Тертуллиан Квинт Септимий Флорент.* О прескрипции [против] еретиков // *Тертуллиан Квинт Септимий Флорент.* Избранные сочинения. М., 1994. С. 109. Надо отметить, что эти слова Тертуллиана Шпет поставил эпиграфом к свой статье 1917 г. «Мудрость или разум?».

[30] Шестов писал: «Не правильнее ли поставить дилемму: Афины либо Иерусалим, религия либо философия? Если мы захотим обратиться к суду истории, ответ будет определенный: история скажет нам, что в течение многих веков лучшие представители человеческого духа гнали от себя все попытки противупоставления Афин Иерусалиму, всегда страстно поддерживали «и» и упорно погашали «или». Иерусалим с Афинами, религия с разумной философией мирно существовали. <...> Но можно ли положиться на суд истории?» (*Шестов Л.* Афины и Иерусалим // *Шестов Л.* Сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 317).

мологически и не литературно, а через принцип внутренней свободы, одинаково присущей им обоим»[31].

Шпет гораздо трагичнее. Эллинистического начала он не видит в современной русской культуре. Для Мандельштама христианство «превратило Элладу в Европу»[32]. Шпет не принимает христианскую прививку к европейской истории, называя ее смесью Востока и Европы, в отличие Мандельштама, Степуна, Федотова не соглашаясь, что именно христианство сотворило Европу, сохранив античность и дав ее всем народам. Шпет писал: «Россия вошла в семью европейскую. Но вошла как сирота. Константинополь был ей крестным отцом, родного не было. В хвастливом наименовании себя *третьим Римом* она подчеркивала свое безотчество, но не сознавала его. *Она стала христианскою, но без античной традиции* (курсив мой. – *В.К.*) и без исторического культуропреемства. Балканские горы не дали излиться истокам древней европейской культуры на русские равнины. Тем не менее в наше время произносятся слова, будто Россия более непосредственно, чем Запад, восприняла античную культуру, так как-де она почерпала ее прямо из Греции. Если бы это было так, то пришлось бы признать, что Россия эту культуру безжалостно загубила. Россия *могла* взять античную культуру прямо из Греции, но этого *не сделала*»[33]. Как видим, его позиция противостояла многим весьма значительным русским поэтам и мыслителям начала XX века. Вряд ли бы он повторил следом за Мандельштамом: «Над нами варварское небо, и все-таки мы эллины»[34]. Но была в его позиции та сухая трезвость, которая уберегла его от сомнительного пути русских православных философов-грекофилов.

У нас, казалось бы, были мыслители, в отличие от Шпета, целиком посвятившие себя пропаганде античности, которые считали Россию духовной преемницей античной Греции. Я имею в виду прежде всего А.Ф. Лосева. В чем же меж ними разница? А в том, что античность казалась Шпету антитезой всего развития русской мысли. *Он переживал трагедию отсутствия эллинства.* Лосев же изображал античность, как часть российского наследия, прямой предшественницей сталинского тоталитаризма. Аверинцев вполне прямо и откровенно пишет о лосевском тоталитарном мышле-

---

[31] *Мандельштам О.* О природе слова // *Мандельштам О.* «Сохрани мою речь». Лирика разных лет. Избранная проза. М., 1994. С. 394–395.

[32] *Мандельштам О.* <Скрябин и христианство> // *Там же.* С. 375.

[33] *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии // *Шпет Г.Г.* Сочинения. М., 1989. С. 28.

[34] *Мандельштам О.* Государство и ритм // *Мандельштам О.* «Сохрани мою речь». Лирика разных лет. Избранная проза. М., 1994. С. 380.

нии[35], называя Алексея Федоровича Лосева явным антиподом Шпета[36]. Шпет имел тех же учителей, но, отказавшись от сервильного православия, остался свободным. У Лосева было чувство, полагал Аверинцев, что «тоталитаризм пришел на ближайшее тысячелетие, скажем, так, как «темные века» пришли на смену античности»[37]. У Шпета такого чувства не было. Поэтому мечтал он, чтобы античная свобода все же хоть когда-нибудь пропитала русскую мысль, поэтому и сожалел, что Русь получила византийскую культуру не на языке оригинала. Можно сказать, что Владислав Ходасевич по сути дела выразил пафос намерений Шпета:

И каждый стих гоня сквозь прозу,
Вывихивая каждую строку,
Привил-таки классическую розу
К советскому дичку.

Но сложность восприятия античной культуры Русью коренилась, на мой взгляд, не только в языке-посреднике, но и в географии. Западная Европа располагалась в том самом месте, где хранились рукописи античных авторов, пусть столетиями и не востребованные: «Варварский Запад принял христианство на языке античном и сохранил его надолго. С самого начала его история, благодаря знанию латинского языка, по крайней мере в более образованных слоях духовенства и знати, античная культура была открытою книгою для западного человека. Каждый для себя в минуты утомления новою христианскою культурою мог отдохнуть на творчестве античных предков и в минуты сомнения в ценности новой культуры мог спасти себя от отчаяния в ценности всей культуры, обратившись непосредственно к внесомненному первоисточнику. И когда настала пора всеобщего утомления, сомнения и разочарованности, всеобщее обращение к языческим предкам *возродило* Европу»[38]. Чтобы обратиться

---

[35] «Императив абсолютной жесткости связей между смыслом и формой, между верой, культурой и социальным устроением требует своего. Ранний Лосев с исключительной страстью настаивал на том, что платонизм «диалектически требует» рабовладения, а православие, которое подлинно только в меру своего средневекового характера, «диалектически требует» средневековых же социальных отношений. Стоит подвергнуть эти формулы логическому обращению, поменять местами «диалектически требующее» и «диалектически требуемое», – и мы получим «марксизм» позднего Лосева» (*Аверинцев С.С.* «Мировоззренческий стиль»: подступы к явлению Лосева // Философия не кончается... Из истории отечественной философии. XX век: В 2 кн. / Под ред. *В.А. Лекторского.* Кн. I. М., 1998. С. 427).
[36] Там же. С. 418.
[37] Там же. С. 425.
[38] *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии // *Шпет Г.Г.* Сочинения. М., 1989. С. 28.

к этим предкам, нужна была однако сохранность их наследия. Запад непосредственно (прежде всего возрожденческая Италия) вырастал на территории, наполненной сокровищами античной культуры, *в контексте античной инфраструктуры* (дороги, водопроводы, термы и пр.): гуманисты Возрождения прилагали немало сил, чтобы отыскивать древнеримские манускрипты, но было, где искать. В Киевской Руси, даже если б она знала греческий, вряд ли хранились бы свитки античной литературы, не прошедшие церковную цензуру византийских иерархов, слишком далеко Русь находилась от Греции. И русским варварам византийцы давали точно рассчитанную дозу образованности, только то, что варвары могли переварить. К тому же территории Древней Руси (если не считать чужого тогда Крыма) никогда не задевались древнегреческой экспансией, даже византийской. Олег прибивал свой щит «на врата Цареграда», но Византия никогда не пыталась захватить Русь.

Шпет пишет: «Мы <...> выдержали натиск монголов! И какое у нас могло бы быть Возрождение, если бы <...> наши московские и киевские предки читали хотя бы то, что христианство не успело спрятать и уничтожить из наследия Платона, Фукидида и Софокла...»[39]. Нельзя здесь не отметить весьма важной неточности Шпета. Натиска монголов мы все-таки не выдержали. Три века рабства Запад, как Русь, не знал. Понятно, что европейцу Шпету претят евразийские идеи об особом антизападном пути России. Поэтому он не только не говорит о географическом факторе, но практически полностью игнорирует все, даже плодотворные достижения евразийцев, которые достаточно доказательно показали мощное влияние монгольской традиции на русскую культуру. Я уже не говорю о том, что трудно вообразить хранящиеся по русским, неоднократно горевшим монастырям, храмам и княжеским теремам свитки Платона, Фукидида, Софокла. Мне кажется, этот географический фактор был Шпету не очень внятен. Таким образом, он как бы дает современной России интеллектуальный шанс на преодоление «внутреннего монгольства».

Византийская проблематика

Но отчасти винит Шпет в русском невежестве и Византию: «Византия не устояла под напором дикого Востока и отнесла свои наследственные действительные сокровища туда же, на Запад, а нам отдала лишь собственного производства суррогаты, придуманные в

---

[39] *Там же*. С. 29.

эпоху ее морального и интеллектуального вырождения»[40]. В этом контексте часто говорят еще и о растленной, слабой, косной Византии, «византизм» звучит часто как бранное слово.

Мне кажется, пора с большей трезвостью подойти к византийскому наследству России. Не Византия отдавала нам «суррогаты», как полагал Шпет, а просто Киевская и Московская Русь брали лишь то, что могли усвоить. Богатств духовных в Византии, как мы знаем, было много больше, чем получила Русь. В Московской Руси ситуация даже становится еще хуже. Родившийся на острове Корфу в конце XV века будущий знаменитый русский философ и богослов Максим Грек (имевший родовое имя – Михаил Триволис), четыре года проведший во Флоренции при дворе Джованни Франческо Пико делла Мирандола (племянника знаменитого философа), слушавший страстные речи Савонаролы и даже написавший о нем («Повесть страшну и достопамятну»), принявший постриг на Афоне в 1505 г., в 1515 г. попал на Русь, попытался повлиять на русскую жизнь, но был арестован и посажен в тюрьму, а потом сослан в дальний монастырь[41]. Вот, пожалуй, и все. Иконопись и храмостроительство перенимались Новгородско-Киевской Русью, бывшей очевидной частью Европы, форпостом по отношению к кочевникам. В московско-татарской Руси византийские идеи перенимали неохотно, особенно после Флорентийской унии.

Зато достижения последних столетий Византии с успехом использовал Запад. Вряд ли поэтому можно говорить о «моральном и интеллектуальном вырождении» Византии. Современный австрийский культуролог Вольфганг Краус справедливо замечал, что от Византии Запад получил чрезвычайно много. Он вспоминает и грека Гемистоса Плифона, основателя Платоновской Академии во Флоренции эпохи Медичи, и то, что Собор св. Марка в Венеции является копией разрушенной Апостольской церкви в Константинополе, и то, что строительство Аахенского собора было инспирировано и отчасти осуществлено мастерами из Константинополя, и что такой европейский инструмент как орган были изобретен в Византии. И, скажем, орган стал органичной частью западноевропейской – католической и протестантской – культуры[42], но забыт православной церковью, в том числе и в России.

Это прекрасно понимали и русские мыслители. Так, самый крупный наш «византист» Константин Леонтьев писал: «Обломки византинизма, рассеянные турецкой грозой на Запад и на Север, упали на

---

[40] *Там же*. С. 29.

[41] См. об этом подробнее: *Громов М.Н.* Максим Грек. М., 1983.

[42] *Kraus Wolfgang*. Zukunft Europa. Aufbruch durch Vereinigung. Fr. a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 1993. S. 25.

в этом контексте, разумеется, западноевропейское). Для подтверждения своей мысли он цитировал знаменитого хорвата Юрия Крижанича, приехавшего в Московскую Русь спасать славянство от немцев: «Греки научили нас некогда православной вере; немцы нам проповедуют нечестивые и душепагубные ереси. Разум убеждает: грекам быть весьма благодарными, а немцев избегать и ненавидеть их, как дьяволов и драконов»»[45].

Отношение к христианству

На Западе умеют *продумывать* свой опыт. Именно поэтому в эпоху Возрождения Запад сумел вернуться к Античности. Античность прорастала сквозь христианство и учила Западную Европу думать самостоятельно. В этом видел Шпет основное отличие европейского типа мышления от восточного. В этой позиции я, по крайней мере, вижу очевидный родовой признак русского европейца, желавшего видеть в России русскую Европу, в силу чего критиковавшего неевропейские, азиатские начала России. Другие русские европейцы (типа Франка, Степуна, Вейдле, Федотова) думали, что спасение и Западной Европы, и России в идее надконфессионального христианства, которое они пытались на манер Николая Кузанского, Пико делла Мирандола, Пушкина и других мыслителей, воплотивших в себе дух Возрождения, утвердить как основу преодоления европейского кризиса (в полемике со шпенглеровским «Закатом Европы» и пр.). В отличие от них Шпет видел причину кризиса именно в христианстве. Он писал: «Кризис культуры теперешней есть кризис христианства, потому что иной культуры нет уже двадцатый век»[46]. Думая о возможном Возрождении в России, которое еще должно наступить, Шпет видел его как раз в преодолении христианства, ибо именно как преодоление христианства он понимал Возрождение. Так это или не так, другой вопрос.

Шпет писал: «Наша культура, – по происхождению: средиземноморская, теперь: всемирная, – направляется, вообще говоря, двумя стихиями – восточной и европейской. В этом противопоставлении я беру название *европейская* в узком и собственном смысле самостоятельного творчества народов, населяющих Европу. Его, это самостоятельное творчество, в *чистом* виде можно проследить в культуре европейцев только *до* распространения в Европе христианства, т. е. главным образом, и выражаясь точнее, – *идей* хрис-

---

[45] *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии // *Шпет Г.Г.* Сочинения. М., 1989. С. 31.

[46] *Шпет Г.Г.* Эстетические фрагменты // *Шпет Г.Г.* Сочинения. М., 1989. С. 370.

две различные почвы. На Западе все свое, романо-германское, было уже и без того в цвету, было уже развито, роскошно, подготовлено: новое сближение с Византией и, через ее посредство, с античным миром привело немедленно Европу к той блистательной эпохе, которую привыкли звать Возрождением, но которую лучше бы звать эпохой *сложного цветения*»[43]. Не то было в России. О «бледных искрах византийской образованности» говорил еще Пушкин. Леонтьев еще жестче, показывая неприготовленность почвы: «Соприкасаясь с Россией в XVII веке и позднее, византизм находил еще бесцветность и простоту, бедность и неприготовленность»[44].

Начиная с Ивана III, с его женитьбы на племяннице последнего византийского императора, новое обращение Руси к Византии было ничем иным, как доказательством своего права на Римское наследство, на самостийный европеизм. Москву называли – «третий Рим», но не «второй Константинополь». Иван Грозный возводил свое родство уже к Августу Цезарю. Слишком хорошо знали и понимали московские князья и цари реальную политическую слабость Константинополя, подкармливая после превращения Константинополя в Стамбул тамошних православных иерархов, практически полностью экономически зависимых отныне от Москвы. Спрашивается – кто на кого влиял. У России собственная история, и она отнюдь не рифмуется с византийской. Петр, принимая титул императора, подчеркивал, что не желает видеть в Русской империи продолжение Византийской, слабой и беспомощной. Впоследствии о создании Греко-Российской империи думала мудрая русская императрица и немка по происхождению Екатерина Великая. Константинополь был предметом поздних геополитических вожделений русских государственных деятелей и политизированных мыслителей вроде Достоевского и Тютчева, утверждавших, что Россия благодаря византийскому наследству есть вторая Европа. А русские мыслители славянофильского толка ухватились за византийское наследие в противовес реально европеизирующейся России, чтобы утвердить коренную отделенность России от Запада. И в том, и в другом случае это была чисто идеологическая спекуляция.

Но христианский, православный византинизм, который казался Шпету подлинным выражением православия, был для него неприемлем, ибо, по его мнению, сыграл самую губительную роль в истории русской мысли. Именно византизм препятствовал проникновению в допетровскую Русь *немецкого*, так сказать, влияния (немецкое

---

[43] *Леонтьев К.Н.* Византизм и славянство // *Леонтьев К.Н.* Записки отшельника. М., 1992. С. 22.

[44] *Там же*. С. 23.

тианства, христианской *идеологии* и христианского "мировоззрения"»[47]. Иными словами, европеизм в чистом виде скончался под ударом христианства, стало быть, полагал русский философ, и сложившаяся за двадцать веков христианства Европа – не может, строго говоря, называться Европой.

Казалось бы, в отличие от православных наших идеологов, приветствовавших наступавший тоталитаризм, он должен был стремиться убежать. Ведь уже в дневнике 1920 г. он писал: «То, чем пугали в коммунизме, и чему мы не верили, оказалось действительностью. Коммунизм хочет довершить то, что не удалось христианству. Во имя спасения души христианство отказывалось сперва, а потом гнало чистую мысль, науку и творчество; то же делает коммунизм, но во имя сохранения чрева. Это может оказаться более действительным. Как и христианство, коммунизм, каким он изображается в идее, не будет осуществлен, но как и в христианстве, то, что будет осуществлено – достаточно для уничтожения культуры мысли»[48]. Но, быть может, именно это его восприятие коммунизма как инварианта христианства, его негативное отношение к коммунизму как-то объясняет и его неприятие христианства. И, прежде всего, в его православном варианте.

В письме 1920 г. Шпет писал: «Ну, так вот, *всякий* народ определяется его аристократией, то есть умом, культурою, воспитанностью, и только у нас – добродетелью мужичка, – как всякая армия определяется достоинством штаба, и только у нас – «выносливостью» солдата»[49]. Как видим, классическая мифологема Платона Каратаева (у Льва Толстого) и мужика Марея (у Достоевского), на которую опиралась христианская религиозность России, вызывает абсолютное неприятие Шпета. А на этой (кстати, вполне работавшей) мифологеме строилось понимание русской общинности, как присущей внутренне христианской добродетели русского народа, а затем и коммунистические идеалы были восприняты Россией как просто иной тип христианского общежития.

Надо повторить, тем не менее, что именно христианство, а не античность, стало в России орудием сопротивления тоталитаризму. В ответ на заявления о закате демократической эпохи – такие же «русские европейцы», как и Шпет, но находившиеся в эмиграции, выдвинули веру в возможность демократии на основе христианства.

---

[47] *Шпет Г.Г.* Мудрость или разум? // *Шпет Г.Г.* Философские этюды. М., 1994. С. 227–228.

[48] Цит по: *Щедрина Т.Г.* «Я пишу как эхо другого...»: Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. М., 2004. С. 248.

[49] Из переписки Густава Шпета. Публикация Марины Шторх // Русская мысль. № 4269, 13–19 мая 1999. С. 19.

Имеет смысл поставить рядом два высказывания Степуна (не раз при том говорившего о беспомощности демократии в России и Германии): «Я определенно и до конца отклоняю всякую *идеократию* коммунистического, фашистского, расистского или евразийского толка; т.е. всякое насилование народной жизни. <...> Я глубоко убежден, что «идейно выдыхающийся» сейчас демократический парламентаризм Европы все же таит в себе более глубокую идею, чем пресловутая идеократия. Пусть современный западно-европейский парламентаризм представляет собою *вырождение свободы*, пусть современный буржуазный демократизм все больше и больше скатывается к мещанству. Идущий ему на смену идеократизм много хуже, ибо представляет собою *нарождение насилия* и явно тяготеет к большевицкому сатанизму»[50]. Противостоит же этому сатанизму «*Божье утверждение свободного человека, как религиозной основы истории*. Демократия – не что иное как политическая проэкция этой верховной гуманистической веры четырех последних веков. Вместе со всей культурой гуманизма она утверждает *лицо* человека как верховную ценность жизни и форму автономии, как форму богопослушного делания»[51] .

Была у этих русских европейцев вера в то, что когда-нибудь весь этот кошмар будет судим Божиим судом, истинным судом. В стихотворении Пастернака «Гефсиманский сад», Христос говорит всему человечеству:

«Ты видишь, ход веков подобен притче
И может загореться на ходу.
Во имя страшного ее величья
Я в добровольных муках в гроб сойду.

Я в гроб сойду и в третий день восстану,
И, как сплавляют по реке плоты,
Ко Мне на суд, как баржи каравана,
Столетья поплывут из темноты».

«Наконец, явился Петр...»[52]

---

[50] *Степун Ф.А.* Мысли о России. Очерк X. Демократия и идеократия; буржуазная и социалистическая структура сознания; марксистская идеология как вырождение социалистической идеи; религиозная тема социализма и национально-религиозное бытие России // *Степун Ф.А.* Сочинения. М., 2000. С. 354.
[51] *Степун Ф.А.* Мысли о России. Очерк V // *Там же*. С. 272.
[52] *Пушкин А.С.* Собр. соч. В 10 т. Т. 6. М., 1962. С. 408 (курсив мой. – *В.К.*). Далее все ссылки на это издание даны в тексте.

Шпет все-таки видел шанс России вернуться в Европу, связанный с Петровскими реформами и, прежде всего, с немецким языком. Поворот России к Западной Европе, вызвавший реформы Петра (или вызванный ими), полагал Шпет, – единственная историческая реальность, говорящая о способности народа к духовному возрастанию, к превращению его из этнографического материала в самосознающий субъект: «Когда созрело время для рождения русской культуры, пришлось русскому народу отсутствовавшее у него слово заимствовать у тех, кто от предков не отрекался, соблазна их не страшился и буквою не прикрывал своей духовной наготы. Еще раз чужой язык стал посредником между источником духа и русскою душою. Россия начала свою культуру с немецких переводов. И это есть новая Россия – Россия Петра – вторая Россия»[53].

Сравним позицию Шпета с позицией Пушкина, которого он видел как единственного по-настоящему европейского и аристократического поэта в России. Именно Пушкин, во многом предваряя Шпета, писал: «Ученость, политика и философия еще по-русски не изъяснялась – метафизического языка у нас вовсе не существует» (6, 259)[54]. Говоря, что Россия развивалась иначе, чем Западная Европа, Пушкин отнюдь не ликует: «Феодализма у нас не было, и тем хуже» (6, 323). Если националисты другую формулу русской истории по сравнению с западноевропейской воспринимают как положительный фактор, то Пушкин – как горестный. Он видел развитие европейское – в христианстве: «Величайший духовный и политический переворот нашей планеты есть христианство. В сей-то священной стихии исчез и обновился мир. История древняя есть история Египта, Персии, Греции, Рима. История новейшая есть история христианства. Горе стране, находящейся вне европейской системы!» (6, 323). Как видим, в отличие от Шпета, европеизм он связывал с христианством. Но, как и Шпет, он верит в силу и деяние личности, как фактора исторического движения.

Пушкин предлагает свою формулу России, русской истории, ее шанса вырваться из объятий горя-злосчастья. И шанс этот он видит не в «пробуждении самобытного духа народа»[55], его формула основана на вере в чудо христианского откровения и преображения. Тут же, в этих же заметках, он говорит о том, что человек «видит общий ход

---

[53] *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии // *Шпет Г.Г.* Сочинения. М., 1989. С. 30.

[54] Впрочем, еще до Пушкина в XVII в. писал об этом цитируемый Шпетом Юрий Крижанич: «Наш язык беден <...> добрыми качествами. <...> Он скуден, несовершенен. <...> Мы не имеем названий для искусств и наук, для приказов и вещей военных, для городских приказов, для добродетелей и пороков» (*Крижанич Ю.* Политика. М., 1997. С. 152).

[55] *Полевой Н.А.* История государства Российского. Сочинение Н.М. Карамзина // *Полевой Н.А., Полевой К.А.* Литературная критика. Л., 1990. С. 45.

вещей и может выводить из оного глубокие предположения, часто оправданные временем, но невозможно ему предвидеть *случая* – мощного, мгновенного орудия провидения» (6, 324). Именно Петр стал тем случаем, тем орудием провидения, тем перводвигателем, «кем наша двигнулась земля», кто удержал Россию «над самой бездной». Когда никто уже не ожидал спасения, когда страна вырождалась в бунтах и мелких интригах бояр, явился Преобразователь (*«наконец, явился Петр»*), которого никто, никакой ум предвидеть не мог, ибо было это – явление, т.е. случай, для России случай спасительный. Отрицать дело Петра – отрицать шанс России, вновь, после татарского погрома, стать европейской страной, когда не только по монастырям будут храниться «бледные искры византийской образованности», но образование станет достоянием всего народа. Не случайно Петр потребовал перевести из монастырей «главные доходы на школы, гошпиталя etc.» (8, 352). Сомнение в способности современной ему православной церкви к просвещению народа были у него с детства. Пушкин приводит в записках следующий эпизод: «1684 г., июня 1-го и 2-го Петр осматривал патриаршую библиотеку. Нашед оную в большом беспорядке, он прогневался на патриарха и вышел от него, не сказав ему ни слова. <...> Петр повелел библиотеку привести в порядок и отдал ее, сделав ей опись, на хранение Зотову, за царской печатью» (8, 25). Христианское просвещение Петр вынужден был взять под государственную опеку, на протестантский манер. Совершенно очевидно, что протестанту Шпету такая позиция была близка.

Недавно была в «Вопросах философии» опубликована весьма показательная статья Б.А. Успенского, где говорится, что после реформ Петра, грамотность в народе резко упала: «После петровских реформ резко снижается грамотность населения. В допетровской Руси население было в основном грамотным (имеется в виду прежде всего обучение чтению: элементарная грамотность входила в процесс религиозного образования). В результате петровских и его последователей реформ, направленных на европеизацию образования в России, подавляющее большинство крестьянского населения оказывается безграмотным»[56]. Быть может, это и так, хотя сомнительно, все-таки, как показывают многие специалисты, грамотность была только в церковном сословии, но не в широких слоях крестьянства. Существенно другое. Как писал ранее сам Успенский, именно «Петр I принимал прямое участие в решении языковых проблем: <...> он предписывал переводить “Географию генеральную” Варения и лексиконы “не высокими словами словенскими, но простым русским

---

[56] *Успенский Б.А.* Европа как метафора и как метонимия (применительно к истории России) // Вопросы философии. 2004. № 6. С. 21.

языком"; равным образом он предложил Синоду перевести "Библиотеку" Аполлодора на "общий Российский язык", а также составить катехизис на "простом" языке. <...> Была выдвинута задача создания нового литературного языка»[57]. Иначе, по справедливому соображению исследовательницы, «в такой ситуации "невегласия", т.е., по мысли Шпета, отсутствия своего собственного "слова" или, говоря иначе, русского метафизического языка, необходимого для развития культуры мышления, русский народ оставался благочестивым, но все таким же невежественным; можно говорить лишь о некоторой относительной грамотности и это оставляет все меньше оснований говорить об образованности и культуре»[58].

Если учитывать, что с Петра Россия оказалась способной к усвоению высших завоеваний культуры, если принять показателем реального духовного роста страны появление «метафизического языка», на отсутствие которого жаловался еще Пушкин, и философских размышлений, усвоение высших на тот момент технических достижений и пр., то придется признать, что Шпет много более прав, чем нынешние отрицатели Петровских реформ. Достаточно хорошо известно, что Петр пытался пригласить в Россию Лейбница, последовал его совету в организации Академии наук (в стране, находившейся в лучшем случае на уровне дьячковой, церковно-приходской грамотности – и то совсем не везде, – для усвоения высших идей мировой культуры необходимо было создавать слой людей, способных к интеллектуальной работе). Петр привез на родину работу Локка «О толеранции», которая по его повелению была переведена на русский. Иными словами, пытался ввести в Россию то высшее, до чего доработалась к тому времени Европа. Безусловно, при этом народ (крестьянство) оказался за пределами цивилизующейся России, России как нации. Но это трагедия русской культуры, избежать которой было невозможно. Как когда-то написал Герцен: мы не лицемеры и если псковский оброк способствовал появлению Пушкина, то остается быть благодарным этому оброку. Напомню, что как раз по мысли Шпета народ определяется его аристократией. Очевидно, без этого петровского рывка не было бы той высокой культуры России, которая родила в том числе и хулителей петровского дела.

Когда в России укрепляется немецкий язык, возникает ситуация двуязычия, в отличие от диглоссии предполагающая кодификацию

---

[57] *Успенский Б.А.* Краткий очерк истории русского литературного языка (XI–XIX вв.). С. 118-119. Заметим еще, что Петру принадлежит заслуга и создания современного алфавита.

[58] *Щедрина Т.Г.* «Я пишу как эхо другого...»: Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. М., 2004. С. 233.

русского языка, а стало быть, его рост и обогащение. Строго говоря, можно с уверенностью заметить, что с эпохой Петра кончилась языковая изоляция России. Немецкий язык, начиная с Петровской эпохи, стал реальным воспитателем и посредником между настоящим и прошлым, стал воспитателем русского языка. Ну, хотя бы такая деталь, для меня очень важная, что «Одиссея» была переведена Жуковским с немецкого языка. Более того, это был язык живой культуры, к тому же в конце XVIII века в Германии был бум в изучении и пропаганде античности, был в Германии антично-возрожденческий Гёте. Существует легенда, что Гёте передал свое перо Пушкину, тоже выраставшему на античных образцах, ибо русская школа опиралась на немецкий принцип образования. Поэтому русский поэт «читал охотно Апулея», но и Канта читал тоже. Античность, наконец, пришла к нам в немецком изводе. При этом для философии важно то обстоятельство, о котором как-то сказал Степун в передовой статье первого номера альманаха «Логос», что немецкая философия играет в новое время ту роль, какую играла греческая философия в античности: «Мы по-прежнему, желая быть философами, должны быть западниками, – писал он. – Мы должны признать, что как бы значительны и интересны ни были отдельные русские явления в области научной философии, философия, бывшая раньше греческой, в настоящее время преимущественно немецкая»[59].

Однако ученик Гуссерля Шпет Канта не принимал категорически. И в этом было тоже его расхождение со Степуном и Пушкиным. Канту, с его «вещью в себе», ограничивающему возможность разума, он противопоставлял Платона как философа, обнаружившего всеразрешающую силу мудрости, Софии. И в этом Шпет совпадал и с Флоренским, и с Эрном, и с Лосевым. Правда, те не принимали великого немца за его подчинение веры разуму. Канта и Ленин не любил, но за другое, за его брезгливость по отношению к вульгарному материализму, и за то, что тот «боженьку пожалел». Шпет же был слишком рационалист и феноменолог, полагавший в отличие от Канта с его «критикой чистого разума», что разум способен познать сверхчувственную сущность, что более прав Платон, учивший о «разуме как общей и первоначальной истине»[60]. Прошедший же школу неокантианства Степун называл Канта философской совестью.

Продолжу цитирование Степуна: «Это доказывает не столько сама современная немецкая философия, сколько тот несомненный факт, что все современные оригинальные и значительные явления философской мысли других народов носят на себе явный отпечаток влияния

---

[59] *Степун Ф.А.* От редакции // *Степун Ф.А.* Сочинения. М., 2000. С. 798.

[60] *Шпет Г.Г.* Философское наследие П.Д. Юркевича // *Юркевич П.Д.* Философские произведения. М., 1990. С. 601.

немецкого идеализма; и обратно, все попытки философского творчества, игнорирующие это наследство, вряд ли могут быть признаны безусловно значительными и действительно плодотворными. А потому, лишь усвоив это наследство, сможем и мы уверенно пойти дальше»[61]. Классическая немецкая философия продуцировала свои идеи по всему миру на протяжении по крайней мере двух-трех последних столетий, и в общем-то было ясно уже русским любомудрам начала XIX века, что без знания немецкого идеализма философствовать сегодня невозможно. В этом Шпет был, разумеется, со Степуном согласен. Именно поэтому выученики немецкой философии начала XX века (в данном случае – Шпет), и рассчитывали двинуть русскую философию далее и даже, в общем-то, создать ее заново.

Т.Г. Щедрина в своей книге вполне закономерно отмечает: «Заметим, что, будучи по своей сути "русским европейцем", Шпет, как и Пушкин, связывал начало культурного развития России с началом ее "европеизации" при Петре I. Он полагал, что для Европы XVII век – "век великих научных открытий, свободного движения философской мысли и широкого разлива всей культурной жизни". Шпет связывал с Петром I рождение новой эпохи в культурном развитии России. Но в России не было к тому времени своего слова, не было развития языка, русская мысль все еще находилась в тисках болгарского перевода, и когда созрело время для рождения русской культуры, пришлось опять-таки заимствовать "слово", на этот раз у немцев. <...> Лишь с появлением А.С. Пушкина связывал Шпет окончательное рассеивание "болгарского тумана" и возникновение языка национального, языка мысли»[62]. Таким образом, и возник язык, в котором восторженный Мандельштам находил даже эллинский склад.

Наедине с русским коммунизмом

Шпет жесток к начальному этапу русской философской мысли именно потому, что видит свою сверхзадачу – создание в России настоящей европейской философии, скептически относясь к религиозному философствованию современников. Он как бы подводит итог предыдущего развития отечественной философии, подробно разбирая тексты, пересказывая и анализируя их с такой подробностью, с какой не делали этого узкие специалисты. В этом смысле последующие историки русской философии первой трети девятнадцатого века порой просто пересказывали Шпета. Но поскольку у них

---

[61] *Степун Ф.А.* От редакции // *Степун Ф.А.* Сочинения. М., 2000. С. 798.

[62] *Щедрина Т.Г.* «Я пишу как эхо другого...»: Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. С. 239–240.

не было шпетовской сверхзадачи, то и относились они мягче к недостаточной философичности и глубине русских ранних любомудров. К примеру, Койре снимает некоторые упреки Шпета, говоря, что многие русские философы и не претендовали не то, что на самостоятельную мысль, но даже на то, чтобы быть истинными последователями того или иного мыслителя, скажем, Шеллинга: «Был ли Галич шеллингианцем? Разумеется, нет. Был ли он "эклектиком" или даже "независимым мыслителем", на что он сам иной раз претендовал? В это нам тоже не верится. Он был прежде всего преподавателем, профессором, который подгонял свои лекции к уровню философской подготовки аудитории»[63].

Шпет, конечно, не мог не понимать важности этой «школьной» работы, преодолевавшей отечественную традицию невежества[64], утверждавшей, что и в России возможно высшее образование, основанное на идеалах науки, а не на природном патриотизме. Однако точка зрения у него была не школьная. А скорее провиденциальная и, как я уже замечал, *утопическая*. Сто лет вхождения в философию, полагал он, уже принесло свои плоды. И теперь хотел он подлинной научной философии, о чем недвусмысленно написал еще в 1916 г.

Позволю себе длинную цитату: «Возьмем только *наше* и самое ближайшее: кто станет отрицать, что философские учения П. Юркевича, Вл. Соловьева, кн. С. Трубецкого, Л. Лопатина входят именно в традицию положительной философии, идущую, как я указывал, от Платона? И мы видим, что Юркевич понимал философию как *полное* и *целостное* знание, – философия для него, как целостное мировоззрение, – дело не человека, а человечества; Соловьев начинает с критики отвлеченной философии и уже в "Философских началах *цельного* знания" дает настоящую конкретно-историческую философию; кн. Трубецкой называет свое учение "*конкретным* идеализмом"; система Лопатина есть "система *конкретного* спиритуализма"...

Этого всего достаточно, чтобы видеть то единство, в направлении которого должна и дальше следовать наша положительная философия. В этом направлении должны быть сосредоточены наши стремления, в этом направлении должны прилагаться наши силы...»[65].

---

[63] *Койре А.* Философия и национальная проблема в России начала XIX века. М., 2003. С. 129.

[64] Он писал: «Наш общественный и государственный порядок всегда был основан на невежестве. Создавалась традиция невежества. Наша история есть организация природного, стихийного русского невежества. Наше общество и государство никогда не могли преодолеть внутреннего страха перед образованностью. Отдельные лица кричали об образовании, угрожали гибелью, рыдали, умоляли, но общество в целом и государство пребывали в невежестве и оставались равнодушны ко всем этим воплям» (*Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии // *Шпет Г.Г.* Сочинения. М., 1989. С. 261).

[65] *Шпет Г.Г.* Философия и история // Вопросы философии и психологии. Кн. 134. М., 1916. С. 439.

Шпет полагал, что после этого уже внятного результата становления русской философской мысли возможно вернуться и к античному язычеству: «Сколько в искусстве культурного нехристианского, столько переживущего кризис. Возрождение новое есть искреннее рождение нового Пана. Новый реализм – словесный, реализм языков, народов, а христианство и интернационал – единая ткань, плащ Мефистофеля: черный на красной подкладке. Новый реализм – реализм народов, языков – языческий»[66]. Вопрос в том, мыслимо ли было возродить античное язычество в стране, где было свое почвенное язычество. Когда наиболее прошедшая интеллектуальную школу античности Германия (начиная с Баумгартена, Лессинга, Гёте) отказалась от христианства, попала она не в античное язычество, а в самое доподлинное пещерно-германское с Вотаном, а отнюдь не Зевсом во главе. Фашизм и был этим возрожденным язычеством. Возрождать можно только то, что в культуре было. Чего могла ожидать Россия? Сам же Шпет не раз говорил о том, что Возрождение очень трудно произвести в России, потому что не было на нашей почве Античности. Когда-то призывавший к возрождению дионисийских мистерий в России знаменитый поэт-символист Вячеслав Иванов, как только эти мистерии стали осуществляться в Советской России, бесповоротно эмигрировал.

Шпет остался и произносил слова о «рождении Пана», когда неоязычество (т.е. большевизм, по определению С. Булгакова) уже властвовало над Россией. Отвергая, как и Шпет, романтизм русской христианской философии, большевики менее всего хотели создавать строгую и свободную философскую мысль. Философия снова стала вполне утилитарной служанкой идеологии.

Надо сказать, что при этом античность стала насаждаться. Об этом в 1926 г. в «Письме Горькому» полуиронически написал Маяковский, погибший на семь лет раньше Шпета:

А рядом
молотобойцев
анапестам
учит профессор
Шенгели.
Тут
не поймете просто-напросто,
в гимназии вы,
в шинке ли.

---

[66] *Шпет Г.Г.* Эстетические фрагменты // *Шпет Г.Г.* Сочинения. М., 1989. С. 370.

Вряд ли Шпет мог принимать подобную, абсолютно неаристократическую, культуру. Я думаю, что сам он занялся просветительством, переводами художественной литературы, переводом «Феноменологии духа» Гегеля, когда его собственное слово потеряло общественный смысл, да и просто перестали его печатать. К просветительству относился он скептически. Ведь и его знаменитый «Очерк развития русской философии», несмотря на феноменальную фундированность, отнюдь не был учебником. Это было некое явление, высказывание о судьбе России.

Почему Шпет все же остался в стране после революции? Новую идеологию не принимал он категорически, ибо напоминала она ему так не любимое им христианство, губительное, по его мнению, для философии. Думал стать *сеятелем*? Не в просветительском смысле, а создать, наконец, в России настоящую философию? Скорее всего, так. В своем «Очерке...» он вдруг выражает некую надежду: «Эти строки пишутся, когда в историческом отмщении косою рока снята вся с таким трудом возделывавшаяся и едва всходившая культура. Почва обнажилась, и бесконечною низиною разостлалось перед нашими глазами наше невежество. От каких корней пойдут теперь новые ростки, какие новые семена наша почва примет в себя? Предвидеть невозможно, а предсказывать – значит только желать. Станет ли наконец философия в России действительным знанием, достигаемым методическим трудом и школою, а не «полезным в жизни» миросозерцанием «всякого интеллигентного человека», станет ли она также общим культурным сознанием, преображенным в себе и преображающим быт и жизнь человека?..»[67]. Почва расчищена, казалось ему, и вдруг именно семена настоящей философии прорастут на ней[68] . *Только человек, одержимый утопической сверхидеей, мог так заблуждаться*. Но чем дальше шло время, тем меньше оставалось у него надежды.

Наблюдение Т.Г. Щедриной, основанное на изучении архивов, подтверждает эту мысль: «Шпет очень тонко чувствовал переломное время, в котором жил, поэтому, как мне кажется, создавая очерки по истории развития русской философской мысли, он писал их прежде всего для себя, чтобы в своем историческом опыте выяснить смысл происходящего в стране и ответить на вопрос: “возможно ли вообще в Рос-

---

[67] *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии // *Шпет Г.Г.* Сочинения. М., 1989. С. 53.

[68] В предисловии к своему историко-философскому трактату он еще определеннее пишет о своих надеждах: «В целом, если моя вера в русский Ренессанс, в новую, здоровую народную интеллигенцию, в новую, если угодно, аристократию, аристократию таланта, имеет основание и если этот Ренессанс принесет с собою и новую философию в той стадии развития, которую я считаю *высшею*, то наша революция в философско-культурном аспекте “сознания” должна побуждать к настроениям оптимистическим» (*Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии // *Шпет Г.Г.* Сочинения. М., 1989. С. 16–17).

сии «единое культурно-философское сознание»?" Судя по письмам, он очень хотел разрешить эту проблему положительно и ответить: "Да, возможно", но с каждой страницей прочитанных им книг по истории России, с каждым вчувствованием в тексты отечественных любомудров, с одной стороны, и с каждым днем, прожитым в Советской России, с другой, он отчаивался все больше и больше, понимая, что пока не может дать положительного ответа, как бы ему этого ни хотелось»[69].

Разумеется, Шпет новой власти, новой идеологии был не нужен. Более того, после высылки из страны писателей и мыслителей, близких ему по уровню проблематики, Шпет по сути дела остался один на один с режимом. Хотя по другому и быть не могло: в такие стальные эпохи вольные сообщества умирают быстро, а принудительный коллективизм рождает чувство глубинного одиночества у людей духа и мысли. В этом секрет тоталитаризма, его власти над людьми. Сумевший неимоверным усилием (с помощью Луначарского) остаться в стране, уже будучи внесенным в списки «философского парохода», Шпет погиб (был расстрелян) спустя пятнадцать лет. За год перед смертью он писал Юргису Балтрушайтису из Томска: «Высшей силе было угодно преподать мне урок, заставить разбираться в вещах и людях с тем, чтобы каждому найти его действительное, не иллюзорное место. Мне кажется, что урок дан поздновато»[70].

Но сегодня хочется верить, что сам факт бытия в нашей культуре мыслителей масштаба Г.Г. Шпета и других философов Серебряного века, а также классиков XIX в., создает в России реальные предпосылки для Возрождения. В 1921 г. самый смелый из больших русских писателей тех лет Евгений Замятин, заявив о невозможности творчества в большевистской России, употребил такую формулу: «Я боюсь, что у русской литературы одно только будущее: ее прошлое»[71]. Но формула эта оказалась многозначной. От Чаадаева и Соловьева до Франка и Степуна был проделан немалый путь. Вроде бы проходит потихоньку и эпоха «нового средневековья», как назвал идеократические режимы XX в. Бердяев. Философские взгляды русских любомудров, как теперь ясно, стали по сути дела нашей Античностью. Даже их иллюзии и заблуждения были иллюзиями и заблуждениями свободных умов, искавших истину. Опираясь на их тексты, вполне возможно возродить этот пафос поиска истины. Иными словами, есть, что возрождать.

---

[69] *Щедрина Т.Г.* «Я пишу как эхо другого...»: Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. М., 2004. С. 235.

[70] Из переписки Густава Шпета. Публикация Марины Шторх // Русская мысль. № 4269, 13–19 мая 1999. С. 19.

[71] *Замятин Е.* Я боюсь: Литературная критика. Публицистика. Воспоминания. М., 1999. С. 53.

Густав Шпет

Очерк развития русской философии

МАТЕРИ МОЕЙ
МАРЦЕЛИНЕ ИОСИФОВНЕ ШПЕТ
ПОЧТИТЕЛЬНЕЙШЕ
СВОЙ ТРУД ПОСВЯЩАЮ

Предисловие

Prisca juvent alios, ego me nunc
denique natum Gratulor...

Просмотрев лежащие передо мною отпечатанные листы моей книги, я едва решаюсь выпустить ее без надписи на титулблате: на правах рукописи, Я ясно вижу недочеты своей книги – и стилистические, и материальные. Книга недоделана: не всем находящимся в моем распоряжении материалом я воспользовался как следует и не весь материал, который можно было привлечь, привлек к делу; есть ненужные повторения и излишние разъяснения; самый тон изложения я во многих местах хотел бы слышать иным – менее обличающим смену моих эмоциональных состояний.

Приняв во внимание трудность и сложность затеянной мною работы, меня, вероятно, оправдают многие читатели, в особенности если я еще сошлюсь на тяжкие условия, в которых приходилось работать, и на краткость времени, в течение которого книга написана. Находящаяся перед читателем часть написана в каких-нибудь три, четыре месяца, и притом в такое время, когда не хватало для нормальной работы ни пищи, ни тепла, ни света...

Но все-таки избранный мною эпиграф гласит: *Пусть восторгаются другие добрым старым временем, я поздравляю себя с тем, что родился именно теперь...*

И действительно, я должен сознаться, что все естественные, неизбежные и временные детали военно-революционного быта не могли так парализовать волю и так подавлять вдохновение, как исконное отсутствие у нас общей организации научной работы – признак нашей величайшей некультурности! В публичных библиотеках элементарно нужных книг нет, условия пользования ими – самые неблагоприятные, справочники и каталоги поражают безграмотностью и хаотическим состоянием, издание и переиздание классических авторов и трудов – сплошь и рядом под редакцией самой беззаботной, безответственной и некомпетентной. Постоянно приходилось чувствовать себя в тупике; как добраться до нужного сведения, с чего даже начать? Самые тяжкие испытания и разочарования пришлось вынести при розысках иностранных книг, которые мне так необхо-

димы были для установления «источников» отечественного философствования. В этой области я ожидаю указаний на наибольшее количество пробелов и, весьма возможно, промахов, так как мне часто приходилось полагаться на память, сила которой у меня минимальна, да в значительном количестве случаев и обращаться к ней было бесполезно, так как она не могла бы вернуть того, чем никогда обременена не была.

Другой характер носили затруднения порядка «внутреннего», влиявшие на идейное освещение моего материала, каковое освещение у многих читателей также может вызвать чувство большого неудовлетворения. Остановлюсь только на двух соображениях, которые, как замечания, мне уже были высказаны.

Первое из этих замечаний касается моих авторских особенностей и состоит в вопросе: как я могу писать историю русской философии, которая если и существует, то не в виде науки, тогда как я признаю философию только как знание. Должен сказать, что это обстоятельство если и создавало мне затруднения, то не прямо. Я, действительно, сторонник философии как знания, а не как морали, не как проповеди, не как мировоззрения. Я полагаю, что философия как знание есть высшая историческая и диалектическая ступень философии, но этим не отрицаю, а, напротив, утверждаю наличность предварительной истории, в течение которой философия *становится* в знание. По моему убеждению, русская философия как раз к этой стадии развития начала подходить. Никак не противоречием, а именно внутреннею необходимостью для меня самого казалось подвести перед этим моментом зрелости итоги предшествующего развития. Философия приобретает национальный характер не в ответах – научный ответ, действительно, для всех народов и языков – один, – а в самой постановке вопросов, в подборе их, в частных модификациях. Интерес и отношение к той или иной проблеме, к той или иной стороне в ней носят местный, народный, временный характер – – – а никак не идеальные форма и содержание проблем. Только в таком смысле можно говорить о национальной науке, иначе, т.е. самое решение научных вопросов – все равно, философских, математических или кристаллографических – по национальным вкусам, склонностям и настроениям – ничего именно научного в себе не сохраняло бы.

Мое действительное затруднение состояло в том, что глядя таким образом с конца на все развитие нашей философии, я этот конец и должен был делать критерием. Самое право пользоваться таким критерием для меня бесспорно. Только весьма поверхностный взгляд, искаженный к тому же своеобразным пониманием идеи «прогресса», мог бы признать это за «антиисторичность». Говорить о прогрессе в сфере идей нужно с большою опаскою, и нужно большое остроумие,

чтобы говорящему при этом не подорвать своей репутации просто неглупого и здравомыслящего человека. Прогресс философских идей от Платона, Декарта, Гегеля и до современных профессоров философии есть тема весьма колючая...

Дело не в праве, а в результатах, получающихся вследствие применения указанного критерия. Некоторые мои оценки могут показаться слишком суровыми, неисторическими, отвлеченными. Относительно «суровости» я хотел бы, чтобы читатель принимал во внимание *целое* моего изложения, а не частности и отдельные явления. В связи с этим я просил бы читателей, а в особенности критиков, и вообще не торопиться с решительными и общими заключениями о моей работе: перед ними пока только первая часть, а что я скажу о русской философии дальше, того они не знают. Пока еще слово за мною.

Что касается историчности или неисторичности моих суждений, то тут вопрос сложнее и более спорен. Историчность или неисторичность определяется не характером оценок и не изображением фактов, а введением их в должный «контекст», установлением и выбором этого контекста. Здесь самый простой, хотя методологически еще не оправданный путь есть путь *объяснения*. И едва ли в этом смысле можно найти что-нибудь удобнее марксизма. Я хотел бы быть марксистом... Но я всяких объяснений избегал, зато от интерпретации, от усилия «дать понять» не хотелось отказываться. Ближайшим контекстом в таком случае для моей темы было бы развитие у нас просвещения и науки вообще. Но и здесь я свою задачу сузил и сгустил, чем, не знаю, достиг ли нужной ясности. Мне не хотелось входить в эмпирию культурно-бытовой среды истории, хотелось оставаться в сфере философского и философско-исторического освещения нашей культуры. Насколько я преодолел возникшие с такою постановкою вопроса затруднения, судить мне еще трудно. Мне мысль ясна, но в изложении своем темноты я различаю, тем более что, как теперь я убеждаюсь, основная моя идея развития и смены интеллигенции, не будучи конечной инстанцией, может вызвать у читателя потребность в новых и более детальных разъяснениях.

Другое из упомянутых замечаний было сделано в форме утверждения: я, мол, не так писал бы историю русской философии, если бы писал ее до революции. Натурально! Может быть, даже вовсе не писал бы ее! Но раз пишу, то более чем странно было бы, если бы вокруг меня кипела и грохотала революция, а я бы этого не видел, не слышал и не хотел понять. Не знаю, удалось ли бы, делая соответствующий «вид», обмануть других, себя самого обманывать было бы нелепо. Но где же пресловутая научная объективность, если види-

мое и слышимое определяет собою умонаправление и самое работу? Если бы я только смотрел, импульсивно, самозащитно реагировал на видимое и перенес бы это свое «душевное состояние» в самое содержание книги, я субъективному моменту поддался бы. Но когда я, пытаясь отойти на расстояние, смотреть на историческое окружающее как на объективную действительность, в свете этой последней представляю себе ее как объективный фактор, я методологически поступаю правильно. Если мне все-таки не удается уйти от субъективности, это – мой личный промах, но не доказательство неправомерности метода.

Революция наша есть не только каузальное следствие и результат, но также осуществление замысла. Этот замысел выносила, лелеяла, себя сама на нем воспитывала наша интеллигенция девятнадцатого века. Революция осуществляется не во всем так, как, может быть, мечталось и хотелось этой интеллигенции, но что же это означает: действительность революции или недействительность интеллигентского идеала и, следовательно, самой интеллигенции, насколько она жила этим идеалом? Я склонен думать последнее. Оттого отход и отказ значительной части интеллигенции от революции есть закат и гибель этой интеллигенции. Другая часть той же интеллигенции, в революцию воплотившаяся, также перестала быть интеллигенцией, но по основаниям другим: из «интеллигенции» она превратилась в «акцию» и в «агента». Интеллигенции, таким образом, нет, а революция есть. Я могу игнорировать мнения, традицию, но не могу, как объективную действительность, игнорировать революцию, раз заходит речь о философско-культурном контексте развития идей наших.

Как революция сама по себе есть антитезис, преддверие синтеза, так закат, о котором я говорю, есть завет нового восхода. Это – уже дело субъективной веры и желания предвидеть в этом восходе не восстановление, не реставрацию, а Возрождение как реальное новое бытие в строгом смысле исторической категории Ренессанса. Нет в реальности прежней интеллигенции нашей, но становится теперь новая, нет старой России, но возникает новая! Отдельные представители прежней интеллигенции могут, переродившись, войти в новую, но не они определят ее реальность, они должны будут только принять последнюю. Преждевременно говорить о том, какова будет идеология новой интеллигенции, существенно, что она не будет прежнею, существенно, что она будет принципиально новою. Иначе – не было бы ничего более неудачного, чем наша революция.

Я бы обнаружил ту самую импульсивность, о которой упоминал выше, если бы, говоря и думая о революции, имел в виду ее политическую и социальную стороны. Пусть именно эти стороны в на-

шем быту ощущаются сильнее и больнее всего, но в свете философско-культурном это – только смена форм и перемена лиц. Другое дело революция в порядке идейном, культурном, духовном, революция «сознания». Это уже не одни формы и лица, это – действительно новые меха, действительно новое вино, действительно новые «личности», с душами, наизнанку вывороченными. Все мироощущение, жизнепонимание, вся «идеология» должны быть принципиально новыми.

Насколько все это верно, настолько ясно, что революция – итог, который также может быть критерием и завершением, в свете которого вполне допустимо рассмотрение любого, в том числе и идейного, материала нашей истории. В философско-культурной перспективе, которая таким образом раскрывается, располагается контекст, о котором я говорил, и методологически это есть не сужение горизонта, а только его определение.

Действительное затруднение, которое тут возникало передо мною, возникало скорее всего из того, что сама революция еще не кончилась, и мой «итог» может оказаться шатким, ибо известно, сколько уже высказано ложных оценок и сколько создано преждевременных выводов из-за того, что новый этап принимался за конец и иллюзорные ожидания за действительный расчет. На это я мог бы сказать то, что подвожу итог отнюдь не революции, а предреволюции. Конечно, в самой революции есть факты и события, которые могут повлиять и на отношение к прежнему. Эти события еще не все изжиты, и невозможно даже предвидеть, в каком нечаянном образе они еще предстанут. Так, в порядке духовной идеологии не может не вызвать переоценок, поскольку процесс рассматривается именно в свете конца, недавний факт образования «живой церкви». А кто мог бы его учесть всего несколько месяцев тому назад? Сколько прежних, не вовсе отмерших учений и теорий выглядят теперь в новом свете! Для них этот «факт» едва ли не самое крупное событие революции. Я тоже думаю, что это событие может иметь крупное значение, настолько крупное, что его следовало бы стараться понять и обнять в еще более широком захвате, чем русская только культура. Это – факт, который не может не иметь значения для всей угасшей и истлевающей христианской культуры. Но именно эта необходимость еще большего расширения кругозора заставляла меня быть более осторожным и не заглядывать так далеко. Здесь я останавливался точно так же, как перед прогнозами идеологии будущей интеллигенции. И опять возможные прегрешения – мои личные прегрешения, а не дефекты метода. Они так же легко могут быть корригированы читателем, как и мною, если бы мне понадобилось вернуться к этой работе с целью исправления ее.

В целом, если моя вера в русский Ренессанс, в новую, здоровую народную интеллигенцию, в новую, если угодно, аристократию, аристократию таланта, имеет основание и если этот Ренессанс принесет с собою и новую философию в той стадии развития, которую я считаю *высшею*, то наша революция в философско-культурном аспекте «сознания» должна побуждать к настроениям оптимистическим. И такой оптимизм, в моих глазах, есть здоровый оптимизм.

Разногласий во взглядах, мнениях и оценках обнаружится у моих читателей и критиков со мною, разумеется, много, но также разумеется, что это меня уже менее беспокоит. Поэтому здесь общие объяснения и оправдания мне хотелось бы кончить. Каковы бы ни были качества моей работы, хотя бы частично она оправдывается количеством захваченного мною материала. Все-таки в этом отношении моя работа остается первою. Лишь после нее мне ли или кому другому можно будет пускаться в более скрытые глубины и «контекста», и самого философского русского слова.

Что касается специально самой работы как процесса, то, признаюсь, часто с досадою и раздражением останавливался я перед тем, что считал первоначально надежным пособием и руководством. Досадно было, что приходилось терять время на розыски и исследования, которые давным-давно должны были бы быть произведены, если бы мы серьезнее и культурнее относились к своему прошлому. Говорю о «потере времени» не из высокомерия и высокой оценки своего труда, а с точки зрения своих задач. Для синтезирующего очерка мне приходилось пускаться в исследования, результаты которых в таком очерке могли быть отмечены подчас лишь одною строкою, словом-эпитетом или даже просто пройдены молчанием. Раздражало, когда приходилось наталкиваться на ложные указания и поспешно-легкие выводы, выбрасывавшиеся без всяких поводов и мотивов, заимствовавшиеся из популярных компиляций популярных дилетантов и случайных суждений случайных авторитетов, повторявшиеся без проверки от автора к автору, от книги к книге и только сбивавшие с правильного пути, опять-таки заставлявшие терять силы и время на поиски в направлении, не ведущем к цели, а удаляющем от нее. Некоторые отступления в тексте, изыскательного и полемического свойства, которые могут показаться излишними, – хотя я и сам очень от них воздерживался – есть дань этой моей неудовлетворенности, а полемические, кроме того, и дань, по большей части, моего уважения к соответствующим авторам. Впрочем, эти отступления выделены отступлением и сжатием набора.

Но теперь, когда я обозреваю затраченную работу в целом, сгладилась досада, спало раздражение, и я не могу не благодарить, хотя и немногочисленных, своих предшественников. Я вижу, что без их

работы мне было бы еще труднее, а многое и вовсе укрылось бы от меня. В особенности не могу без благодарности вспомнить о работах по истории русской философии Я. Н. *Колубовского* и Э. Л. *Радлова*, а отчасти и о *Материалах* проф. *Е. А. Боброва*. Еще полезнее, конечно, монографические и специальные работы кн. *Е. Н. Трубецкого* (о Вл. Соловьеве), *С. А. Аскольдова* (о Козлове), *Н. А. Бердяева* (о Хомякове), *В. Ф. Эрна* (о Сковороде), *И. И. Лапшина* (о Радищеве), *Д. П. Миртова* (о Каринском) и др. Не меньше, а подчас и еще больше я обязан историкам нашей литературы, в особенности авторам таких исследований, как исследования *Н. К. Козмина* (о Надеждине), *П. Н. Сакулина* (о кн. Одоевском), *М. О. Гершензона* (о Чаадаеве), *А. А. Корнилова* (о Бакунине) и подобных.

Из друзей, сочувствовавших моей работе и помогавших мне, не могу не назвать *Е. Н. Коншину*, чья помощь, давшая возможность пользоваться труднодоступными книгами в наиболее для меня благоприятных условиях, сберегла мне много времени и сил.

Н. П. Сидорову, предоставившему в мое пользование свою ценную библиотеку и передавшему некоторые из своих книг в мое полное владение, выражаю также особую благодарность.

Исключительною благодарностью считаю себя обязанным *книгоиздательству «Колос»*. Когда мы убедились, что затеянная нами многотомная коллективная *История русской философии* по обстоятельствам времени надолго откладывается, был задуман мой «Очерк» в размере 10–15 листов. Написав только первую главу, я просил уже о 20 листах, которые очень скоро перешли в план двух выпусков, каждый по 15 листов. Мы уже приступили к набору, когда стали рассчитывать на два выпуска по 20 листов. С единицами и нулями мы теперь легко умеем справляться, и мы заговорили о 30 листах каждого выпуска. Лежащая перед читателем *Первая часть* есть первый выпуск из предполагаемых уже трех. Невзирая на возраставшие таким образом технические трудности и материальные затраты, издательство, в лице преимущественно *Ф. И. Витязева*, неизменно выражало сочувствие и ободрение моей работе. Я уж не говорю о том, что, несмотря на некоторые идейные расхождения с общим направлением «*Колоса*», мне даже и намека не приходилось слышать, который мог бы оказать давление на свободу моих убеждений, взглядов или на мою научную совесть, я хочу только подчеркнуть, что и со стороны чисто «издательского» отношения и материальных условий, в которые я был поставлен, «*Колос*» обнаружил предельную liberalitatem. Это выручило меня в тягчайшие дни нашего тяжкого времени и сохранило во мне много душевной бодрости. Припоминая, в какие тиски попадали иногда мои друзья писатели и мои ученые коллеги, и, зная, как берег и спасал меня

от этих тисков «*Колос*», не могу не чувствовать, что я ему обязан жизненно. Могу только пожалеть, что не все наши писатели нашли таких друзей-издателей. В особенности мне хочется назвать из членов издательства ставшие для меня дружескими имена *Ф. И. Витязева-Седенка*, *А. И. Доброхотовой*, *В. П. Бровкина*.

Индекс к этой книге составлен моей дочерью, *Л. Г. Шпет*.

Москва
1922
17 августа

Невегласие

I

Говоря о периодах русской истории, проф. Е. Голубинский замечает: «Периоды Киевский и Московский собственно представляют собою одно целое, характеризуемое отсутствием действительного просвещения, которого мы не усвоили с принятием христианства и без которого оставались до самого Петра Великого». Нельзя признать это суждение ни крайним, ни преувеличенным, если только под просвещением, под образованностью и под наукою понимать не отвлеченные обозначения, а конкретные категории европейской истории. Несомненно, что константинопольские священники, сделавшиеся первыми русскими духовными пастырями, ввели грамотность в церковные и государственные дела. Но также несомненно, что вплоть до образования Московского государства, как и долгое время после этого, русская элементарная грамотность не далеко выходила за пределы самой церкви, двора и государственных канцелярий.

Другой русский историк, В. Иконников, в следующих словах резюмирует положение вещей: «В строгом смысле слова, до XVII века [надо полагать, включительно] у нас не было науки; наша литературная деятельность того времени верно характеризуется названием *книжность*. Она стояла в самом тесном отношении к религии и была ее результатом; книжность должна была удовлетворять только религиозным потребностям. Это подтверждают характер школ, содержание книг и общий уровень знания».

Широкой образованности и тем более науки, хотя бы богословской, при таких условиях ждать не приходится. Духовенство и знать не только не имели представления о научных и философских интересах, но не составляли даже, как то было в новой западной истории, прочного образованного слоя нации. Сколько древние русские поучения и слова говорят о низком культурном уровне, о дикости нравов и об отсутствии умственных вдохновений у тех, к кому они обращались, столько же они свидетельствуют об отсутствии пони-

мания задач истинной умственной культуры у тех, от кого они исходили. Не видно, чтобы и нравственный уровень руководителей христианским духом народа всегда находился на должной высоте. В той же преданности, какую поучители видели у народа, обычаям *треклятых еллинов*, бесовским позорищам язычников и прочим деяниям, вызывавшим негодование *поучений*, изобличает Владимирский собор (1274 г.) духовенство en masse. И далее больше, он к этому присоединяет еще целый ряд пороков не еллинского и не языческого, а чисто христианского происхождения.

Жестокие последствия монгольского нашествия показали и внешнюю, и внутреннюю слабость складывавшегося в Киеве государства. Церковь в такой же мере не была в состоянии оправдать возможных надежд государства, как государство не было в состоянии организовать ее в качестве своего орудия. Заявленное в *Правиле* (Владимирский собор 1274 г.) митрополита Кирилла желание упорядочить церковь не показывает стремления достигнуть его путем просвещения. Жалкая наша письменность, зачатки школ, подготовлявших к ней в XIII, XIV, XV веках, сосредоточиваются в монастырях. И если к концу того периода письменность выходит за пределы монастыря в борьбе с еретиками – коих «вся сожещи достоит», – то готовая скорее отнести к еретичеству всякое проявление ищущей мысли, чем поддержать и удовлетворить духовное искание. Между тем умственный и культурный уровень низшего духовенства неуклонно опускался до полной безграмотности и нравственной распущенности, вызывавших серьезное беспокойство в верхах церкви (например, Геннадий Новгородский), впрочем, также иногда попрекаемых в «ненаказании и небрежении, и лености, и пьянстве».

Соборы нового государства, поскольку они не заняты только проклятием еретиков (например, Собор 1490 г., соборы 1553–1554 гг.), также не идут дальше административных предположений и исправления некоторых формальных сторон чина богослужения (соборы 1503–1504 гг. и в царствование Грозного, включая и собор Стоглавый), да поучений «попам-невегласам», культурному развитию которых Стоглав подводит знаменательный итог: ставленники, хотящие в дьяконы и в попы ставитися, грамоте мало умеют, «а попы и церковные причетники в церкви всегда пьяни и без страха стоят, и бранятся, и всякие речи неподобные всегда исходят из уст их. <...> Попы же в церквах бьются и дерутся промеж себя, а в монастырех тако же творят...». Одно с другим, императив с фактом, – «поучение иноком» (XIV века) гласит: «книгам не учи», и факт: среди игуменов, чернецов и мирских попов «пьянственное питие безмерное».

Правда, именно Стоглавый собор завершил ожесточенную брань двух церковных идеологий, но опять-таки в порядке управления, а

не решения принципиального. Борьба заволжских старцев с «презлыми осифлянами», несомненно, имела значение для развития национально-государственного сознания, а не только для монастырской идеологии. Но в ней так же не было научной или наукообразной аргументации, как не было и философского обоснования. Начетничество осифлян, с одной стороны, псевдорационализм и *умное делание* «нестяжателей», прямо доставленное к нам с Афона, с другой стороны, были двумя выражениями одной – всецело восточной – психологии.

Незадачливый Максим Грек со своею – действительною или мнимою – ученостью поддержал направление Востока более просвещенного против Востока варварского. Его выступление было неудачно и в сущности нетактично, как ему мог на это раскрыть глаза, если он этого раньше не видел, Стоглавый собор, санкционировавший осифлянскую идеологию. Существует мнение, что «в лице Максима Грека в первый раз проникло к нам европейское просвещение, тогда уже зачинавшееся, и бросило, хотя еще слабые, лучи свои на густой мрак невежества и суеверий, облегавший Россию» (митрополит Макарий). Сообразно этому некоторые считают, что Максим Грек послужил первым звеном, соединяющим русскую «книжность» с западною научною школою (Пыпин). Символично, что это «звено» было прикреплено в темнице Волоколамского монастыря. Реально же – сомнительно, чтобы Максим Грек обладал европейским просвещением и мог быть проводником европейской науки и философии. Во время посещения им Италии Европа сама была лишь накануне своей новой науки. Если судить по его мнениям о еретиках, кончине мира и т.п., а также по тому, что в вопросах космологии для него авторитетом остается Козьма Индикоплов, то он не весьма возвышался над господствовавшими в Москве представлениями и над воззрениями судей, обвинявших его в «волшебных хитростях еллинских». Лишь нравственный уровень грека бесконечно возвышался над средним уровнем московского варварства, в котором господствовала, по злому выражению преосвященного Макария, «почти *совершенная* безнравственность».

Князь Курбский, первый наш «западник», хотел видеть в Максиме Греке своего учителя. Ученик вышел находчивее учителя, найдя для себя более удобное местопребывание – на западе «от земли божия», – откуда ему можно было безопасно поучать соотечественников. Непосредственным объектом своего поучения он избрал само царское место, но, по-видимому, его державный корреспондент лучше понимал, что соответствует духу московского народа. Царь, можно думать, воплощал в себе этот дух и прекрасно сознавал это. Люблинская уния должна была бы не только задеть патриотические и

религиозные чувства Курбского, но и доказать ему, что царь твердо стоял на почве нового царства. Ни интриги итальянско-византийских сватов, ни безответственные слова псковского инока не составляли еще новой идеологии, но творили уже легенду, которая превращалась в идеологию непосредственно на глазах Курбского. Факт завершавшегося образования государства идеологически запечатлелся принятием идеи *третьего Рима*, как официального мировоззрения уже ответственных руководителей царства. Венчание Ивана на царство и победа осифлян на Стоглавом соборе ставили точки над «i» государственной и церковной политики царя Ивана и митрополита Макария.

Нужна ли была для всего этого наука и философия? Нужно было то, что и было: *Четьи-Минеи* и *Степенная книга* митрополита Макария, с одной стороны, *Домострой* попа Сильвестра, с другой.

Кое за какими справками, правда, еще посылали на византийский Восток, но со времени Флорентийской унии доверие к нему было подорвано так основательно, что новое государство, желавшее теперь идти путем совершенно самобытным и самостоятельным, могло только бояться его знаний и содержания. Нужные же для собственного оформления схемы уже были им усвоены и осуществляемы.

Между тем не только на отдаленном, но и на ближайшем Западе совершалось культурное движение, которое могло быть серьезною угрозою для восточного варварства и которое этим последним должно было отражаться уже за собственный страх и собственными силами. Значительная часть исконной Руси, Литовская Русь, подпадала под политическое и культурное влияние латинского Запада. Старому Киеву с конца XVI века, после Люблинской, но в особенности со времени Брестской унии пришлось стать ареною ожесточенной борьбы с латинством и энергично отбивать его натиск на Восток. Киев мог, насколько мог, устоять в этой борьбе, лишь перенимая, по крайней мере, *формы* западного влияния. Возникшая в начале XVII века Киево-братская школа (1615), затем Могилянская коллегия (1631), копировала свою организацию с готовых образцов, но ставила перед собою задачи *научного* охранения своей традиции, *своего* мировоззрения. Впервые философия проникает к нам, хотя и в скромной, на Западе, отжитой роли служанки богословия Большего русский Восток в то время не мог бы вместить. Само возникновение наукообразного богословия уже должно считаться свежим веянием в душном тумане всеобщего невегласия.

Смуты и разруха междуцарствия отвлекли было Москву от положительного строительства. Но когда миновала болезнь и государство вернулось к органической жизни, его идеология осталась прежнею,

и психологически окрепшей, пустившей более глубокие корни в национальном сознании. Принципиальной почвы, однако, оно по-прежнему не имело, и по-прежнему казалось, что достаточно только оторваться окончательно от старой связи с греками, чтобы обнаружилось и восторжествовало свое, самобытное. Русский народ оставался благочестивым, но невежественным: «Таково невежество русского народа, – пишет иностранный свидетель и участник Смуты, – что не найдется и трети, которая знала бы Отче наш и Верую во единого. Можно сказать, что невежество народа есть мать его благочестия; он ненавидит науки и особенно язык латинский; не знает ни школ, ни университетов. Одни священники наставляют юношество чтению и письму, чем немногие, впрочем, занимаются» (Маржерет). Сами наставники для серьезной умственной работы также не имели ни школ, ни университетов.

Пришло время, однако, поставить благочестие под опасность. С недоверием и неохотою вызывала учеников киевской школы Москва, в своем темном невежестве надеявшаяся простым исправлением книг и обрядов обрести почву для государственного мировоззрения. Стало, во всяком случае, ясно, что для выполнения даже этой скромной цели своего доморощенного «наставления» было мало. Один за другим стали в Москве появляться киевские ученые иноки. «И это было весьма кстати, – констатирует историк русского просвещения (Пекарский), – для просвещения в России, но не вовремя для них лично. В ту пору невежество доходило там до того, что ни одной книги не могли напечатать, не наделав тьму ошибок, не повредив самого простого смысла текста, а в заключение не попросив смиренно отпущения ошибок. Но последнее было только на бумаге...»[1].

В сущности, Москве все еще предстояло сделать то, что должен был совершить Стоглавый собор: нужно было осуществить в порядке культуры то, что выполнялось лишь в порядке управления. Для этого нужно было отказаться от специфически восточной мысли, будто правительство может управлять всем, в том числе духовным творчеством. Уничтожить свою аристократию московскому правительству удалось, но выполнить за нее ее культурную миссию оно было, конечно, не в силах. Реформа все-таки была произведена. Она

---

[1] Существуют попытки смягчить впечатление, вызываемое необразованностью Московского государства. Так, академик *А.И. Соболевский* в интересной актовой речи *Образованность Московской Руси XV–XVII веков* считает, что «жалобы Геннадия, отцов Стоглавого собора и Посошкова должно принимать с большими ограничениями». Цит. по: *Соболевский А.И.* Образованность Московской Руси XV–XVII веков. Изд. 2. СПб., 1894. Но собственная «статистика» автора – если даже согласиться, что она методологически безупречна, – доказывает, что можно, пожалуй, говорить о некоторой относительной, «с ограничениями», *грамотности,* но тем меньше остается оснований говорить об *образованности* Москвы.

была произведена в *духе* того же Стоглавого собора. Зато нарушение *буквы* Стоглава вызвало раскол. Фатальным образом, однако, раскол претендовал и претендует на сохранение народной самобытности. Старообрядческие историки нашли за «буквою» живую идею об участии самого народа в церковной жизни. И на деле старообрядчество осуществило *свою* нравственную и *свою* духовную культуру, истинное значение которой не раскрылось и пропало для истории, потому что культура эта не была принята в государственные формы. А реформа Никона, если и носит на себе едва заметные блики западного влияния, все же, каково бы ни было ее государственное значение, в культурном отношении оставалась бесплодною. Ее культурно-просветительная деятельность сводилась силою вещей к борьбе с расколом.

XVII век в Западной Европе – век великих научных открытий, свободного движения философской мысли и широкого разлива всей культурной жизни. Последний не мог не докатиться и до Москвы – против ее собственной воли. Блестящее одиночество в Европе восточного варварства начинало быть препятствием для развития самой Европы. Со второй половины века западное влияние пробивается в Москву все глубже с каждым десятилетием, если не с каждым годом. В ночной московской тьме стали зажигаться грезы о свете и знании. Одних, как Котошихина, эти грезы выгоняли из Москвы на Запад, другие, подобно Ртищеву, пытались как-то воплотить эти грезы на месте, но, признанные «злотворцами», они жестоко платились за «рушение» веры православной. Уделом культурных усилий и тех и других одинаково было ничтожество. Народ русский охранял свое невежество за непроницаемой бронею и умел заставить молчать мечтателей. Государственные верхи все больше уходили от народа, и если не хотели уберечь своих, то зато и не могли уберечься от чужих. Окцидентированные греки, как братья Лихуды, и славяне, как Крижанич, или киевские выученики, как Симеон Полоцкий, были в Москве не случайными и сходного типа гостями, хотя принимали их здесь по-разному. Можно сказать даже, между ними и под их влиянием в Москве образовалось нечто вроде борьбы культурных мнений, как бы в результате которой получилось своеобразное их объединение в Спасском монастыре за Иконным рядом.

В Славяно-греко-латинскую академию, действительно, выливаются вместе и училище добродетельного Ртищева, куда он из Киева призвал «иноков изящных в учении грамматики словенской и греческой, даже до риторики и философии», и педагогическая пропаганда ораций схоластического Симеона Полоцкого, требовавшего от царя «взыскати премудрости», и от начала до конца враждебная латинству деловитость первых заправил академии, кефалонийских бра-

тьев. Как бы ни оценивать преподавательскую деятельность их в свете науки, факт организации первого в Великой России учреждения, откуда могло бы произрасти научное просвещение страны, мог бы открыть в истории этой страны новую эпоху. Если этого не случилось, то, вероятно, потому, что все же это учреждение было для Москвы «привозным» и могло интересовать только верхи, заправлявшие государственною и церковною жизнью народа. Оно не выросло из потребностей, сознанных нацией в целом.

Академия примиряла славянство, эллинство и латинство в обезличенной, давно умершей и высохшей схоластике. Пока во главе академии стояли Лихуды и их ближайшие, уже из русских, ученики (Феодор Поликарпов и Николай Семенов), в ней преобладали тенденции византийско-схоластические; академия и называлась Эллино-греческою (sic!) школою. Но лишь она перешла в новое ведение (Палладия Роговского), она повлеклась к западному просвещению в его латинско-схоластической форме; тут и именоваться она стала Латинскою или Славяно-латинскою, и только к концу века она оформилась как академия Славяно-греко-латинская. Новое царствование в новом веке, сперва по безразличию к этому делу, а затем по сочувствию, благоприятствовало повороту в сторону «латинства». Что касается отношения к новому источнику просвещения самого народа, то народ московский по своему культурному сознанию едва ли стоял теперь выше того уровня, на котором он был за сто лет до этого, когда он разрушал первую московскую типографию, открытую при Грозном, спустя сто лет по изобретении книгопечатания. Народ просто молчал – может быть, потому, что ему нечего было сказать, ибо, выделив в раскол наименее равнодушных, он в своей массе стал более равнодушным, а может быть, и потому, что в Москве научились заставлять его молчать. Важнее всего, что пришел Великий Петр и заставил замолчать и народ, и остатки знати. Вместе с ним началась действительно новая эпоха.

К южному источнику культурных веяний присоединен был Петром источник северный. Если там дуло латинством и средневековым католицизмом, то с севера пахнуло реформаторством и новою Европою. Сквозной ветер должен был освежить невежественный покой России, прежде чем можно было приступить к какой бы то ни было культурной работе. Киев оказал Петру безмерную поддержку. По пути, проложенному Симеоном Полоцким и Дмитрием Ростовским, пошли вперед такие ученики киевской школы, как Стефан Яворский, Гавриил Бужинский, Феофан Прокопович. По доброй их воле или против воли Петр заставил всех действовать, как ему нужно было. Московская академия продолжала выполнять свое назначение в новом духе, но только до поры до времени, и в сужи-

вавшихся пределах она оставалась источником образования деятелей культуры, церковной и светской вместе. Задачи последней Петром сознавались как задачи независимые, и приходилось думать о новых средствах их разрешения. Ясно одно, что роль духовенства как источника просвещения, как интеллигенции русского народа кончилась. Интеллигенцией русскою с Петра становится правительство и остается в этой роли больше ста лет. «Власть архиерейская» должна была подчиниться «власти царской» и стать ее покорным органом. Устарел прежний, выдающий авторов своим стилем принцип: «Господь Бог всесильный, когда небо и землю сотворил, тогда двум светилам, солнцу и месяцу, светить повелел, и через них показал нам власть архиерейскую и царскую. Архиерейская власть сияет днем; власть эта над душами. Царская власть в вещах мира сего». Новый принцип требовал нового стиля, краткого, властного. Речевитие заменялось приказанием. «Власть архиерейская», говорили теперь, должна подчиниться, ибо она «не есть иное государство». Перед духовенством встали новые задачи образования. Однако в одном, по крайней мере, тенденции светской образованности все же сошлись с тенденциями новой духовной образованности: с византизмом было кончено и по форме и по содержанию. Зато положительно – спор вроде того, что имел место между Стефаном Яворским и Феофаном Прокоповичем, не вызывал теперь общего интереса и не имел ни государственного, ни решающего практического значения. Возникала специальная богословская наука, интересная для немногих.

Россия вошла в семью европейскую. Но вошла как сирота. Константинополь был ей крестным отцом, родного не было. В хвастливом наименовании себя *третьим Римом* она подчеркивала свое безотчество, но не сознавала его. Она стала христианскою, но без античной традиции и без исторического культуропреемства. Балканские горы не дали излиться истокам древней европейской культуры на русские равнины. Тем не менее в наше время произносятся слова, будто Россия более непосредственно, чем Запад, восприяла античную культуру, так как-де она почерпала ее прямо из Греции. Если бы это было так, то пришлось бы признать, что Россия эту культуру безжалостно загубила. Россия *могла* взять античную культуру прямо из Греции, но этого *не сделала*.

Варварский Запад принял христианство на языке античном и сохранил его надолго. С самого начала его истории, благодаря знанию латинского языка, по крайней мере в более образованных слоях духовенства и знати, античная культура была открытою книгою для западного человека. Каждый для себя в минуты утомления новою христианскою культурою мог отдохнуть на творчестве античных

предков и в минуты сомнения в ценности новой культуры мог спасти себя от отчаяния в ценности всей культуры, обратившись непосредственно к внесомненному первоисточнику. И когда настала пора всеобщего утомления, сомнения и разочарованности, всеобщее обращение к языческим предкам *возродило* Европу.

Совсем не то было у нас. Нас крестили по-гречески, но язык нам дали болгарский. Что мог принести с собой язык народа, лишенного культурных традиций, литературы, истории? Солунские братья сыграли для России фатальную роль... И что могло бы быть, если бы, как Запад на латинском, мы усвоили христианство на греческом языке? Византия не устояла под напором дикого Востока и отнесла свои наследственные действительные сокровища туда же, на Запад, а нам отдала лишь собственного производства суррогаты, придуманные в эпоху ее морального и интеллектуального вырождения. Мы, напротив, выдержали натиск монголов, и какое у нас могло бы быть Возрождение, если бы наша интеллигенция московского периода так же знала греческий, как Запад – латинский язык, если бы наши московские и киевские предки читали хотя бы то, что христианство не успело спрятать и уничтожить из наследия Платона, Фукидида и Софокла... Вместо того открывший собою наш московский «Ренессанс» первым провозглашением идеи третьего Рима старец Елизарова монастыря похвалялся: «Аз – сельский человек, учился буквам, а еллинских борзостей не текох, а риторских астроном не читах, ни с мудрыми философы в беседе не бывал, – учюся книгам благодатного закона, аще бы мощно моя грешная душа очистити от греха». Это – просвещенный представитель века, в нем уничижение паче гордости. А современная ему непритязательная приходская паства формулировала просветительные итоги восточного православия прямее и общее: *«земля, господин, такова: не можем найти, кто бы горазд был грамоте»*. Это вполне соответствует восточному идеалу, как показывает аргументация, развитая по поводу того, что в «стране, глаголемой казацкая земля, суть неции, иже в Риме и Польше от латинов научени», и отправленная в Москву со священного Востока в конце XVII века (1686): «довольна бо есть православная вера ко спасению и не подобает верным прельщатися чрез философию и суетную прелесть» (иерусалимский патриарх Досифей).

Патриарх боялся соблазна западной «прелести», но не догадывался противопоставить ей дух живой веры в ее действительном источнике. Он не догадывался, хотя бы с опозданием, присоветовать Руси обратиться к языку живого церковного предания и святоотеческих писаний. Он не понимал, что русская мысль, оторвавшись от источника, беспомощно барахталась в буквенных сетях «болгарского» пе-

Действительная ересь укреплялась на окраинах Ивангорода, и аккуратно-трудолюбивый быт немецкого мещанства пускал прочные корни на девственной почве ленивого восточного варварства. Время от времени хозяева, забыв долг гостеприимства, громили гостей, но мало-помалу конвертировали изречение собственной мудрости: кого люблю, того бью, и стали кое-чему у битого учиться. Напрасно, препровожденный ласковым царем в азиатскую Россию, проповедывал самобытное рождение России утопический Крижанич: из Тобольска в Москву было плохо слышно – и к лучшему, потому что иногда он хватал через край. Не только против новшеств политических и вероисповедных он восставал: «Греки научили нас некогда православной вере; немцы нам проповедуют нечестивые и душепагубные ереси. Разум убеждает: грекам быть весьма благодарными, а немцев избегать и ненавидеть их, как дьяволов и драконов». И не только «телесная распущенность» и изнеженный быт иностранцев его отталкивают: дома, мол, их располагают к изнеженности, ибо содержатся в такой чистоте, что гостю и плюнуть на пол нельзя, чтобы служанка тотчас не подтерла, – «не будем подражать чересчур заботливой и не жалеющей труда чистоплотности немцев». Он восстает, не жалея также труда, и против западной науки: «Немцы стараются нас увлечь в свою школу. Они навязывают нам под видом наук дьявольские кудесничества, астрологию, алхимию, магию. Они советуют свободные, т.е. философские, знания выбросить на общее употребление и сделать доступными каждому мужику. Греки осуждают всякое знание, всякую науку и предлагают нам невежество. А разум убеждает, чтобы дьявольских кудесничеств мы избегали точно так же, как самого дьявола, и признали, что невежество не может произвести ничего хорошего; чтобы к философским наукам мы относились не так стремительно и свободно, как относятся к ним немцы, но чтобы изучали их с тою умеренностью, с какою их изучали и преподавали святые отцы. Ибо святые отцы умеренно излагали и восхваляли философские науки, и потому никто не может отвергнуть философию, чтобы вместе с тем не отвергнуть и отцов святых. Но как всякое почти добро, если будет излишне, обращается во зло, так и философия, если будет общим достоянием целого народа, приносит с собою много вопросов и волнений и многих отвлекает от труда к праздности, как мы это видели у немцев. <...> Нельзя и философию делать доступною народу, но только благородному сословию и немногим из простолюдинов, специально для того назначенным, сколько их потребуется для государственной службы. Иначе – достойнейшая вещь профанируется и пошлеет: би-

сер мечется перед свиньями»[2]. Что сказали бы на это действительные, не дегенерировавшие греки, об этом Крижанич, вероятно, не думал. Сам он – слишком под влиянием их ориентированных потомков и восточно-православной премудрости. Едва ли бы Россия стала европейскою и возглавила собою славянство, как хотелось Крижаничу, если бы послушалась благонамеренного «разума» Крижанича.

Начавшаяся при Петре европеизация России сказывается в сфере образованности прежде всего тем, что просочившееся уже к нам богословское знание отводится в надлежащее ему русло. Государство, как такое, обращается к науке европейской, светской. Нет ничего при этом удивительного, что сам Петр и его ближайшие помощники ценят науку только по ее утилитарному значению, – таково свойство ума малокультурного. Невежество поражается практическими успехами знания; полуобразованность восхваляет науку за ее практические достижения и пропагандирует ее как слугу жизни и человека. Но наука имеет свои собственные жизненные силы и свои имманентные законы развития. Служение науки человеку, после магии оккультных сил колдовства, алхимии и астрологии, нагляднее всего обнаруживается в опытном и математическом познании *природы*, с одной стороны, и в систематическом познании человека и его общественных отношений, с другой стороны. Вторая стадия в культуре науки ведет к более углубленному пониманию названных отношений через изучение *истории* человека в его быте, нравах, творчестве. Еще позже зарождается незаинтересованный интерес к силам, движущим человека, к его душе, мировоззрению, идеям, к его, наконец, сознанию, словом, философский интерес в очищенном, не практическом смысле. Магическое понимание науки здесь путем длинной метаморфозы перешло в *эротическое*. Поднявшееся до этой ступени культурное сознание задается уже критическим вопросом, что пользы в самой пользе, и открывает более широкие перспективы жизни, самое жизнь видит шире и выше того, «что человек ест», любит науку за бескорыстную радость творчества. В философии высокое культурное сознание находит самого себя, довлеет себе и в практических приложениях не нуждается, ибо все «приложение» философии – ее вольное бытие.

---

[2] Ср.: *Вальденберг В.* Государственные идеи Крижанича. СПб., 1912. С. 268 и сл. В названном исследовании целая глава (II) посвящена изложению «философии» Крижанича. Из изложения видно, что у Крижанича больше *о философии*, чем *самой философии*. В общем, однако, можно сказать, что его мировоззрение соединяет аристотелевскую схоластику с библейским провиденциализмом. Последняя черта, как то и отмечает автор исследования, приводит Крижанича в соприкосновение со старцем Филофеем (С. 57 и сл.).

ревода. При общем невежестве его доступность с течением времени не росла, а уменьшалась. Но и в самых пределах доступности – как он мог служить на пользу духа и веры? Его жалкий объем исчерпывался и тогда нередко пополнялся «писанием», которое признавалось *божественным*, потому что было освящено языком, но которое в действительности было подлогом под «боговдохновенность» и даже иногда пародией. Невежество дорожило им как подлинной ценностью и запутывалось, дрожа над каждою буквою и каждым знаком, в безнадежном буквализме. Восточный патриарх не предвидел, что истинная опасность – в соблазне, для первого сколько-нибудь свободного ума, подвергнуть сомнению неизменность и неприкосновенность йоты. Если бы он все это видел и понимал, он, может быть, ужаснулся бы перед судьбою народа, Ренессанс которого должен был свестись к грамматическому исправлению отравившей его буквы другою, столь же ему чужеродною буквою. Само *слово* для Руси так и не стало плотью.

В общем итоге московской истории получилось, что всю культуру, а потому и философию и науку России не пришлось почерпать из эллинских и римских источников. *Творение* же в истории, как и в природе, бывает только один раз. Поэтому, когда созрело время для рождения русской культуры, пришлось русскому народу отсутствовавшее у него *слово* заимствовать у тех, кто от предков не отрекался, соблазна их не страшился и буквою не прикрывал своей духовной наготы. Еще раз чужой язык стал посредником между источником духа и русскою душою. Россия начала свою культуру с немецких переводов. И это есть новая Россия – Россия Петра – вторая Россия.

В начале XVIII века «Europäische Fama» писала: «Из европейцев, к которым медленнее прочих прививается просвещение, татары и русские находились в самом лучшем положении. Первые и доныне остаются еще в неописанном невежестве, напротив, последние постоянно преобразовывают себя по образцу немцев и при помощи несравненных учреждений ныне царствующего государя начинают смотреть не одним, но обоими глазами» (цит. у Пекарского).

Этим констатировалось, как совершённое, то, что предвиделось некоторыми еще в средине XVII века. Сравнительно медленно латинство овладевало западною окраиною России, Литовскою Русью. Обходным путем, через Киев, оно стало, наконец, просачиваться в Москву, пока не схватилось в ожесточенной схватке с восточною ортодоксией в самом Кремле. Не самобытное славянство победило, а тот tertius gaudens, который под шумок конфессиональных и обрядовых споров прямо проник к царскому двору с полезным товаром в одной руке и с полезным знанием в другой.

Отдельные умы в своем индивидуальном развитии могут раньше или позже дойти до этой последней стадии культурного сознания, но для общественного осознания к ней лежит многовековый путь. Русское общественное сознание до сих пор остается полуобразованным. Но у него уже есть история, и те предварительные стадии им последовательно пройдены. История нашей науки началась с Петра, но протекала в *потемках* общественного философского сознания. Лишь к концу второго века после Петра стало светать, отдельные и одинокие вершины зарделись золотым светом, умы стали просыпаться и разбрелись для дневной работы. В этом – *история русской философии*. Философское сознание как общественное сознание, философская культура, сама чистая философия как чистое знание и свободное искусство в России – дело будущего.

II

Оглянемся на ближайшие условия, при которых прозябала философия в потемках русского невегласия.

Паисий Лигарид, прибывший в Москву при царе Алексее (1660), имел случай высказать такое мнение: «Искал я корня сего духовного недуга, поразившего ныне Христоименитое царство Русское, и старался открыть, откуда бы могло произойти такое наводнение ересей, на общую нашу пагубу, – и, наконец, придумал и нашел, что все зло произошло от двух причин: от того, что нет народных училищ и библиотек. Если бы меня спросили – какие столпы церкви и государства? Я бы отвечал: во-первых, училища, во-вторых, училища и, в-третьих, училища». И он обращается к царю с убеждением: «Ты убо, о пресветлый царь, подражай Феодосиям, Юстинианам и созижди зде училища ради остроумных младенец, к учению трех язык коренных, наипаче: греческого, латинского и словенского...».

В ту пору источник крамолы видели в иноверье и расколе, и когда, наконец, высшее училище было открыто, ему были предоставлены все средства для искоренения ересей. Ему была предоставлена монополия на обучение – заводившие без разрешения Академии домашних учителей языков подвергались конфискации имущества. Ему было вменено в обязанность наблюдать за образом мысли и жизни и своих, и иноверцев, обращение коих в православие поощрялось угрозами ссылки в Сибирь и костра: «без всякого милосердия да сожжется». По словам историка (Соловьева), это было не училище, но «страшный инквизиционный трибунал» – ибо как тогда «наблюдали», показывает процесс последователей Якова Беме (Кульмана и Нордермана), которых изжарили в Москве (через два года по

выходе в свет *Principia* Ньютона и за год до *Опыта* Локка[3]). Наконец, училищу дано было право преподавать – даже Аристотеля, но только «согласно с религией и православием».

Образовательные задачи Славяно-греко-латинской академии таким образом упрощались до крайности. Но при Петре эти задачи потеряли всякую остроту и всякий смысл. Не случайно, что академия уже в конце XVII века падает, учителя не справляются со своим делом и предпочитают своей деятельности занятие «справщиков» в типографии. Для государства нужны были новые школы, и не с отрицательными только задачами, нужны были положительные столпы и опоры. Цифирные, навигацкие, артиллерийские, инженерные школы Петра[4] были призваны к этой роли и удовлетворяли до некоторой степени нужды государства. С другой стороны, по непосредственному распоряжению Петра появляется ряд научных переводов по вопросам самой государственной практики как такой. Переводятся и отчасти печатаются книги из области наук юридических и политических. Возникают частные библиотеки (например, гр. Матвеева, Брюса, кн. Голицына), содержащие иностранные книги по всем отраслям знания, в том числе и по философии. Но все же школы при Петре создаются только профессиональные. Общее образование по-прежнему могли давать Киевская и Московская академии, а нужды науки ничем удовлетворены быть не могли. Некультурное отношение к науке правительства порождало такое же к ней отношение и со стороны общества. Как подчеркивает историк нашей Академии наук и самой науки при Петре (Пекарский), подчинение просвещения целям государства заключало в себе нечто непрочное и случайное, *неблагоприятное* для развития науки в России, так как оно порождало капризный произвол и поверхностность, из которых вытекало легкомысленное и неуважительное отношение к науке, наконец, просто равнодушие к ее успехам, если только она не имела тотчас понятного применения на деле.

Первое положительное влияние самой науки западной выразилось у нас в учреждении Академии наук. Петр велел: «сделать академию». Но так как ни средних школ, ни университетов не было, или, как сказано в указе об основании Академии, «прямых школ, гимназиев и семинариев нет, в которых бы молодые люди началам обучаться, и потом, выше градусы наук восприять, и угодными себя учинить могли», то Петр задумал, учреждая Академию, сразу бить по трем

---

[3] В то время как христианский Запад сжигал уже только ведьм. Англичане свою последнюю ведьму сожгли в 1716 г. (законы против ведьм отменены в 1736 г.), а немцы – в 1749 году, когда Канту было 25 лет.

[4] См.: гр. *Толстой Д.А.* Взгляд на учебную часть в России в XVIII столетии до 1782 года // Сборник Отделения русского языка и словесности. Т. XXXIII. № 4. СПб., 1885.

целям и открыть при ней, как высшем ученом учреждении, также высшее и среднее учебные заведения, чтобы «таким бы образом одно здание, с малыми убытками, тое же бы с великою пользою чинило, что в других государствах три разныя собрания чинят».

Величайшие немецкие философы того времени, Лейбниц и Вольф, способствовали предприятию Петра. Лейбниц внушил идею и план. Смерть Петра помешала убедить Вольфа переехать во вновь учреждаемую Академию. Но Вольф участвовал в ее создании и рекомендацией немецких ученых, и подготовкой посланных к нему русских студентов. Непосредственно из его школы вышел Ломоносов – первый русский ученый в европейском смысле, хотя в отличие от европейских ученых и не создавший *своей школы*.

Науке и Академии Петр хотел предоставить большую свободу и большие права, ибо «науки никакого принуждения и насилия терпеть не могут, любяще свободу»[5]. Однако не только права и свобода, самое существование Академии было обеспечено плохо. Уже при открытии Академии план Петра осуществляется не полностью. В историческом («третьем») классе, который должен был включать в себя, между прочим, также логику, метафизику, мораль и политику, «философским образом учимую»[6], представители последних не удержались[7]. Лишь физико-математические науки были сразу представлены хорошо.

В 1725 году в Академию были приглашены: на кафедру математики Герман, Даниил Бернулли, Гольдбах, для химии Бюргер, для физики Бильфингер, начавший академическую деятельность логикою и метафизикою, для механики Николай Бернулли, для анатомии и зоологии Дювернуа, по кафедре греческих и римских древностей Байер, для логики и метафизики Мартини, принявший сперва кафедру физики, на кафедру красноречия и церковной истории Коль, на кафедру правоведения Бекенштейн. В 1726 году прибыли два астронома Делиль и на кафедру механики и оптики Дейтман. Еще до открытия Академии в Петербург прибыл Буксбаум. Наименее удачен был выбор именно Мартини[8]. – Бюргер умер в 1726 г., Коль и Мартини были уволены в 1727 и 1728 годах, а

---

[5] *Регламент* 1725 г. § 4.

[6] *Там же*. § 11.

[7] Как видно из *Протоколов Заседаний конференции Императорской Академии Наук с 1725–1803 гг.* (См.: Т. I. 1725–1743. СПб., 1897), с ноября 1725 г. и по март 1727 г. Grossius и Martinus прочли – первый 6 докладов на 4 темы морального содержания, второй 5 докладов на три темы логического и одну тему метафизического содержания (de principis indiscernibilium Leibnitiano).

[8] См.: гр. *Толстой Д.А.* Академический университет в XVIII столетии по рукописным документам Архива Академии Наук // Сборник Отделения русского языка и словесности. Т. XXXVIII. № 6. СПб., 1885.

в 1729 и 1731 – Буксбаум и Грос. В 1731 же году уехали Герман и Бильфингер, а в 1733 – Даниил Бернулли. В 1737 был уволен Байер. Ученый уровень Академии к этому времени сильно понизился; новые академики уже не стояли на высоте первых, за исключением знаменитого Леонарда Эйлера, назначенного в 1737 году адъюнктом высшей математики (по рекомендации Дан. Бернулли), в 1731 г. занявшего кафедру физики, на место Бильфингера, а в 1733, после отъезда Бернулли, кафедру высшей математики[9].

Имена Эйлера и братьев Бернулли уже были достаточной гарантией того, что наука была отдана в руки истинных ученых, вдохновлявшихся знанием, а не службою людям. Не так смотрела на дело среда и не того ждала. Духовенство, отставленное от роли интеллигенции, которую оно играло в московском государстве, ревнительно принялось доказывать свою отвергнутую компетентность, взяв на себя миссию охранения доброй нравственности и экономной государственности. В век солдатских переворотов, цариц и фаворитов, в век выскочек, опьяненных властью и самодурством, это было почином своевременным. Особенного бесстыдства достигло охранительство в царение Елисаветы Петровны. Цензура невегласов одинаково простиралась и на науки естественные, и на науки исторические. «Припадая к стопам», Синод молил императрицу воспретить распространение идей, «ведущих к натурализму и безбожию». Гуманитарные науки были еще раньше (1734 г.) исчерпывающим образом оценены Синодом в его резолюции на просьбу Академии о разрешении издавать отечественные летописи и хронографы: «рассуждено было, что в академии затевают истории печатать, в чем бумагу и прочий кошт терять будут напрасно, понеже в оных книгах писаны лжи явственныя».

К этому нужно присоединить еще и другие обстоятельства, мало благоприятные для свободной науки. С одной стороны, грубое бюрократическое управление Академией, не регламентированное, однако, никаким уставом. Устав Академия получила лишь в 1747 году. Но только с 1766 года (директорство гр. В.Г. Орлова) Академия начинает жить сравнительно более свободною и самостоятельною жизнью, а сколько-нибудь нормальный, западноевропейский порядок в ней утвердился лишь в начале нового века (устав 1803 г.). С другой стороны, Академия страдала от отнюдь не научных ссор и разлада внутри. С охранением веры сплелось охранение национальности. Сам Ломоносов, вводивший в университетский регла-

---

[9] *Там же*. С. 10–11.

мент требование: «духовенству к учениям правду физическую для пользы и просвещения показующим не привязываться, а особливо не ругать наук в проповедях», в националистическом увлечении не всегда сдерживался соображениями независимости науки. Завещанная Петром свобода науки оставалась такою же непонятностью, как и сама наука.

Вследствие всей совокупности и внешних и внутренних условий жизни Академии, словесно-исторические науки испытали в ней особо превратную судьбу. Они то исключались вовсе из «классов» Академии, то опять вводились, но замирали под давлением ненаучных обстоятельств. Не сразу они заняли подобающее им место. Но все же заняли, и лишь для философии ничего не было сделано. Правда, в XVIII веке, пока при Академии существовали университетские курсы, там преподавалась какая-то философия, но устав 1747 года настоятельно требовал от профессоров философии, чтобы они не учили ничему противному православной вере, добронравию и форме правительства. Профессоры должны были представлять в канцелярию конспекты своих лекций для суждения о том, не уклоняются ли они от ученья православной веры и не сомневаются ли они в славном состоянии государства[10].

Только учреждение Московского университета ввело философию в постоянный состав высшего преподавания. Однако и здесь ее влияние на общественное сознание оказывалось ничтожным, потому что проходившие через университет единицы в подавляющем большинстве смотрели на прохождение ими курса как на тяжкую повинность, затем лишь открывавшую доступ к приятным и прибыльным государственным и военным должностям. Университет был открыт не для науки. Не без гордости панегирический историк Московского университета подводил итог столетнему его существованию: «Он обречен был с самого начала на обучение молодых людей и на приготовление их к службе государственной по всем ее отраслям. Вся история его есть история постоянного, полезного и верного служения этой государственной цели» (Шевырев).

Более действительным средством – так как оно простиралось на более широкий круг – для философского воспитания общественного сознания могла бы быть книга. Неразработанность русского литературного языка, отсутствие научно подготовленных людей, отсутствие научной терминологии, невежество читателя, не понимавшего, зачем ему данная книга, и не знавшего,

---

[10] Об отсутствии при академическом университете действительных занятий вообще см.: *гр. Толстой Д.А.* Взгляд на учебную часть в России в XVIII столетии до 1782 года // Сборник Отделения русского языка и словесности. Т. XXXIII. № 4. СПб., 1885. С. 8–13.

какая книга ему нужна, – все это стояло на пути этому средству духовного просветления России. Русская художественная литература героически боролась с кирилло-мефодиевским наследием в языке, и когда воссиял Пушкин, болгарский туман рассеялся навсегда. Хуже дело обстояло в науке. За отсутствием своего языка долго еще пришлось пользоваться языками чужими, а переводная литература тем медленнее переходила к настоящему русскому языку, что значительную часть работников для нее поставляла духовная школа с ее понятной склонностью к пользованию языком церковного обихода. Петр усердно поощрял к переводческой деятельности; Академия могла только поощрять усердие самих переводчиков. Сперва «Российское собрание» (учрежденное бароном Корфом), превратившееся, по словам митрополита Евгения, в «переводческий департамент», с трудолюбивым Тредиаковским, затем (при Екатерине – 1768 г.) «собственная шкатулка» императрицы, вдохновлявшая, однако, не столько переводчиков, сколько директоров Академии, руководивших «комиссией для переводов», и наконец (с 1783 г.) «Императорская Российская академия» (в 1841 г. присоединенная к Академии наук, как «Отделение русского языка и словесности»[11]) – все эти учреждения до конца века успели выпустить огромное количество переводов. Но все делалось без смысла и без толка. Сперва выпускался всякий хлам, долженствовавший знакомить со «светскостью», а затем с каторжным усердием переводили чуть ли не всех подряд классиков. Трудно припомнить сколько-нибудь известного греческого или римского автора, имя которого не стояло бы в списках переведенных или заказанных к переводу книг[12]. Но кому, кроме переводчиков, это было на пользу? Отпечатанные экземпляры кучами валялись в типографии и на складах, сбывались под макулатуру или сжигались. Читателя не было. Но – что, может быть, было еще важнее – *языка не было*. В.Н. Карпов, переводчик Платона в XIX веке, сам в своем переводе не освободившийся от высокого «словено-российского» стиля, в оправдание того, что переводчики Платона в XVIII веке (Пахомов и Сидоровский) выражались «слишком педантски, без нужды облекая мысль философа в славянские формы», и яснее видели и выдерживали «значение слов, нежели мысли», – справедливо задается вопросом: «с тогдашним русским языком мож-

---

[11] Об обстоятельствах, при которых произошло присоединение, см.: *Сухомлинов М.И.* История Российской Академии. Вып. VIII. 1887. С. 361–362, 489–492.

[12] См. эти списки: *Сухомлинов М.И.* История Российской Академии. Вып. I. СПб., 1874. С. 346–351.

но ли было сделать что-нибудь удачнее?»[13]. В этом, думается мне, вся суть. Россия не вышла еще из того состояния, когда у народа нет своего литературного языка.

Высшие сферы, однако, во второй половине века нашли для себя язык. В XVII веке спорили о пользе и безопасности языков греческого и латинского. Этот спор не был спором о двух культурах, а о двух богословских направлениях – «пришел, – говорит русский историк, – правитель, который на исторический вопрос, которому из обоих языков господствовать в политическом развитии русского общества, отвечал: ни тому, ни другому, – и заговорил по-немецки и по-голландски» (Ключевский). С тех пор у нас установилось «немецкое влияние». Оно затушевывалось в моменты националистического подъема, хотя как-то таинственно самый национализм русский бывал окрашен в черно-бело-красные цвета, и оно кричало о себе в моменты индифферентизма или торжества интернационализма – и на чистом немецком, и на испорченном немецком.

Как известно, во второй половине XVIII века немцы трудолюбиво подражали французам во всем, что касается светскости и просвещения. Мы стали также подражать французам – французы на языке русского народа стали также «немцами». У Фридриха его французские друзья бражничали и ночевали, мы были скромнее – у нас на троне была царица, – но в переписке с французскими «философами» и мы состояли. Правительство выполняло взятую на себя роль интеллигенции и «просвещало». Получалось то, что должно было получиться. «Просвещением» забаррикадировали себя от серьезной науки и от философии. Получился Радищев – прототип той оппозиционной интеллигенции, которая сменила в русской истории интеллигенцию правительственную. Как будто для крайнего контраста Ломоносову создала его история и тем дала прообраз будущего взаимоотношения науки и «интеллигенции». Один поехал в Европу, учился, чему нужно было, вернулся и стал учить тому, что никому не нужно было, и только к 200-летнему юбилею его потомки догадались, кто у нас «собственный Невтон». Другой тоже ездил в Европу, научился тому, чему не учили, и не научился тому, чему учили, – через

---

[13] До какого отчаяния доводил в XVIII веке наших переводчиков «недостаток слов в изображении терминов», свидетельствует, например, такое заявление: «Сей недостаток так было меня тронул, что я начатый уже труд мой рассудил оставить; однако потом, следуя других совету, что лучше хотя малым чем отечество пользовать, нежели ничем, предприял оный совершенно кончить». Цит. по: *Основания умственной и нравоучительной философии обще с сокращенною историею философическою*, сочиненные Иоанном Готтлобом Гейнекцием <...> с латинского языка на российский переведенные. Печатаны при Императорском Московском Университете в 1766 году. См.: *Предисловие к благосклонному читателю*, ad fin.

полтораста лет благодарное потомство признало в нем «первого русского революционера».

В XIX век, таким образом, мы вступили все в том же состоянии всеобщего невегласия. Правительственная интеллигенция, как бы в искупление греха цареубийства, наложила на себя либеральную епитимию. «Молодые люди» снова угонялись «за границу» учиться. Едва успев научиться и никого не успев научить, они подпали под бичи отечественного просвещения. Но уже зачиналось что-то новое. Европа стремилась проникнуть на восток путями, сверху нерегулируемыми. Безопасность государства требовала закрытия всех путей. Спешно сооружались шлагбаумы, и к охранению дорог была призвана вновь «вера». Мерещился в одеянии еллинской мудрости бес. Философия была объявлена врагом человеческого рода, чертом, источником всяческой крамолы. «Служить людям» она могла только через посредство исключительно осененных христианскою благодатью; в руках непосвященного она оставалась в своем исконном естестве исчадия адова. Когда «молодых людей» еще только отправляли за границу, начальство предупреждало в своей инструкции (1808 г.) об особой зловредности философии, ибо она вела к «опасности быть рассказчиком пустых умствований или бессмысленным распространителем мистических заблуждений». Осмысленное распространение глупостей вскоре затем было признано делом, государству полезным. Обретшие мистическую истину могли поучать самого Господа Бога и с пользою просвещали русский придел в Его Церкви.

Начало века ознаменовалось открытием новых университетов. Их устав (1804) прямо привлекал дворянских детей обещанием чинов. Так же оценивало значение университета и само дворянство – просвещенный слой нации. Как и за сто лет перед этим, на науку смотрели с точки зрения утилитарной. Роммель, немецкий историк, пробывший несколько лет в Харьковском университете, пишет в своих *Воспоминаниях*: «Почти вся молодежь смотрела на занятия как на ступень к высшим чинам по службе; <...> классные чины прокладывали дорогу к высшим офицерским местам, особенно в военное время. <...> Везде выказывалось преобладающее стремление русских к практическим наукам, в особенности к математике, в которой они указывали изумительные успехи. Зато понимание высшей философии и филологии было почти недоступно им»[14]. Таких наблюдений можно было бы назвать немало. Они делались приглашенными на кафедры иностранцами, они делались и более просвещенными оте-

---

[14] Пять лет из истории Харьковского Университета. Воспоминания *проф. Роммеля* о своем времени, о Харькове и Харьковском Университете (1785–1815). Харьков, 1868.

чественными наблюдателями, например, Карамзиным: «У нас нет охотников для высших наук. Дворяне служат, а купцы желают знать существенно арифметику или языки иностранные для выгоды своей торговли», или например, митрополитом Евгением: «Открытые университеты едва дышат о сию пору. Ни учить, ни учиться некому... Науки мысленные у нас еще не в моде».

Правительство, со своей стороны, делало все возможное, чтобы не допустить распространения такой моды. На основании изучения русского просвещения в XVIII столетии гр. Дм. Толстой сделал такое обобщение: «Утилитарность, практическая непосредственная применимость учения для государственных потребностей, составлявшие сущность всех начинаний *Петра* по учебной части, продолжали и после него руководствовать правительством». Обобщение – многознаменательное. Оно сделано тем, кто сам, руководя русским просвещением, держался той же утилитаристической традиции. Толстой был в России единственный *радикальный* министр народного просвещения, но и он был всецело утилитарен. И не кто иной, как он погубил в России идею действительного образования «практическим непосредственным применением»[15]. Имея это в виду, его собственное обобщение приходится распространить, а затем и дополнить: распространить на всю русскую историю и дополнить фактом, что не только все правительства и всегда в России смотрели и смотрят на образование с утилитарной точки зрения, но в подавляющем большинстве случаев так же смотрело и смотрит само русское общество.

Возвращаясь к эпохе Александра, мы видим, что в то время как «науки мысленныя» не были в моде, парадоксы какого-нибудь гр. де Местра принимались за чистую монету государственной мудрости, и у нас серьезно помышляли об исключении всего того из преподавания, чего нельзя было основать на Библии. Профессора, и в особенности профессора философии, подвергались самой глупой цензуре, и их жалкое преподавание должно было протекать в атмосфере доносов, преследований и нелепых указаний на истинное направление, которого они должны держаться. Среди немцев, приглашенных для преподавания философии, были профессора, склонные к кантианству, но что и как они могли излагать, когда у руководителей просвещением страны влияние имели такие суждения, как, например, суждение архиепископа Феофилакта (способствовавшего удалению Фесслера), который утверждал,

---

[15] Здесь не место входить в *педагогическую* критику толстовской реформы, коренная ошибка которой состояла в том, что она хотела сделать классическое образование, доступное лишь для более способных, *общим*.

что философия Канта заключает в себе двоякую цель: «ниспровержение христианства и замещение оного не деизмом, а совершенным безбожием». Кого могло утешить или чему могло помочь, что этот обличитель обличался другим (митрополитом Филаретом) в «пантеизме и натурализме»?

Полнее всего, пожалуй, характеризовал условия, в которые попала у нас философия и наука в начале века, умный и образованный С.С. Уваров, впоследствии граф, министр народного просвещения при Николае Павловиче и попечитель петербургского округа при Александре. Человек, хорошо осведомленный по обязанности службы, – вот что он писал в письме к барону Штейну (ноябрь 1813): «Состояние умов теперь таково, что путаница мыслей не имеет пределов. Одни хотят просвещения безопасного, т.е. огня, который бы не жег; другие (а их всего больше) кидают в одну кучу Наполеона и Монтескье, французские армии и книги, Моро и Розенкампфа, бредни Ш... и открытия Лейбница; словом, это такой хаос криков, страстей, партий, ожесточенных одна против другой, всяких преувеличений, что долго присутствовать при этом зрелище невыносимо: религия в опасности, потрясение нравственности, поборник иностранных идей, иллюминат, философ, франкмасон, фанатик и т.п. Словом, полное безумие. Каждую минуту рискуешь компрометироваться или сделаться исполнительным орудием самых преувеличенных страстей. Вот среди какого глубокого невежества находишься вынужденным работать над зданием, подкопанным у основания и со всех сторон близким к падению».

В 1817 году было достигнуто примирение: министерство народного просвещения соединялось с ведомством духовных дел. Мотивировано было это соединение самобытно: «Желая, дабы христианское благочестие было всегда основанием истинного просвещения, признали мы полезным соединить дела по министерству народного просвещения с делами всех вероисповеданий в составе одного управления». Настало время торжества Стурдзы, Магницкого, Фитингофа (брата пресловутой баронессы Криднер). Составленная А.К. Стурдзою *Инструкция* (5 августа 1818 г.) учрежденному при Главном правлении училищ Ученому комитету, направлявшая идеологическую работу просвещения России, развивала «коренное правило» действий соединенного министерства: направить «народное воспитание <...> к водворению в составе общества постоянного и спасительного согласия между *верою, ведением и властию*, или, другими выражениями, между христианским благочестием, просвещением умов и существованием гражданским».

«Правило» это привело к самым горестным последствиям. С него началась глава в истории русского просвещения безумная: пресле-

довались книги, люди, убеждения, намерения. Трудно было философии – достаточно вспомнить «дела» Куницына, Галича, Солнцева и подобные – найти нужный серьезный тон и защиту от глупости. Поэтому, когда к концу царствования Николая Павловича, после относительной передышки при Уварове, в министерство кн. Ширинского-Шихматова совершилось первое – второе произошло через 71 год – устранение философии из университетов (1850) – как сказано было в докладе князя, для «ограждения от мудрствований новейших философских систем», – то новое положение, в которое таким образом ставилась философия, в конце концов, более соответствовало ее достоинству, чем, например, продолжавшееся в то же время ее жалкое преподавание в духовных академиях.

Можно задаться вопросом: как все это терпелось русским обществом? Ведь оно представляло собою уже не то, что во времена Алексея Михайловича, оно располагало новыми источниками образованности, получаемой не только из рук правительства, но и помимо его. Это было время, когда на смену правительственной интеллигенции рождалась новая, оппозиционная правительству и потому свободная интеллигенция. Как могла она это выносить? Частичный, по крайней мере, ответ на этот вопрос дает одно наблюдение Грановского, которое достаточно все же обрисовывает некоторые черты из психологии новой интеллигенции, Грановский писал (1840 г.): «Окружающее меня здесь нерадостно. В университете у нас есть движение вперед, жизнь, но в этой жизни есть что-то искусственное. Студенты занимаются хорошо, пока не кончили курса; по выходе из университета лучшие из них, те, которые подавали наиболее надежд, пошлеют и теряют участие к науке и ко всему, что выходит из круга так называемых положительных интересов. Их губит материализм и безнравственное равнодушие нашего общества. Вот почему университетская жизнь мне кажется искусственною, оторванною от остального русского быта». Трудно яснее выразить, что наука, мысль оставались для нашего востока чем-то искусственным, о пользе чего для жизни можно поспорить. Мало менялось настроение общества и в следующие за письмом Грановского восемьдесят лет русской истории. К мысли как мысли, к философии общество наше осталось равнодушно, оно проникалось лишь государственной и семейной полезностью трамваев и граммофонов.

Исключительно утилитарное отношение к культурному творчеству проистекает или из варварского непонимания того, что такое наука, искусство, философия, или из органической неспособности к свободному творчеству, из бездарности. И в том и в другом случае просто отсутствует *потребность* творчества, бездействует творческий орган. У народа нет своего выразителя; нет носителя творческого

духа нации. Пробуждение нации к творчеству есть ее второе, духовное рождение – *Возрождение*. В новоевропейской истории творческой силою была аристократия, создавшая Ренессанс Европы. Она сменила духовенство, консервативно руководившее просвещением средневековья, и стала, по порядку, *второю* интеллигенцией в истории западноевропейской культуры. Просвещение, подменившее фальшивым классицизмом возрождение в науках и искусствах античного предания, кощунствовало над своим духовным делом, а аристократию возвело на эшафот, прежде чем само погибло, раздавленное солдатским сапогом. Подражательное по существу Просвещение было вместе с тем нигилистическим и разрушительным. Второе возрождение покончило с нигилизмом третьей смены интеллигенции, а вызвавшая это возрождение национально-сознательная интеллигенция показала, что Европа – не отвлеченное понятие, нивелирующее различия народов, а конкретно-коллективное целое, где каждый народ выполняет свое особое дело. Сознательное выполнение своего дела и создало из XIX века самый полный, самый блестящий, самый интересный, самый захватывающий и всеохватывающий век новой европейской истории.

История объясняет, почему ни в московской, ни в петровской России не стало творческой аристократии, почему Россия вообще прошла свой культурный путь без творчества. Может быть, философия истории и философия русской культуры и здесь найдут первую причину в отказе от античного наследства или в неумении принять его. Ясно – одно: что Россия становилась европейскою с помощью правительства и немецких чиновников, переносивших сюда чужие порядки и потому просвещавших Россию, но не творивших в ней и от ее лица. Правительство существенно лишено творчества и существенно утилитарно. Правительственная и бюрократическая интеллигенция присвоила себе в России прерогативы интеллигенции аристократической. Отсюда специфические особенности истории русской культуры. Правительство существенно консервативно, оно репрезентирует народный инстинкт самосохранения и потому не может быть творческим. Против правительственной интеллигенции поднялась нигилистическая. Но всякий нигилизм происходит от слова nihil. И вот везде в истории – борьба между культурою – потому что культура существенно свободна – и государством – потому что оно по существу консервативно, связано и связующе. У нас эта борьба выливается в парадоксальную форму препирательства между невежественным государством, в лице правительства, и свободною культурою невежества, в лице оппозиционной интеллигенции. И многое в культурной истории России объясняется замещением аристократии бюрократией и оппозицией к последней со

стороны нигилизма. Когда *Пушкин* в критический момент банкротства правительственной интеллигенции заговорил о творческой аристократии, когда в нашу образованность впервые просочились идеи философии без назидательности, науки без расчета, искусства без «пользы народной» и когда на спонтанное развитие русской народности были брошены первые лучи рефлексии, все это сверкнуло вспышкой молнии. А когда ослепленный глаз вновь стал различать во тьме предметные исторические контуры, можно было увидеть, что правительственной интеллигенции наследовала нигилистическая, с быстротою, вызывающею недоумение и подчас даже ужас. «Славянофилам» оставалось только мечтать об интеллигенции творческой, а Россию просвещала по-новому новая, нигилистическая интеллигенция, оппозиционная правительственной, но столь же порабощенная утилитаризмом, хотя и с прямо противоположным пониманием пользы и службы людям.

Сто лет тому назад начала складываться наша новая интеллигенция, наша интеллигенция par excellence оппозиционная и потому партийная: либеральная и социалистическая. Русским сознанием девятнадцатого века она усвоена как «просто» интеллигенция, не противопоставляемая другим видам и типам интеллигенции, как интеллигенция absolute. В том она, однако, не отличалась от двух первых форм русской интеллигенции, что и она вошла с сознанием просветительной – не творческой – миссии, с приемами охранения себя от инакомыслия, т.е. с желанием не образовать, а *воспитать*, вошла со средствами предупреждения и пресечения ереси и крамолы, с пониманием науки и философии, долженствующих по-прежнему служить людям. Последнее определилось как-то сразу и без особенного разнообразия в толковании. Все то в науке и философии, что могло служить делу революции, – как казалось журналистам – было признано полезным, просветительным, заслуживающим поддержки. Все, не ведущее прямо к этой цели, но не идущее против, было безразлично по своей ценности. Но то, что казалось опасным делу революции, то подвергалось опале и общественному запрещению. Никого не смущало, что не очень-то образованная наша оппозиционная интеллигенция из своей же среды выбирала судей для приговора по делу о просветительной ценности научных и философских теорий. Не весьма, кажется, она сожалела, что ее собственное философское сознание расплывалось в клубах то политически-сентиментального романтизма, то кроваво-скучного утопизма. Общая формула утилитарности стала лозунгом дня – утилитарность в искусстве, литературе, науке, философии – «ненасытная утилитарность», как выразился умный и европейски образованный деятель той эпохи (Н.И. Пирогов). Арбитры утилитарности заседали в журнальных

редакциях, откуда неслись по России, в свисте и улюлюкании, их интеллигентские приговоры. Кто они были по своему происхождению, выдал Н.К. Михайловский: «Немножко дворянства, немножко поповства, немножко вольнодумства, немножко холопства». Характеристика их образования еще короче: немножко семинарии, немножко «самообразования». Полузнанием кичились, невежество плохо умели скрыть. Базаровы кружили головы не только тургеневским провинциальным мечтательницам. Нигилизм возводился в моральное достоинство. «Хорошие» люди хотели командовать *умными*. И вот в русском самосознании переплелись Гоголь и Белинский, Толстой и Ткачев, Розанов и Чернышевский, Писарев и наши дни, когда в штукатурку старого Московского университета влеплена в кудряшках эпиграмма: «Дело науки – служить людям».

Что же нам философия, и что мы философии?..

Новая интеллигенция двинулась правительственным руководительством непредусмотренным курсом «просвещения масс» – через журналистику. Журнальные номады и стали решать этот вопрос. Как? Об этом говорит, например, судьба и репутация Юркевича – единственного в России, кто оказался достаточно философски подготовленным, чтобы занять без предварительной «заграничной командировки» университетскую кафедру, когда философии вновь разрешили появиться в университете. «Просветители» – на этой характеристике Чернышевского Плеханов настаивал совершенно основательно – получали иногда назидание (как в случае с Пироговым), но не выпускали из рук просветительной команды. Их морально-политическая цензура была настолько строже правительственной, насколько неписаный закон обязательнее писаного и насколько убежденный доброволец злее наемного бандита.

Оптимистический взгляд на вещи может открыть во всем этом хорошую сторону. После «случая» Юркевича философия у нас замкнулась в себе. Лучшие наши философские имена для «широкой интеллигентной публики» оставались неизвестны. В терпеливом медленном строительстве они воздвигали основание для строения крепкого и надолго. Характерно, например, что в знаменитых спорах девяностых годов, когда на «выучку к капитализму» принимали лишь с определенным философским аттестатом, серьезная философия уклонилась от участья. Это – симптом, что философским сознанием стали дорожить не за его пригодность для «обоснования миросозерцания», а за его собственный свет. Когда через какие-нибудь десять лет интеллигенция обратилась к покаянию и самобичеванию, некоторые нашли это забавным. Это – также симптом, показывающий, что зашевелилось смутное чувство разницы между серьезной философией и превращением ее в забаву. В последние дни, когда

столетняя греза оппозиционной интеллигенции пресуществилась в кровь народа и оппозиционная интеллигенция стала правительством, так что в стране больше не оказалось никакой оппозиции и потому больше никакого интеллигентского дела, интеллигентские флагелланты, повторяя себя[16], подали голос «Из глубины», для читателя не вышедший – фатально и знаменательно – *из-под спуда*. Печален напев: Ex profunditatibus inclamavi te, Jehova, dicens: Domine, ausculta voci meae... Надеяться – право всякого слабого и поверженного! Exspectationem habeat Israel in Jehova: quia apud Jehovam est benignitas et plurimum apud eum redemptionis: Et ipse redimet Israelem ab omnibus iniquikatibus ejus... Да будет!

Нельзя, однако, не видеть, что условия, в которых философия продолжает и ныне пребывать, суть те же условия, в которых она была и до сего дня. Невежество – какая-то историческая константа в развитии русского творчества и в самоопределении его путей.

Таким образом, общий итог условий, при которых развивалась философская мысль в России, короток. *Невегласие* есть та почва, на которой произрастала русская философия. Не природная тупость русского в философии, как будет показано ниже, не отсутствие живых творческих сил, как свидетельствует вся русская литература, не недостаток чутья, как доказывает все русское искусство, не неспособность к научному аскетизму и самопожертвованию, как раскрывает нам история русской науки, а исключительно невежество не позволяло русскому духу углубить в себе до всеобщего сознания европейскую философскую рефлексию. Неудивительно, что на такой почве произрастала философия бледная, чахлая, хрупкая. Удивительно, что она все-таки, несмотря ни на что, росла.

Складывающееся на почве невежества утилитаристическое отношение к знанию и ко всякому свободному творчеству само по себе не есть явление *объективной* реальности. Скорее, это – факт субъективный, социально-психологический. Как такой он знаменует собою некоторые эпохи культурного развития, но в общем имеет значение временное, преходящее вместе с изменением живой среды, выносящей свою оценку объективной идеи и располагающей средствами выразить свою душевную реакцию на переживаемый объективно-исторический факт. В частности, применительно к философии, восприятие ее как мудрости и морали непременно утилитарно – философия должна учить жить мудро, как в самом широком, так и в самом узком смысле практической жизни. Понимание философии как метафизики и мировоззрения вызывает более тонкое и возвышенное представление об ее пользе – для спасения души, разрешения зага-

---

[16] Авторы сборника сами рассматривают его как *вторые* «Вехи».

док смысла жизни, оправдания мира, – но в основном также порождает утилитаристическое отношение к себе. Нужно углубиться до идеи философии как чистого знания, чтобы восприятие ее и науки как такой перестало быть утилитарным и выразилось также в чистом, «незаинтересованном», эросе. Везде, где можно найти эти три понимания философии, можно встретить три разных уклада субъективных переживаний ее. С этой точки зрения утилитарное отношение к знанию обличает некоторую примитивность культуры и духа. Оно необходимо исчезает вместе с развитием их. А развитие их есть преодоление варварского «невегласия». Но когда невегласие выступает как характер народа и истории, когда оно навязывается историческому наблюдателю как существенный признак национальной истории, когда сам утилитаризм – не сменяющаяся реакция, а производный признак этого существенного, тогда над соответствующей историей в глазах наблюдателя нависает какая-то угроза. Нация – перед лицом фатальной беды, она кажется обреченной на «бескультурность». Такая-то нация и мечется перед собственной проблемой, как перед угрожающей бедою. Со стороны Россия представляется в таком положении. Ее интеллигенция – ее репрезентант и воплощение – не дошла до над-утилитарного понимания творчества. И вот спрашивается: исторический рок это или только культурное несовершеннолетие?

Разговоры о «молодости» России надоели. В них много лицемерия. Культура новой Европы – христианская; но Россия приняла христианство раньше некоторых народов и стран. И государственное единство России установилось раньше некоторых европейских, а тем более американских государств. Почему же Петр не мог сделать *даже* того, что сделали его ближайшие соседи – Фридрих и Карл? Как только русская философская мысль поставила перед собою проблему «России», она нашла ответ на это. Ни государство русское, ни его культура не уходят своими корнями в классическую почву. Государство – самобытно-восточно, а культура заимствована – одни вершки. И само христианство русское – не то, что в Европе. Верно то, что принять вместе с христианством классические источники и предания Европы мы упустили. Но почему же после Петра и до сих пор мы не обратились к ним? И почему мы только заимствуем – и заимствуем одни вершки, которые, как в басне, оказываются лишь вершками чужой репы? Каждый народ в Европе имеет свое дело, потому что занимает свое место. Мы заняли места больше всех и вообразили, что Европа – отвлеченность, а не конкретное собирательное целое, и у нас хотят быть не самостоятельным органом европейского организма, а хотят стать европейцами «вообще» – из конкретного индивидуального русского наро-

да хотят сделать гипостазированную отвлеченность. Русский интеллигент только тогда не желает этого психопатологического превращения, когда он воистину чувствует себя репрезентантом своего народа. Но по большей части средний русский интеллигент кричит о разрыве со своим народом – какая же это репрезентация? Но если нет репрезентации, нет сознания своей национальной индивидуальности, то нет и творчества – одно заимствование, подражание, танец смерти вокруг абстракций. Молодость России – отсталость; но не не догнала она, а ее перегнали. Физически она созрела, но она отстала умственно. И пока она не обратится к источникам Возрождения, она будет только «просвещаться». Так было до сих пор. И потому утилитаризм, вообще – субъективный факт, здесь становится объективным фактором.

История русской философии как мысли, проникнутой духом утилитаризма, есть история донаучной философской мысли – история философии, которая не познала себя как философию свободную, не подчиненную, философию *чистую*, философию-знание, философию как искусство. Это не значит, что в русской философии нет движения идеи. Оно было. Но это значит, что восприятие идеи и ее движения в русской мысли не-чисто, до-научно, примитивно, не-софийно, не мастерское. Примитивный ум полагает, что идее так же трудно «двигаться», как и ему, и он считает, что философия есть трудное «делание». Принудительнейшее для него – его собственное усилие, и он полагает, что это – усилие самой идеи. Он считает, что вне его опыта и переживания, без них, идеи нет. Он примитивно полагает, что нужно напрячься пережить, чтобы получилось философствование. Он повторяет юродивое изречение: нельзя научить философии, но можно научить философствовать, не замечая извращенного смысла этой формулы, подчиняющей знание примату переживания. Именно философии можно научить, а философствовать надо отучиться. Русская философия – по преимуществу философствование. Поэтому ее темы редко бывают оригинальны, даже тон – ей задан. Но у нее все же есть свой собственный (национальный) тембр голоса, у нее есть свои особые психологические обертоны. Не в решении, даже не в постановке своих проблем, тем более не в методе раскрывается русская философия, а главным образом в психологической атмосфере, окружающей и постановку вопросов, и решение их.

По своей просветительной природе оппозиционная интеллигенция осталась, как и правительственная, началом отрицательным. Ее просвещение, прежде всего, антиправительственное. *Рефлексивное* же создание литературной по преимуществу «аристократии» привело к тому, что *она сама как «народность», как «Россия»* и стала единственной проблемой романтической идеоло-

гии этой аристократии. Отсутствие аристократии «прирожденной», в историческом *быту* рожденной, и запоздалое культивирование романтической аристократией рефлексии обусловливает своеобразие русского философско-культурного сознания. Отсутствие исторической аристократии, т.е. отсутствие законнорожденного творческого выразителя нации, с точки зрения европейской истории, самый загадочный, темный факт русского бытия. В его свете вся русская история – какая-то загадка. Ближайшее соприкосновение наше с западною мыслью возбуждает и в нашем сознании чувство таинственности в существовании и назначении России. Рефлексивная аристократия по понятным основаниям берет на себя долг разрешения этой проблемы, и через это «Россия» и становится законною проблемою русской философской рефлексии. «Народ» и «интеллигенция» как творческий выразитель народа – философско-культурная корреляция. Русская философская мысль подходит к своей проблеме *России* как к проблеме отношения названных терминов, то со стороны «народа», то со стороны «интеллигенции», но решает всегда одну проблему – самого отношения. Разница и даже противоположность ответов – sub specie народа или sub specie интеллигенции – определяет особую диалектику русской философии и тем самым узаконивает ей оригинальное философское место. Ее конкретные постановки вопроса, как вопроса философско-исторического, философско-религиозного и только в *последнем плане* теоретического, приобретают свой смысл и оправдание. Моралистические обвивы, которыми так изобильна русская философия, связывают – соединяют и стесняют – ее движение, но сплетаются вокруг той же основной загадки-проблемы.

Славянофильские проблемы в этом смысле – единственные оригинальные проблемы русской философии, как бы ни решались они – формально-отрицательно и контрадикторно – оппозиционной интеллигенцией. Нет истории, которая так заботилась бы о завтрашнем дне, как русская. Потому *русская философия – утопична* насквозь, даже – как ни противоречиво это – в своем романтическом настроении. Россия – не просто в будущем, но в будущем вселенском. Задачи ее – всемирные, и она сама для себя – мировая задача. Тут и специфическая национальная психология: самоедство, ответственность перед призраком будущих поколений, иллюзионизм, вызываемый видением нерожденных судей, неумение и нелюбовь жить в настоящем, суетливое беспокойство о вечном, мечта о покое и счастье, непременно всеобщем, а отсюда – самовлюбленность, безответственность перед культурою, кичливое уничижение учителей и разнузданно-добродушная уверенность в превосходной

широте, размахе, полноте, доброте «души» и «сердца» русского человека, в приятной невоспитанности воображающего, что дисциплина ума и поведения есть узость, «сухость» и односторонность.

Эти строки пишутся, когда в историческом отмщении косою рока снята вся с таким трудом возделывавшаяся и едва всходившая культура. Почва обнажилась, и бесконечною низиною разостлалось перед нашими глазами наше невежество. От каких корней пойдут теперь новые ростки, какие новые семена наша почва примет в себя? Предвидеть невозможно, а предсказывать – значит только желать. Станет ли, наконец, философия в России действительным знанием, достигаемым методическим трудом и школою, а не «полезным в жизни» миросозерцанием «всякого интеллигентного человека», станет ли она также общим культурным сознанием, преображенным в себе и преображающим быт и жизнь человека, перестанет ли она быть для кривляющегося фантазерства средством внушать правила морального «делания» и идеалы вселенского подвига – это зависит от ее собственной воли. Что она выберет? Склонится *Пред солнцем бессмертным ума*, отдав все напряжение своей энергии сознательному Возрождению, или расточит свои силы в работе дочерей Даная над заполнением иррациональной пустоты «неизреченного»?..

III

Если бы историк западной средневековой мысли обратился к русскому средневековью, он был бы поражен полным отсутствием нужд и интересов в теоретическом обосновании или анализе веры и вероучения. Западный человек получил от своих предков язык, на котором он мог изучать европейскую литературу – и дохристианскую, и христианскую. В последней он располагал не только самою легендою, легшей в основу его веры, но и ее защитою, обоснованием и приложением к решению вопросов жизни. Для суждения о христианстве евангельская литература не дает почти ничего. Распространение христианства в Европе становится понятно лишь тогда, когда мы принимаем во внимание языческую дохристианскую мифологию и основывающуюся на ней психологию. Ибо лишь тогда только становится ясным, как новое ученье могло оформиться, т.е. какой оно должно было принять мифологический облик, чтобы приспособить себя к усвоению античным человеком. Бессилие апологетики в борьбе с языческою философией подсказало христианству выход еще с другой стороны: найти такое истолкование философии, которое согласовалось бы с христианством. Возможность многообразных истолкований философского учения и самих религиозных догм, в свою очередь, создавала почву для разномыслия, следовательно, для «выбора», для ереси. В борьбе с ересью крепнут и углубляются догматы побеждающего истолкования, образуется «церковь» с развитою догматическою системою и со специальными и наукообразными дисциплинами, цель которых – знакомить христианина с содержанием его вероучения, православным истолкованием последнего, теоретическим его обоснованием, историей, защитою, жизненно-практическими выводами из учения и т.п. Таким образом, например, бл. Августин, захватывавший в своих сочинениях почти все эти сферы вопросов, да к тому в высшей степени искусно приладивший к христианству философию божественного язычника Платона, был всегда раскрыт для средневеково-

го читателя, разрешал ему трудные сомнения, возбуждал новые вопросы и мог, поэтому, стать его любимым писателем и надежным авторитетом, к которому следовало обращаться во всех затруднительных случаях ученья и жизни. С другой стороны, приспособляющее преодоление античной философии давало возможность в формальной аргументации обращаться непосредственно к авторитетам древности, как Аристотель, – разумеется, насколько эти источники были в распоряжении того времени – давать им толкования и на их основе утолять новые вопросы и сомнения.

Ничего подобного не было и не могло быть у нас. Языков древнего мира и, следовательно, языка евангелий и языков отцов церкви мы не знали. Мы не могли даже переводить. За нас переводили греки, болгары, сербы, и переводили не на наш русский язык, а на язык чужой, хотя и близкий к нашему. Но и переводной литературою мы были нищенски бедны. Невежество, как известно, не только не умеет отвечать на вопросы, но не умеет и задавать их. Индифферентизм русских к теоретическому оправданию веры находит в этом, думается, полное оправдание. Клир был некультурен и не имел элементарных потребностей пытливого ума, паства жила в темноте и не имела представления даже о том, что такие потребности могут существовать. У нас объясняют иногда названный индифферентизм принципиальными мотивами: по своему существу, говорят, православие не допускало развития догмата. Однако лишь только мы соприкоснулись с культурою, соответственные потребности у нас пробудились, а когда в XIX веке мы сделали первый общий шаг с нею, у нас появились и богословские теории, и философское обоснование догматов православия, появилась даже настоящая религиозная философия. До тех же пор жалкая наша духовная литература вылилась главным образом в творчество – переводное и оригинальное – слов, поучений и житий характера морально-наставительного и исправительного. Уже простое обличение остатков первоначального язычества и двоеверия производит впечатление каких-то одиночных холостых выстрелов по скрывающемуся во тьме врагу или даже призраку.

В богословской литературе наибольший интерес для философии может представлять так называемое догматическое богословие. Именно в этой области мы встречаемся с творчеством наименее продуктивным[17]. Как указывают специалисты, на славянский язык

---

[17] Сведения о духовной литературе домонгольской и московской Руси собраны в кн.: *Голубинский Е.Е.* История русской церкви. Т. II. Вып. I. М., 1917. Ср. также: *Соболевский А.И.* Переводная литература московской Руси XIV–XVII вв. // Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии Наук. Т. LXXIV. №. 1 СПб., 1903.

в период домонгольский были переведены: *Точное начертание православной веры* Иоанна Дамаскина, *Поучения огласительные и тайноводственные* Кирилла Иерусалимского, *Слова против ариан* Афанасия Александрийского, некоторые *Слова* Григория Богослова. Более общее значение имеют два первых произведения, но из них, по вполне авторитетному суждению (еп. Сильвестра, *Опыт православного догматического богословия*), второе есть труд «более проповеднический и наставительный, чем научный и систематический». Наибольшее и основное значение имеет творение Дамаскина, написанное в средине VIII века, т.е. уже в период упадка Византии и в период, когда догматическое развитие византийской церкви заканчивалось. Оно составляет третью, главную часть *Источника знания* (πηγή γνώσεως) Дамаскина. Первая часть, *Диалектика*, представляет собою философское введение в труд, содержащее определения основных логических и онтологических понятий, почерпнутые из Аристотеля, Порфирия и Аммония[18]. А вторая часть – *Книга о ересях* – как бы историческое введение. *Начертание Веры* есть компилятивный систематический и резюмирующий свод догматического достояния греческой церкви. В этом-то и заключается его основоположное значение. На *славянский* (?) язык оно было переведено уже в начале X века, и затем известны переводы из XVII в. (Епифания Славеницкого) и из XVIII (Амвросия, архиепископа Московского)[19]; значительная часть его была доступна Западу в XII веке, в *латинском* переводе Бургундия Пизанского, а вскоре затем стал распространяться и греческий текст; на *русском* языке первый перевод появился лишь в XIX веке. Единственное, что присоединила к этому источнику христианской теории послемонгольская Русь, был перевод «темного, в разуме» Дионисия Ареопагита.

Прямо философское влияние мог иметь перевод *Диалектики* Иоанна Дамаскина. Уже в домонгольский период существовал такой перевод под именем *Любомудрия*. Затем в XVI веке она была переведена Курбским. Но широко ли эти переводы были распространены? – не говоря уж о том, что – как утверждает правильно Голубинский – «по одной *Диалектике* Иоанна Дамаскина невозможно было самообразоваться философии». Переводной литературе по «философии» вполне соответствовала литература оригиналь-

---

[18] Ср. *Krumbacher K.* Geschichte der Byzantischen Literatur. 2 Aufl. München, 1897. S. 69.

[19] См. указания *А. Бронзова* в Предисловии к его переводу кн.: *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. СПб., 1894. С. LXVII. Кн. Курбский также переводил это сочинение. *Там же*. Ср.: *Архангельский А.С.* Очерки из истории западнорусской литературы XVI–XVII вв. М., 1888. Приложения о переводах Курбского; *Он же*. Образование и литература в Московском государстве конца XV–XVII вв. Вып. III. Казань, 1901. С. 368–390. (В изд. 1913 г. Из лекций и проч. выпущено.)

ная. Как констатирует тот же почтенный историк, «не имея наук, невозможно писать и сочинений научного свойства. А из этого само собой следует, что как не было писано у нас подобных сочинений в период киевский, так не могло быть писано их и в период московский».

Однако некоторые недоумения и сомнения все же должны были рождаться – если и не из правильных постановок вопросов, то хотя бы из недоразумений плохого понимания священных текстов или неуменья их согласовать между собою. Это могло вызвать еретические отступления от буквы закона, обряда, догмата и при своем распространении требовало, между прочим, и литературного выражения. В свою очередь, и официально признанное вероученье тогда нуждалось в соответственной защите и в обличении ереси. За отсутствием научного и философского образования и то и другое искало аргументов через «начетничество». Но кроме того еретическое мнение вынуждено было искать каких-нибудь «тайных» эзотерических источников подпольного апокрифического или иноверческого характера. Были, конечно, и другие причины, характера социального и культурного, вызывавшие еретическое или отрицательное направление религиозной мысли, – в особенности на окраинах государства, легче и быстрее впитывавших в себя влияние иноверных и инобытных соседей. Так, внимание историка философии может привлечь перевод *Логики*, принадлежавший, вероятно, приверженцам распространившейся с XV века ереси жидовствующих[20]. Эта Логика была переведена на фантастически исковерканный славяно-русский язык, по всей видимости, с еврейского, хотя первоначальный ее источник – арабский. Если бы даже не было других оснований, то достаточно было бы взглянуть на тарабарский язык рукописи, чтобы убедиться, что ни к разумному усвоению, ни к воспитательному воздействию она не была пригодна, – она могла внушать разве только теософическое благоговение.

---

[20] К более ранним «философским памятникам» древней Руси относят иногда так называемую *Диоптру*, перевод которой, вероятно, опосредствованный югославянским переводом, дошел до нас во многих списках. См. Заметку о *Диоптре М. Безобразовой* в Журнале Министерства Народного Просвещения. 1893. № 9 <Далее – ЖМНП. – *Ред.*>, где *Диоптра* призывается в свидетельство *несомненности* того, что «философией интересовались в России в весьма древние времена». На мой взгляд, *Диоптра* философского значения не имеет, переводилась как назидательно-богословское произведение, а воспринималась как «священный» о посмертной судьбе души канон, подлежащий усвоению, но не критике, и принимаемый к руководству, но не к философской рефлексии. О месте *Диоптры* в развитии сюжета о *Споре души с телом в средневековой литературе* см. исследование: *Батюшков Ф.* Спор души с телом в средневековой литературе // ЖМНП. 1890. № 9; ЖМНП. 1891. № 8; Отд. изд.: СПб., 1891. С. 84, 91; о месте трактата в византийской литературе см.: *Krumbacher K.* Op. cit. S. 742 ff.

Я имею в виду *Логику Авиасафа*, описанную академиком А.И. Соболевским[21], хранящуюся в библиотеке Киево-Михайловского монастыря и изданную С.Л. Неверовым[22]. Вопрос об авторском происхождении этой *Логики* можно считать теперь решенным благодаря исследованию известного семитолога П.К. Коковцева[23]. Найденные отрывки сочинения, приписываемого Авиасафу, представляют части перевода сочинения Maquasid al-falasifa (*Стремления философов*) Абу-Хамида Мохамеда Аль-Газалия (ум. 1111), ревностного борца против философии и реформатора Ислама в духе мистицизма[24]. Названное сочинение Аль-Газалия есть подготовительная логическая часть к его общему труду Tahafut al-falasifa (*Ниспровержение философов*), содержащему логику, метафизику и естествознание. Найденные отрывки русского перевода содержат в себе, кроме частей Логики, также часть из Метафизики[25]. Ближайшим оригиналом русского перевода послужил не арабский текст, а анонимный еврейский перевод начала XIV века, легший, между прочим, и в основу комментария Моисея Нарбонского (первая половина XIV в.)[26].

Кроме того, А.И. Соболевский описывает хранящуюся в Московской синодальной библиотеке рукопись (№ 943) с заглавием Речи Моисея Египтянина, в каковой рукописи признает перевод сочинения Моисея Маймонида[27]. Имеются и другие списки этой Логики[28]. В конце синодального списка имеется ссылка на Авиасафа[29].

Благодаря одолжительной любезности проф. М.Н. Сперанского, я имел возможность познакомиться с собственноручно им сделанной копией Соловецкой рукописи. Она отличается теми же качествами неудобопонятности, что и другие вышеназванные рукописи. Какова

---

[21] *Соболевский А.И.* Переводная литература московской Руси XIV–XVII вв. // Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии Наук. Т. LXXIV. №. 1 СПб., 1903. С. 406 и сл.

[22] *Неверов С.Л.* Логика иудействующих. По рукописи 1483 года // Известия Киевского университета. 1909. № 8.

[23] *Коковцев П.К.* К вопросу о Логике Авиасафа // ЖМНП. 1912. № 5. С. 114–133. См. также отд. оттиск.

[24] *Там же.* С. 9.

[25] *Там же.* С. 12.

[26] *Там же.* С. 13–15, 22.

[27] *Соболевский А.И.* Переводная литература московской Руси XIV–XVII вв. // Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии Наук. Т. LXXIV. №. 1. СПб., 1903. С. 404; *Он же.* Логика жидовствующих и Тайная тайных // Памятники древней письменности и искусства. CXXXIII. СПб., 1899. С. 5–13.

[28] См.: *Соболевский А.И.* Переводная литература московской Руси XIV–XVII вв. // Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии Наук. Т. LXXIV. №. 1. СПб., 1903. С. 401 прим.; *Голубинский Е.Е.* История русской церкви. Т. II. Вып 1. С. 887.

[29] *Соболевский А.И.* Переводная литература московской Руси XIV–XVII вв. // Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии Наук. Т. LXXIV. №. 1. СПб., 1903. С. 405.

бы ни была всех их ценность историко-литературная и историческая, философскому образованию или хотя бы интересу к нему они содействовать не могли. Как сказано, в лучшем случае они могли оказывать на суеверное сознание малограмотного читателя лишь магическое или теософическое внушение.

С другой стороны, официальной, против ересей возникает своя литература, нуждающаяся в аргументации принципиального и философского типа. Но и собственные вопросы православных иногда требовали авторитетного богословского разрешения. Так, например, в средине XIV века новгородский архиепископ Василий разрешает в утвердительном смысле вопрос о том, существует ли еще земной рай и пребывают ли в нем святые или он погиб и святые пребывают в раю мысленном, как то полагал тверской епископ Федор. *Принципиальное* положение, на которое, наряду с авторитетом св. Писания, и свидетельством очевидцев, опирается архиепископ, есть положение, так сказать, о *сохранении сотворенного*: ничто из сотворенного Богом погибнуть не может, пока не настанут новое небо и новая земля, а потому не погибли и земные рай и ад, служа местопребыванием праведников и грешников.

Интереснее, однако, сочинения именно против еретиков, вроде *Просветителя* Иосифа Волоколамского (против жидовствующих)[30] или *Истины показания* Зиновия Отенского (против Феодосия Косого) и т.п., где полемика также требовала не только ссылок на св. Писание, но и аргументов принципиального типа. Отмечу, например, метафизический характер доказательств бытия Божия, которые приводит Зиновий. Несамобытность, сотворенность как живых тварей, так и неодушевленных вещей предполагает Творца; всеобщность веры в Бога, независимо от религии, указывает на ее естественную присущность человеку; сохранение созданного и поддержание сопротивных стихий природы в равновесии предполагает Того, кто удерживал бы их в таком состоянии. Но стоит сравнить это с соответствующей (кн. I, гл. 3) главою *Изложения веры* Иоанна Дамаскина, чтобы увидеть первоисточник такой аргументации[31].

Зиновий, впрочем, исключительно выдающееся явление своего времени (XVI в.) по своей «книжности», логической сноровке и богословскому сознанию – да и не только по богословскому сознанию, как показывает его заявление о том, что «наш русский язык учения философского и грамматики не имать». Много нужно уже для одного понимания Дамаскина. И едва ли он в XVI веке мог найти достаточ-

---

[30] *Просветитель,* или обличение ереси жидовствующих. Творение преподобного отца нашего *Иосифа,* Игумена Волоцкого. Изд. 4-е. Казань, 1904.

[31] Голубинский, однако, этого не отмечает. См.: *Голубинский Е.Е.* История русской церкви. Т. II. Вып 2. С. 228.

но обширный круг сознательных читателей. Тому препятствовало и общее невежество, и отсутствие того специального философского и исторического знания, которое давало бы возможность как следует понимать хотя бы развившуюся в истории греческой и византийской мысли философско-богословскую терминологию.

Лишь в XVII веке появился у нас первый – и, кажется, до XIX века единственный глубокий – опыт систематического развития и продолжения дела Дамаскина[32]: *Православное исповедание католической и апостольской церкви восточной* Петра Могилы. Этот опыт исходил, следовательно, уже от представителя русской юго-западной образованности. Его автор есть вместе с тем первый, с кого начинается история высшего образования в России.

До половины XVI века западная Русь отличалась едва ли не бóльшим – если только это возможно было – отсутствием образования, чем и вся провинция московского государства. Историк русской церкви (преосв. Макарий) констатирует, что до семидесятых годов названного столетия во всей литовско-русской митрополии не встречается *ни одного* училища для православных детей. Польское пробуждение середины века, однако, стало отражаться и на Литовской Руси. Католическая пропаганда, поскольку она усваивалась, создавала для нее новое культурное содержание, а поскольку она вызывала противодействие, принуждала, по крайней мере, перенимать формы организации и распространения культуры. Существовавшие, во всяком случае, уже в средине XV века ремесленные и экономические организации, известные под названием «братств», объединявших в себе членов независимо от вероисповедания, к концу XVI века явно ставят себе новые задачи. Распространяясь среди православного населения, они защищают свои религиозные, церковные и национальные интересы и обращаются, наконец, к распространению образования, как средства этой защиты.

Православие вдруг обнаружило кипучую деятельность. Иезуиты, распространившиеся в Польше с поразительной быстротою со средины XVI века, победоносно одолевают широко разлившийся по Польше протестантизм, но наталкиваются на упорное сопротивление православия по восточным границам Польши и на Литве. Первый иезуитский коллегиум был основан в 1565 г. (в Брунсберге) введшим иезуитов в Польшу кардиналом Гозием. К концу века иезуиты раскидывают целую сеть своих школ в крупнейших городах края: в Пултуске, Вильне, Познани, Полоцке, Риге, Люблине, Дерпте, Калише, Львове, Данциге, Торне, Варшаве и др. Основанная при Сте-

---

[32] См. указания *А. Бронзова* в Предисловии к его переводу кн.: *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. СПб., 1894. С. LXVI.

фане Батории виленская академия (1578) сделалась главным штабом иезуитской пропаганды. Теперь с не меньшей быстротою возникают православные братства (в Львове, Вильне, Мстиславе, Гродне, Могилеве, Замостьи, Люблине, Бресте, Минске, Перемышле и т.д.), еще слабые для одоления иезуитов, но достаточно крепкие для оказания им сопротивления и для поддержания духа среди своих. Методы пропаганды и борьбы перенимаются от противников, и вновь возникающие братства оказываются снаряженными все лучше. Они открывают полемику с католичеством, составляют и печатают соответственную литературу, открывают типографии, заводят школы, заботясь и о необходимой учебной литературе. Унии Люблинская и Брестская дали живой толчок к развитию существовавших и к учреждению еще новых братств.

В 1615 году открывается, наконец, такое братство и в Киеве. Составив «упис», открыв школу и начав свою деятельность, киевские братчики доносили царю Михаилу Федоровичу: «На утверждение благочестия и православныя апостольская и отеческия веры, такожде на твердейшее отражение и отгаание ересей, в церковь Божию от врага всех общаго диавола насеянных, мы христиане различных санов, достоинств и упражнений суще, в единстве, любве и в тождество духа совокуплышися братство <...> устроихом. <...> И училище отрочатом православным милостию Божиею языка словенороссkаго, еллино-греческаго и прочиих дидаскалов великих иждевением устроихом, – да не от чуждаго источника пиюще, смертоносного яда западния схизмы упившеся, но мрачно-темным римляном уклонятся».

В 1631 году братское училище «труды и тщанием» митрополита Петра Могилы было дополнено, и таким образом было основано первое у нас высшее учебное заведение, Киево-Могилянская коллегия. Как название, так и организация снимались с готовых образцов католических школ. Программа преподавания была взята из краковской академии, языком школы стал язык латинский и частью польский, были введены некоторые польские учебники, воспитательная и учебная дисциплина была организована по образцу польских иезуитских школ[33]. Философия вводилась в состав преподаваемых предметов в виде логики, или умственной философии, физики, или естественной философии, и метафизики, или философии божественной. Наиболее обширное место занимала физика, более скромное – логика «спорная» и ничтожное – метафизика.

---

[33] *Певницкий В.Ф.* Речь о судьбах богословской науки в нашем отечестве. Пятидесятилетний юбилей Киевской Духовной Академии 28 сентября 1869 г. Киев, 1869. С. 150.

Преподавание шло на латинском языке; учебниками, как и вообще по предметам богословски нейтральным, пользовались готовыми, взятыми прямо с Запада. Историки образования обычно их именуют «схоластическими», хотя что они под этим разумеют, не всегда ясно. *Исторического* указания, во всяком случае, за этим наименованием не скрывается. Это есть скорее характеристика методической стороны изложения предмета, хотя, конечно, с этой точки зрения, раз предмет вводится в школу, он необходимо становится схоластическим. Таким образом, если этим хотят сказать то только, что соответствующие книги философские не были продуктом оригинального творчества, а лишь учебными компендиями, то это – вполне отвечает действительности. Исторически же «схоластическая» метода философских учебников имела свои этапы развития. Первоначально это были руководства, составленные в виде разъяснений к своими же словами передаваемому Аристотелю и в своем плане долго отражавшие знаменитые *Summulae logicales* Петра Испанского, а в своем содержании – комментарии Фомы Аквинского. Движение рамистское и затем в Голландии и в протестантских странах мало вносило в эти учебники существенных изменений. Лишь в XVII веке пор-рояльские учебники вносят некоторое оживление. Но уже с Вольфа вновь устанавливается определенный канон, который закрепляется в протестантских школах и который опять-таки сплошь и рядом историки именуют «схоластическим». Католические и в особенности иезуитские школы, однако, крепко держались прежних образцов, так что в католических школах еще и в XIX веке можно было встретить старинные образцы учебников по логике и метафизике.

Киевские учителя философии, первоначально заимствовав учебники, к концу XVII века начинают составлять по готовым образцам и собственные руководства. Такие учебники, например, были составлены для Могилянской коллегии в 1679, 1686, 1693 годах. Какова степень их оригинальности, трудно сказать, не имея перед собою ни их самих, ни их образцов. Из того, что о них сообщают историки Киевской академии, ясно все же то, что можно предполагать и a priori: это еще не философия, это лишь школьное хождение вокруг да около философии, интересное, конечно, для истории просвещения, но не для самой философии.

Просуществовав с перерывами в деятельности до конца века, успев выпустить ряд выдающихся государственных и церковных деятелей, в 1701 году коллегия переименовывается в академию, получает государственное содержание, за нею утверждаются права и привилегии, курс наук в ней значительно расширяется. Прежние задачи ее давно отошли на второй план, и академия сосредоточивает-

ся на профессиональных нуждах клерикального образования. Однако положение философии в течение всего нового века в Киево-Могилянской, а со времени митрополита Рафаила Заборовского – Киево-Могило-Заборовской академии мало изменилось. Философия изучалась и культивировалась лишь как вспомогательное для богословских целей средство. Профессорами философии ex officio являются префекты академии, и среди них встречается немало образованных и во многих отношениях выдающихся людей – к сожалению, только не в области самой философии. Продолжается хождение около нее. Среди префектов академии до нового ее преобразование (в 1819 г.) в Киевскую духовную академию встречаются такие, например, имена, как Стефан Яворский (первый ее префект), Феофан Прокопович, Георгий Конисский. Впрочем, все более крупные имена относятся к первой половине века, завершаясь Конисским. В середине века (с 1752 г.) префект Давид Нащинский, пополнявший свое образование, между прочим, в Саксонии, ломает общее направление преподавания философии, сменяя учебники аристотелевского духа на вольфианский учебник Баумейстера, надолго отселе завладевающий духовною школою. В той же первой половине века профессорами академии был составлен ряд курсов и трактатов, оставшихся в рукописях, но иногда и печатавшихся, как *Философия Аристотелева, по умствованию перипатетиков*, изданная Киевской Академии Префектом Михаилом Казачинским на Российском и Польском языках (Киев, 1742). В рукописях остались курсы Иннокентия Поповского, Христофора Чарнуцкого, Феофана Прокоповича, Иосифа Волчанского, Амвросия Дубневича, Сильвестра Кулябки, Михаила Казачинского, Тихона Александровича, Георгия Конисского.

Со средины XVII века ученики киевского коллегиума выступают в Москве как учителя. Уже в 1649 году Ртищев выписал из киевской Лавры ученых монахов «для обучения русских свободным наукам» в новоустроенном им близ Воробьевых гор Андреевском монастыре. Вскоре и при царском дворе учителем наследника престола оказался человек киевского образования – Симеон Полоцкий. В Москве затевались уже школы по киевскому проекту и образцу. Как противник латинской образованности патриарх Иоаким обратился к восточным патриархам с просьбою о греческом учителе. В этом качестве прибыли братья Лихуды. Не знавшие у себя на родине действительного примера высшей школы, учившиеся в школе западной, они не могли, при всем возможном желании, удовлетворить требование и наказ иерусалимского патриарха Досифея и завести школу безусловно нового типа и исключительно на греческом языке. И хотя у них греческий язык ставился в преимущественное положение, значительная часть преподавания велась по-латыни, и к неудоволь-

ствию латиноненавистников было невозможно вовсе изгнать западное влияние и знание. Правда, по изгнании Лихудов, при их непосредственных учениках, попробовали было латинский язык устранить из школы, но года через четыре обстоятельства так изменились, что гонимая латынь вновь водворилась и на этот раз взяла (со времени Палладия Роговского) явный и продолжительный перевес.

Лихуды преподавали на греческом грамматику и пиитику, а риторику, логику и физику – на обоих языках. Что занятия по философии шли у Лихудов не весьма удовлетворительно, можно заключить из того, что по удалении их из академии (1694) их ученики (Николай Семенов и Федор Поликарпов) оказались не в состоянии преподавать философию и богословие, а преподавали только грамматику, пиитику и риторику (все на одном греческом). За восемь лет (1686–1694) ученикам были преподаны: грамматика, пиитика, риторика, логика (по Аристотелю) и часть физики (также по Аристотелю). Раздраженный Досифей нечаянно дал, по-видимому, совершенно верную характеристику положения дела, когда писал: «В толикие лета, что живут [в Москве], довелось было им иметь учеников многих и учити бы грамматику и иные учения, а они забавляются около физики и философии». Тем не менее историк академии (С. Смирнов) не без удовлетворения заключил: «Цели образования достигнуты с вожделенным успехом: русские примирились [!] с мыслью о пользе науки...».

К концу века академия совсем падает. Назначение во главе академии Палладия Роговского, несмотря на кратковременное пребывание его на этом посту († 1703), восстанавливает школу, но уже в новом направлении. Сам Палладий, по-видимому, не знал греческого языка, но много учился за границей, получил там даже степень доктора философии и богословия – первый у нас доктор – и, естественно, направил академию путем ему хорошо знакомым. Симпатии первого протектора академии Стефана Яворского были также недвусмысленны. По его предложению Петр издал указ: «завесть в Академии учения латинские». Из Киева были вызваны не только учителя, но и ученики, и академия Московская теперь и по форме и по духу становится копией академии Киевской.

Философия переживает судьбу также аналогичную. Сперва опыты составления собственных руководств применительно к западным и киевским аристотеле-схоластическим учебникам – примеры которых мы видим в оставшихся в рукописях руководствах префектов академии: Феофилакта Лопатинского (учился в Киеве и за границей), Стефана Прибыловича (Киевская академия), Гедеона Вишневского (Киевская академия; заграничный доктор философии), Иоанна Козловича (Киевская академия), Владимира Каллиграфа («перекре-

щенец из евреев», из учителей Киевской академии). Сочинения последнего относятся к середине 50-х годов и носят на себе уже печать лейбнице-вольфианского духа. Затем воцаряется Баумейстер. Вместе с тем во вторую половину века Московская академия берет явно перевес над Киевскою. Она успела за это время подготовить собственных профессоров, так что почти все преподаватели философии теперь – бывшие воспитанники самой же академии. Многие из ее питомцев выделились впоследствии на ученом поприще и в литературе. Она дала ряд профессоров Академии наук, в том числе Ломоносова, и Московскому университету. Среди последних был и первый профессор философии Николай Никитич Поповский, и профессор логики и метафизики уже в конце века (с 1795 г.) Андрей Михайлович Брянцев.

Когда при митрополите Платоне (Левшин) академия вступает в новый период развития (с 1775 г.), вызов ученых из Киева окончательно прекращается. Академия стала на собственные ноги, ее работа становится и интенсивнее, и экстенсивнее. Усиливается преподавание языков русского и греческого, вводится преподавание еврейского и новых языков и целого ряда образовательных предметов, между прочим, истории философии, мифологии, истории и др., далее «медицины». Основным руководством по философии оставался по-прежнему один из сотен серых последователей Вольфа, скучный и ограниченный Баумейстер. Этот выбор показателен: как увидим ниже, под влиянием условий, отчасти упомянутых, а отчасти просто вследствие дурного философского вкуса, а может быть, и сознания собственной философской незрелости, в нашей академической философии (духовных академий, а частью и университетов) заметную роль играет выбор образцов для подражания не из крупнейших, самостоятельных и ярких представителей философии, а из второстепенных, подражателей, популяризаторов. Так, сперва Баумейстеры, Винклеры, Карпе и подобные, затем какой-нибудь Шульце, Круг, Вейс и подобные, но не сами Кант, Шеллинг, Гегель. Нужно считать значительным прогрессом переход к их учительству.

Баумейстер был так популярен, что был даже переиздан в Москве на латинском языке (1777), как позже Карпе[34] и Брукер (в Петербурге). Развития науки, конечно, никакого не было, но, видно, и обучение шло неважно, если после восьми лет своего управления Платон в резолюции на списке студентов философии констатировал, что за это время он «не встречал между учениками достойного имени студента философии». Ни одного деятеля в области философии за это время – т.е. до преобразования и перевода в Троицкую лавру

---

[34] *Karpe F.S.* Institutiones philosophiae dogmaticae. Mosquae, ex officina. Vsevolojsky, 1815.

(1814) – академия не дала. В этот третий период своего существования она становится исключительно профессиональным, духовно-учебным учреждением. Если в средине XVIII века ее образовательная роль была шире, то это объясняется, по всей вероятности, тем, что со стороны общества в ту пору стали предъявляться к образованию новые требования. Эти требования возрастали, и едва ли богословская академия могла их удовлетворить, даже если бы хотела. *Нужен был университет.*

Пушкин назвал Ломоносова *первым русским университетом*. Бестужев-Рюмин[35] применяет это определение к Василию Никитичу Татищеву (1686–1750). Исследователи единодушно сходятся в признании Татищева высшим и типическим представителем образованности Петровской эпохи и полным выражением того наивно-варварского утилитарного понимания задач и ценности образования, которое так характерно для самого Петра. Татищев изложил свое мировоззрение в *Разговоре о пользе наук и училищ*[36], начало составления которого историки относят к 1733 году. Как показано историками (Н. Попов, П. Милюков), сколько-нибудь общие, философские взгляды Татищева – прямо заимствованы (преимущественно по *Философскому Лексикону* эклектика вольфианского направления Вальха). Поэтому, если не касаться его историографических заслуг, Татищев интересен только для истории самой образованности. Для истории философии он лишь показатель условий для нее неблагоприятных[37].

«Главною наукой» Татищев почитает, «чтоб человек мог себя познать»[38], каковое познание, по его убеждению, «ведет к будущему и настоящему благополучию»[39]. Изложив по Вальху учение о человеческом организме, душе, ее силах и способностях, Татищев приходит к заключению о необходимости обучения и воспитания, соответственного возрастам человека[40]. Как совершенствуются с ростом человека его знания, так совершенствуется и знание человечества

---

[35] Биографии и характеристики. СПб., 1882. С.М. Соловьев уделяет Татищеву *наряду с Ломоносовым* «самое почетное место в истории русской науки, как науки в эпоху начальных трудов».

[36] Впервые *Разговор* издан *Нилом Поповым* в 1887 г. в Чтениях Общества Истории и Древностей Российских. Ср., кроме статьи (первоначально 1875 г.) Бестужева-Рюмина, статью Нила Попова (ЖМНП. 1886. № 6. С. 197–249.), издавшего еще в 1861 г. исследование: Татищев и его время (Москва), и кн.: *Милюков П.Н.* Главные течения русской исторической мысли. СПб., 1913. С. 20 и сл.; 122 и сл.

[37] Для исследователя русской философской терминологии *Разговор* Татищева дал бы весьма ценный материал.

[38] *Татищев В.Н.* Разговор о пользе наук и училищ. Вопрос. 3. М., 1887. С. 2. (Извлечение из Чтений Общества Истории и Древностей Российских за 1887 год).

[39] *Там же*. Вопрос 10.

[40] *Там же*. Вопрос 29–33. С. 30–35.

вместе с его возрастом. В усовершенствовании научных познаний человечество прошло три возраста и находится в четвертом. «Первое просвещению ума подавало обретение письма, другое великое применение учинило пришествие и учение Христово; третие обретение тиснения книг»[41], в последний возраст «тиснение книг великий свет миру открыло и неописанную пользу приносит»[42]. Только назвав деление наук по предмету или по «свойствам» – «душевное Богословия и телесное филозофия», – он останавливается на разделении, которое сам обозначает как «моральное»: «которое различествует в качестве, яко 1) нужныя, 2) полезныя, 3) щегольския или увеселяющия, 4) любопытныя или тщетныя, 5) вредительныя»[43]. Так как основною целью *Разговора* является доказательство мысли о необходимости посылать молодых людей обучаться нужным и полезным наукам за границею, Татищев останавливается на изображении состояния училищ в России. «Желание и надежда» на учреждаемые Петром школы оказались, по наблюдению Татищева, обманутыми. Ибо «хотя люди в науках преславны скоро съехались и академию основали», но по епархиям не только не устроили школ, но «и начатыя оставлены и разорены, а вместо того архиереи конские и денежные заводы созидать прилежали»[44]. Академия с ее гимназией, по мнению Татищева, в силу разных соображений, для русского шляхетства не подходит[45]. То же он утверждает относительно и других школ: шляхетского корпуса и школ математических (адмиралтейской, артилерийской, инженерной)[46]. Любопытна характеристика преподавания философии в Московской академии: «Филозофы их ни куда лучше, как в лекарские, а по нужде в аптекарские ученики, но и учители сами математики, которое основанием есть филозофии, не знают и по их разделению за часть филозофии не счисляют. Физика их состоит в одних званиях или имянах; новой же и довольной, как Картезий, Малебранжь и другие преизрядно изъяснили, не знают. Не лучше их логика в пустых и не всегда правильных силлогисмах состоит. Равно тому юриспруденция, или законоучение, в ней же и нравоучение свое основание имеет, не токмо правильно и порядочно с основания права естественнаго не учат, но и книг Гроциевых, Пуфендоровых и тому подобных, которыя за лучших во всей Европе почитаются, не имеют. О гистории же с хронологиею и географиею, врачестве и проч., что к филозофии принадлежит, про то и не слыхали.

---

[41] *Там же*. Вопрос 36. С. 38.
[42] *Там же*. Вопрос 43. С. 55.
[43] *Там же*. Вопрос 49. С. 76
[44] *Там же*. Вопрос 75. С. 110–111.
[45] *Там же*. Вопрос 76. С. 111.
[46] *Там же*. Вопрос 77–78. С. 112–116.

И тако в сем училище не токмо шляхтичу, но и подлому научиться нечего; паче же что во оной более подлости, то шляхетству и учиться не безвредно»[47]. Кончается *Разговор* указаниями об учреждении новых и о средствах исправления существующих училищ. Проникнутый идеями утилитарного значения науки и оценкою их исключительно с точки зрения пользы государственной и шляхетства, как руководящего в государстве сословия, Татищев не подходит к мысли об учреждении университета как источника и распространителя «незаинтересованного» знания. Таким образом, не Татищев, а все-таки Ломоносов нашел себе и не метафорическое воплощение в первом русском университете.

12 января 1755 года состоялся указ об открытии университета в Москве. Шуваловo-ломоносовский проект об учреждении университета мотивировал необходимость учреждения обещанием государственных выгод: «чрез науки Петр Великий совершил те подвиги, которыми вновь возвеличено было наше отечество, а именно: строение городов и крепостей, учреждение армии, заведение флота, исправление необитаемых земель, установление водяных путей и другие блага нашего общежития».

Университет был открыт в составе трех факультетов и десяти кафедр: факультет философский с кафедрами философии, красноречия, истории универсальной и российской, физики; факультет юридический с кафедрами натуральных и народных прав («вся юриспруденция»), юриспруденции российской и политики; факультет медицинский с кафедрами анатомии, химии физической, особенно аптекарской, и натуральной истории.

Дела университета пошли однако ж не шибко. Сперва дворянство отдавало детей в университет, так что одно время (1758 г.) число студентов доходило до 100. Но вскоре все пошло на убыль. На юридическом факультете все науки читал один профессор (Дильтей), то же – и на медицинском (Керштенс); число студентов упало до того, что иногда было по одному студенту на факультет; лекции не посещались, и иногда в течение года занятия осуществлялись не более 30 дней.

Профессор философии на философском факультете должен был обучать логике, метафизике и нравоучению. Первым профессором был назначен бывший воспитанник Московской академии, а затем Академии наук и непосредственно самого Ломоносова, приобретший известность переводом (с франц. перевода) *Опыта о человеке* Попа, Николай Никитич Поповский. В *Академических сочинениях*[48] напеча-

---

[47] *Там же*. Вопрос 79. С. 116–117.

[48] Академические сочинения. Август. 1755. Ч. 2. С. 177–186.

тана Речь, говоренная *в начатии Философических лекций* при Московском Университете Гимназии Ректором *Николаем Поповским*[49]. В этой речи молодой профессор так изображает свой предмет: «Представьте в мысленных Ваших очах такой храм, в котором вмещена вся вселенная, где самыя сокровеннейшия от простаго понятия вещи в ясном виде показываются; где самыя отдаленнейшия от очес наших действия натуры во всей своей подробности усматриваются; где все, что ни есть в земле, на земле и под землею так, как будто на высоком театре изображается, где солнце, луна, земля, звезды и планеты в самом точном порядке, каждая в своем круге, в своих друг от друга разстояниях с своими определенными скоростями обращаются, где и самое непостижное божество, будто сквозь тонкую завесу, хотя не с довольною ясностию всего непостижимаго своего существа, однако некоторым возбуждающим к благоговению понятием себя нам открывает, где совершеннейшее наше благополучие, котораго от начала света ищем, но сыскать не можем и по сие время, благополучие всех наших действий внешних и внутренних единственная причина в самом подлинном виде лице свое показывает. Одним словом, где все то, чего только жадность любопытнаго человеческаго разума насыщаться желает, все то, не только пред очи представляется, но почти в руки для нашей пользы и употребления предается. Сего толь чуднаго и толь великолепнаго храма, который я вам в неточном, но только в простом и грубом начертании описал, изображение самое точнейшее есть Философия. Нет ничего в натуре толь великаго и пространнаго, до чего бы она своими проницательными разсуждениями не касалась. Все, что ни есть под солнцем, ея суду и разсмотрению подвержено, все внешние и нижние, явные и сокровенные созданий роды лежат перед глазами. От нея зависят все познания; она мать всех наук и художеств. Кратко сказать, кто посредственное старание приложит к познанию Философии, тот довольное понятие, по крайней мере, довольную способность приобрящет и к протчим наукам и художествам»[50].

В заключение речи профессор ратует за философию на *русском* языке, более «изобильном», чем язык латинский: «Нет такой мысли, кою бы по-российски изъяснить было невозможно»[51]. Но како-

---

[49] Перепечатана в книге: *Речи*, произнесенные в торжественных собраниях Императорского Московского Университета русскими профессорами оного; с краткими их жизнеописаниями. Изданы Обществом Любителей Российской Словесности. Ч. I. М., 1819. С. 9–17.

[50] Академические сочинения. Август. 1755. Ч. 2. С. 178–179.

[51] *Там же*. С. 184. – За русский язык, и в частности против злоупотребления иностранными словами в русской речи, высказывался уже Татищев (*Разговор*. Вопрос 20); хотя пользование иностранной терминологией он вполне допускает.

вы собственные философские взгляды оратора, какова его философская подготовка, какие задачи должно преследовать философское преподавание – об этом красноречивый профессор не считает нужным сообщить, а увидеть это читателю самому за блеском элоквенции нет никакой возможности. Прославившийся переводами и оригинальными одами, Поповский через год (в мае 1756) был назначен профессором красноречия, что, видимо, и соответствовало его способностям и научной подготовке.

Другой профессор университета, Барсов, на торжестве открытия университета определял задачи философии в духе своего времени. Философия, убеждал он, служит, «без сомнения, для того, чтоб узнать, что может причиною быть нашего благополучия и от чего оное как действие последовать может? Притом Философия приобучает разум к твердому познанию истины, чтоб оный напоследок знать мог, в чем наше истинное благополучие заключается; испытует неиспытанное естество Божие, разсматривает силы и свойства наших душ, и из того определяет наши должности в разсуждении Творца нашего, в разсуждении населяющих с нами землю человеков, в разсуждении вышших, нижших, равных, своих, чужих, кровных, знаемых, приятелей, неприятелей»[52].

В 1756 году прибыли из Германии приглашенные для чтения, между прочим, философии профессора Фроман и Шаден – оба философского уровня ниже среднего. Один читал «по» Винклеру, другой – «по» Баумейстеру логику и метафизику, а практическую философию по Винклеру, Федеру, Якобу. Шаден, впрочем, предпочитал «практическую» философию и, во всяком случае, хорошо уловил дух тех, кому он обязался служить. Он живо усвоил и прелесть обычая русских предков, начинавших всякое дело молитвою, и легкий способ у нас решения философских вопросов с помощью той же молитвы. «Православная Вера – так решал он вопрос об отношении души и тела – да отверзет вам завесу, скрывшую эту тайну: власть ее всемогуща, премудра и недостатки все отъять готова».

В 60-х годах философию в университете начинают преподавать и русские профессора. Аничков, Сырейщиков, Синьковский и Брянцев ведут ее преподавание до конца века, последний из них и долго спустя (до 1821 г.). Преобладает по-прежнему вольфианство с Баумейстером в качестве глашатая. Из них *Аничков*, разве, совмещавший

---

[52] См.: *Барсов А.А. Речь* о пользе учреждения Императорского Московского Университета, говоренная при начале Университетских Гимназий, 26 апреля 1755. *Речи*, произнесенные в торжественных собраниях Императорского Московского Университета русскими профессорами оного; с краткими их жизнеописаниями. Изданы Обществом Любителей Российской Словесности. Ч. I. М., 1819. С. 47–48.

преподавание философии с преподаванием математики, обнаружил некоторую творческую литературную деятельность. Но, несмотря на всю скромность ее, она не ускользнула от бдительности кого следует, и ему долго пришлось расхлебывать историю, возникшую из «доношения» в синод, гласившего, что Аничков «явно восстает противу всего христианства, опровергает священное Писание, богознамения и чудеса, рай, ад и дьяволов, сравнивая их с натуральными и небывалыми вещами, а Моисея, Сампсона и Давида с языческими богами; в утверждение того приводит безбожного Эпикура, Люкреция, да всескверного Петрония». Преемник Аничкова по кафедре философии, ученик его и Шадена (из студентов академии перешедший в университет), *Брянцев*, если придавать значение тому, что он стал пользоваться в преподавании маленьким кантианцем Снеллем, может быть, и выходил за пределы вольфианства и «популярной философии», но, по-видимому, этот прогресс относится уже к XIX веку и ко времени после введения нового устава (1804 г.).

В целом, таким образом, и университетские профессора в XVIII веке лишь «забавлялись около философии». Философия не нашла для себя даровитого представителя. Опека начальства не могла поощрить к свободному творчеству. Но и ближайшая среда, сотоварищи профессоров философии, не поощряли к тому, пребывая в состоянии софофобии, как то видно из громов медицинских профессоров Зыбелина и Скиадана, временно занимавшего место Шадена по его смерти. У одного из этих громы направлены против «злоупотреблений ума нынешних мнимых философов», а у другого, убежденного, что на любви к Богу основываются все человеческие и гражданские обязанности, против философии Канта, которую он оценивал, со своей фармацевтической точки зрения, как подогретые щи (crambe biscoctum). Не так смотрели на Канта, однако, другие профессора, и, по почину митрополита Платона, двое из них, Шаден и профессор истории, нравоучения и красноречия Чеботарев, внесли в рассмотрение и «духовную» точку зрения. Когда обнаружилось, что приехавший из Геттингена с рекомендациями Гейне филолог Мелльман разделяет философские взгляды Канта, они подняли историю, кончившуюся тем, что весьма достойно во все время сыска и допросов себя державший иностранец взмолился: «Просьба моя, чтобы не шутили и не уничижали человеческой природы и нашего века...». Мелльман до конца чувствовал себя иностранцем и принимал русскую действительность за дурную шутку... В результате процесса генерал-прокурор гр. Самойлов докладывал императрице: «Профессор Мелльман признан неспособным к своему званию и оказавшимся поврежденным в уме».

IV

Таким образом, в деле насаждения философии в России правительственная интеллигенция на первых же порах испытала ту же неудачу, что и интеллигенция духовная. Между тем со второй половины века жизнь начинала уже переливать через плотину правительственных запрещений. Как ни низок был общий уровень культурного сознания нашего общества того времени, но некоторые запросы свободного духа проникали в него отчасти с Запада и отчасти под влиянием первых же, хотя слабых, потребностей зарождавшейся науки и литературы. Естественно, что, когда свободное русло загромождено щебнем и сором, чистый поток капризными извивами огибает их или просачивается сквозь них, теряя в своей чистоте и ясности. Запрещение философии и свободного философствования искажает ее, а ее искаженное творчество принимает формы уродливые и эстетически отталкивающие. Любовь к «мудрости» как к свободному мастерству мысли вырождается в псевдофилософское умствование косной морали здравого смысла. Это – почва, благоприятная для расцвета настроений в вульгарном понимании «мистических», а точнее говоря, теософских и эзотерических, услаждающихся аллегорическими побасенками и многозначительным недоговариванием о восхождениях морального совершенствования, таинствах посвящения, магическом постижении непостижимого и т.п. Все это осеняется ореолом таинственности и посвятительного «испытания». Философская ценность таких теософических конструкций с их аллегорикой, кабалистикой и символикой та же, что научная ценность эликсиров жизни, perpetuum mobile и т.п. Запрещение свободной философии есть плод не только невежества, но и глупости, и оно порождает глупость и суеверие. *Табу*, наложенное на философию, обвивает ее вихрем призраков, самая неуловимость которых делает их в глазах суеверного невежества высшей реальностью, верховною силою, мистерическим источником, соприкосновение с которым должно вызвать духовное обновление и перерождение невежественного глупца. Но неизреченная истина и невыразимая благодать, самой своей неизреченностью и невыразимостью обнаруживающие свою природу глупости, могут утешить одну только глупость. Как далека философия от глупости, так далека она от тех теософических и quasi-мистических настроений, которые распространялись в России в конце XVIII и в первой половине XIX века среди масонствующих и немасонствующих представителей полуобразованного дворянства того времени. Эти настроения рождались не в порядке движения идей, а составляли скорее явление порядка социально-психологического, и в истории философии для них не может быть места.

О них, однако, следовало упомянуть по их связи с тем общим движением образованности, которое если не прямо, то все же отражается и на судьбах философии. Со второй половины века правительственное просветительство – скучное в школах и игривое вокруг трона – уже изживало себя и явно не могло удовлетворять потребностей общества, вступившего в среду культурных влияний и выходившего из стадии варварского быта. Сквозь гниющую почву просветительного абсолютизма пробивались свежие ростки будущей оппозиционной партийной интеллигенции. Они вырастали и жили без определенной цели и без сознательного плана жизни, но в их чисто импульсивных реакциях на среду, в свете последующей истории, мы можем заметить некоторую целесообразность.

Один из таких ростков можно видеть в лице и деятельности *Н.И. Новикова*, маленького человека с малым умом и образованием, но – в исключение из нашего национального правила – человека трудолюбивого, усердного в своем скромном деле и ставшего «героем» в истории русского общества – уже в полную силу нашего национального правила – не по своим положительным заслугам, а потому, что он был гоним, был, по нашему провербиальному выражению, «жертвою ненормального строя». Начав с издания сатирических тетрадок весьма среднего достоинства и по плечу читателю, он все больше увлекается идеей положительного нравоучительства и на этой почве сходится с масонством, в частности с добродетельным, но неглубоким профессором Московского университета Шварцем. Ту среднюю мораль «любви к ближнему», которая легко успокаивает совесть среднего человека, отвергающегося официального христианства, но ужасающегося перед свободомыслием критического разума, масонство давало Новикову и само по себе. Но, может быть, внутренняя пустота масонства не скрылась бы от «чувствительности» Новикова, если бы Шварц, «сей возвышенный и редкий чувств и оным надлежащаго испытатель», не смягчил для него аллегорики масонства более сердечным и простодушным пиетизмом в истолковании увлекавшей его «науки нравоучения». Что же касается того теософического гудения, которое раздалось в «Вечерней Заре», то оно могло гипнотизировать и чаровать, поскольку в нем можно было выделить какую-то раздельность мотива, но зато слов, за которыми видно бы философский смысл, разобрать не было возможности. Сам Шварц со своими учениками ходил даже не около философии, а лишь около метафорических излияний страстного ко Христу Бёме. Характерно, что для своего «нравоучительного» издательства Новиков не нашел достойной книги по философии[53].

---

[53] Если не считать некоторых отделов стоявшего ниже даже уровня тогдашней учебной литературы *Учителя* (Учитель, или Всеобщая система воспитания. Пер. с 3-го нем. изд. М., 1789, в Университетской Типографии у Н. Новикова).

Новейшее исследование В. Боголюбова хочет освободить Новикова от упрека в обскурантизме, к которому влекло его масонство. Автор исследования ограничивает: «Новиков отрицал не всю науку, а только те ее выводы, которые он не мог примирить с положениями св. Писания»[54]. Пусть это называется не «обскурантизмом» – но меняется ли изложенный здесь факт от прикрытия его другим наименованием? Имя не стирает факта, иначе... всю нашу историю пришлось бы излагать иначе. От похвальбы старца, что он «с мудрыми философы в беседе не бывал», от отрицанья науки, потому что ее не могут примирить со св. Писанием, и до отрицания философии, потому что ее не могут примирить с чьими-нибудь ботаническими, зоологическими или политико-экономическими писаниями, все одна социально-психологическая черта русской «нравоучительной» интеллигенции, и ее не стереть названием «не-обскурантизма». Спустя триста лет после изречения старца Новиков воспроизвел его самохарактеристику, и ее же должны повторять и некоторые наши современники, также не могущие «примирить». «Не забывайте, что с вами говорит идиот, не знающий никаких языков, не читавший никаких школьных философов, и они никогда не лезли в мою голову; это странность, однако истинно было так»[55]. Применительно к себе самому в слове «идиот» Новиков ввел некоторый эвфемизм. Это слово нужно заменить словом «невежда», и тогда всякая странность указанного положения вещей исчезнет.

Так проявила себя одна из тенденций в сторону новой, будущей «свободной», интеллигенции. В ее добронравии философия задохнулась. Другая тенденция сказалась в барственном морализировании кн. М.М. Щербатова, историка, автора памфлета *О повреждении нравов в России*, члена Комиссии для составления нового уложения, талантливо отстаивавшего в ней права и привилегии своего сословия. В противоположность Новикову он обладал недурным образованием. И в то время как Новиков суетливо хлопочет об исправлении нравов, кн. Щербатов лишь скорбит об их повреждении. Новиков без плана и системы забрасывает читателя книгами, а он пишет изящные планы *О способах преподавания разныя науки* и поощрительные рассуждения *О пользе науки*, но – лишь для собственного семейного архива. Новиков на досуге услаждает себя беседою с умными людьми о предметах возвышенных, выгоды не доставляющих, а кн. Щербатов заполняет свой досуг утопическими мечтами о роли своего сословия (*Путешествие в землю Офирскую*) и меланхолическими размышлениями о жизни, бессмертии, «о самстве» и «о выгодах недостатка». Один склонен к настроени-

---

[54] *Боголюбов В.В.* Н.И. Новиков и его время. М., 1916. С. 265.

[55] *Там же*. С. 37.

ям пиетизма и к признанию божественного откровения, другой – к отвлеченному деизму и преклонению перед естественным разумом. Наконец, Новиков видит пошлость «вольтерьянства», но побаивается его показного свободомыслия, а кн. Щербатов имеет достаточно вкуса, чтобы отвлечь мысли от дешевой фронды вольтеровского вольномыслия.

Кн. Щербатов не удовлетворен состоянием образования в России. Стремление к нему есть, но нет средств удовлетворить этому стремлению. В частности, «университет наш Московский является не довольно снабжен искусными учителями, и не довольно они тщания прилагают для такого научения»[56]. И Щербатов составляет обширную, показывающую его широкое образование программу *О способах преподавания разным науки*. Он ценит науку не столько даже за ее техническую полезность, сколько за «нравоучительность». Источник ее, побуждение к ней и ее последняя задача – познание человеком самого себя – «колико в нем величества и подлости!»[57]. Взгляд на историю философской мысли от Фалеса и до Декарта и Ньютона открывает ему, сколько поучительности и пользы принесла человеку любовь к науке[58]. Философия же преимущественно может служить исправлению наших нравов: филозофические науки «располагают разум наш прямыя делать заключении, оне дают нам познание о разных чудесных свойствах природы, возвышают великим и малым нас к познанию Всевышняго Естества, толь мудро устроившаго все; а потому не токмо служат для украшения нашего разума, для помощи нам во многих случающихся делах, но и к поправлению самых наших нравов»[59].

Наиболее интересное из околофилософских произведений кн. Щербатова – *Разговор о бессмертии души* (1778). Тема, как и диалогическая форма его, прямо навеяны чтением платоновского *Федона*[60]. Замысел не лишен дерзости: дать христианского *Федона*. Но если

---

[56] *Щербатов М.М.* О способах преподавания разныя науки // *Щербатов М.М.* Сочинения. СПб., 1898. В 2 т. Т. II. С. 438.

[57] *Щербатов М.М.* О пользе науки // *Там же*. С. 603.

[58] *Там же*. С. 605 и сл.

[59] *Щербатов М.М.* О способах преподавания разныя науки // *Щербатов М.М.* Сочинения. СПб., 1898. В 2 т. Т. II. С. 569.

[60] С самим Платоном русский читатель 80-х гг. XVIII в. мог познакомиться по переложениям некоторых диалогов (в том числе *Федона)* в *Утреннем Свете* Новикова (1777–1778). Ср.: *Ященко А.С.* Русская библиография по истории древней философии. Юрьев, 1915. С. 60. Но в особенности по переводу *Сидоровского и Пахомова:* Твореній велемудраго Платона Часть первая. СПб., 1780; Части вторыя первая половина. 1783; Вторыя части вторая половина (Платонова гражданства или о праведном десять книг – пер. Пахомова). 1783; Часть третия (Законы или о законоположении тринадцать книг – пер. Сидоровского). 1785, – переложенный с греческаго яз. на российский свящ. Ю. Сидоровским и Матфием Пахомовым, находящимся при обществе благородных девиц.

судить не в соответствии с замыслом, то автор справился с темою, хотя и без какой-либо глубины и оригинальности, но не без изящества. Стараясь оправдать знакомство с вольномысленными сочинениями, «суесловия» которых исчезают перед *мыслью* «яко дым или яко прах»[61], он косвенно оправдывает и свои симпатии к *деизму*. Герой его *Разговора* «никогда ни Вышняго Естества, ни безсмертия души не отвергал, но рассуждал общественно, чему мы можем и чему трудно верить»[62]. В семи аргументах он обычными деистическими соображениями доказывает бессмертие души. Едва ли здесь есть какое-нибудь специальное влияние. Знакомый в общем с историей философии, как она тогда изображалась, вообще начитанный в популярной в то время литературе, кн. Щербатов в неопределенной форме отражает самого платоновского *Федона*, может быть, как-нибудь опосредствованно Лейбница (или Реймаруса), но главным образом рационалистический *деизм* вообще[63].

За ту же тему берется *Радищев* в трактате *О человеке, о его смертности и бессмертии*, который он начал с первого же года ссылки, но который в необработанном виде был напечатан по его смерти лишь в 1809–1811 годах, в изданном сыновьями Радищева собрании его сочинений. Щербатов писал для собственного семейного архива; Радищев же мог бы повторить об этом сочинении признание, какое он сделал о своем *Путешествии*, когда он «признался, извиняясь, что намерен был только показать публике, что и он – писатель»[64]. Для правильной оценки Радищева эту характеристику необходимо иметь в виду. Если мы предъявим к его произведению высокие требования, оно окажется ниже критики – ученический реферат о четырех-пяти прочтенных книгах. Как произведение писателя, обращающегося к широкой публике, оно – будь оно закончено и своевременно выпущено в свет – могло бы иметь свое, даже философское, значение и влияние.

Философские занятия quand meme отнюдь не составляли жизненного призвания Радищева. Тема сочинения, как и самая идея его составления, навеяны собственною судьбою автора. «Нечаянное мое

---

[61] *Щербатов М.М.* Разговор о бессмертии души // *Там же*. С. 352.

[62] *Там же*. С. 315.

[63] В частности, не заметно особого влияния Мендельсонова *Федона*. Делалось указание на то, что кн. Щербатов был «воспитан на Юме». См.: *Иконников В.С.* Один из образовательных проектов времени Петра Великого. Киев, 1893. С. 25. – Может быть, в истории, но в философии это весьма мало правдоподобно.

[64] Так смягчил показание Радищева гр. Безбородко. Сам Радищев о своем намерении показывал, что оно «состояло в том, чтоб прослыть писателем и заслужить в публике гораздо лучшую репутацию, нежели как об нем думали до того». См.: *Радищев А.Н.* Полное собрание сочинений / Под ред. А.К. Бороздина, И.И. Лапшина, П.Е. Щеголева. Т. II, s. a. (Т. I. 1907). С. 310. См. также: С. 319, 340.

переселение в страну отдаленную, – начинает он свое рассуждение, <...> побудило меня обратить мысль мою на будущее состояние моего существа». Равным образом и свою компетентность говорить на избранную тему Радищев оправдывает собственным опытом: тот, кто был близок к смерти, «мог бы разсуждения свои сопровождать внутренним своим чувствованием; ибо, верьте, в касающемся до жизни и смерти, чувствование наше может быть безобманчивее разума. <...> Посторонний, а не вы, может меня вопросить, вследствие моего собственного положения: какое право имею я говорить о смерти человека? – вопрос нелишний! и я ему скажу... Но, друзья мои, вы дадите за меня ответ вопрошающему»[65].

Что касается выполнения работы, то, невзирая на ненужные отступления, в общем, план его ясен. Книга первая трактует о человеке и его положении в ряду других существ органического мира. Она составлена в духе немецкой, так называемой *популярной* философии, т.е. в духе рационализма, ослабленного влиянием английской, французской и швейцарской (Бонне) физиологической психологии, в свою очередь смягчавшейся в Германии спиритуализмом Лейбница. Но главный и прямой источник Радищева – Гердер, которого он начал изучать еще до ссылки, в Петербурге[66]. Радищев просто переписывает, буквально переводя или с незначительными парафразами, рассуждения Гердера в первом томе знаменитых *Идей*. Он оригинален лишь в тех сентиментальных восклицаниях, которыми он связывает отрывки из Гердера, и в некоторых примерах, которыми он иллюстрирует мысли Гердера.

Вопрос об источниках Радищева после тщательного этюда И.И. Лапшина[67] можно считать выясненным почти что до конца. Мне лично кажется только, что уважаемый автор 1) недостаточно раскрыл отсутствие у Радищева непосредственной зависимости от французского материализма и сенсуализма, легенда о которой до сих пор повторяется в популярных историях литературы, и 2) что автор чрезмерно снисходителен к Радищеву, называя его произведение «оригинальным» философским произведением, изобличающим «пытливость мысли». На мой вкус,

---

[65] См. начало Книги третьей. Профессор Бобров поясняет это место: «Здесь Радищев имеет в виду смерть своей первой жены». Цит. по: *Бобров Е.А.* Философия в России: Материалы, исследования и заметки. Вып. III. Казань, 1900. С. 147. На чем это основано? Не натуральнее ли предположить, что имеется в виду приговор, который Радищеву самому пришлось пережить?

[66] В 1786 г. См. показания Радищева С.И. Шешковскому. *Радищев А.Н.* Полное собрание сочинений / Под ред. А.К. Бороздина, И.И. Лапшина и П.Е. Щеголева. Т. II. С. 338.

[67] *Лапшин И.И.* Философские воззрения Радищева // *Радищев А.И.* Полное собрание сочинений / Под ред. А.К. Бороздина, И.И. Лапшина и П.Е. Щеголева. Т. II. С. VII–XXXII.

Радищев – просто компилятор, и его нужно оценивать преимущественно с литературной точки зрения – поскольку оценка Пушкина еще нуждается в развитии и детализации.

Во второй книге, где Радищев излагает естественнонаучные сомнения в бессмертии души, он сам указывает на «путеводительствовавшаго» ему «в сих суждениях» Пристли[68], который, таким образом, и является главным ответственным лицом в этой части. Третья книга трактата Радищева посвящена развитию аргументов в пользу бессмертия души; она состоит из двух частей, из коих первая воспроизводит первый и второй разговоры Мендельсонова *Федона*, а вторая – опять-таки *Идеи* Гердера[69]. Четвертая книга, где излагается якобы собственное Радищева решение вопроса, опять-таки составлена по Гердеру, с привлечением, кроме *Идей*, первого диалога из сочинения *Über die Seelenwanderung*[70].

Излагать мысли Гердера здесь не место. Скажем только об общем направлении трактата Радищева, который так долго изображался в свете превратном. Радищев – не материалист, не сенсуалист, и бессмертие души он отстаивает недвусмысленно. Пушкин писал о философском рассуждении Радищева: «Умствования оного пошлы и не оживлены слогом. Радищев хотя и вооружается противу материализма, но в нем все еще виден ученик Гельвеция. Он охотнее излагает, нежели опровергает доводы чистого афеизма». Последнее утверждение – несправедливо. Что касается влияния французской философии и, в частности, Гельвеция, то, может быть, они оказали на социально-политические воззрения Радищева и немалое влияние – тем более, что и весь трактат Гельвеция *De l'Esprit* есть прежде всего произведение моралистически-политическое («естественное право»)[71], –

---

[68] П.Н. Милюков утверждает, что «все главные мысли и многие отдельные места прямо взяты из Гольбаха». См.: *Милюков П.Н.* Очерки по истории русской культуры. Ч. III. Вып. 2. Изд. 2-е. С. 381. К сожалению, он этих «мест» не указывает. И.И. Лапшин также усматривает здесь влияние Гольбаха, но и его указания мне кажутся слишком *общими*. Я сомневаюсь, чтобы Радищев непосредственно пользовался Гольбахом при составлении своего сочинения. Где Радищев «заимствует», там он просто *переписывает*. На некоторое противоречие между Радищевым и Гольбахом указывает и И.И. Лапшин (Указ. соч. С. XV–XVI). Гольбах и Пристли не так уж однородны, и последний, как известно, горячо возражал Гольбаху. Радищев, конечно, не очень вдумывался в противоречие своих источников, но тут, мне кажется, он брал последовательно из Пристли.

[69] Последнее достаточно раскрыто И.И. Лапшиным. На Мендельсона указал уже Милюков. Лапшин отметил 16 пунктов «почти буквального перевода Мендельсона»; я насчитал их не менее 36.

[70] См. указ. статью И.И. Лапшина. Радищев и сам упоминает имя Гердера.

[71] О распространении и влиянии идей Гельвеция в России см.: *Радлов Э.Л.* Введение. Гл. III // *Гельвеций К.А.* Об Уме. Пг., 1917. С. XVI–XXVI; то же: *Радлов Э.Л.* Гельвеций К.А. // Вестник Европы. 1917. Апрель–июнь.

но для обнаружения такого влияния в сфере философских идей требовалось исследование по источникам.

Между тем решительные суждения здесь высказывались на основании беглых замечаний Радищева, главным образом, о его *Житии Феодора Васильевича Ушакова*. Так, и Милюков считает, что лейпцигские впечатления семнадцатилетнего Радищева, в том числе впечатления от сочинения Гельвеция *De l'Esprit*, обнаруживаются в его илимском трактате. Это – давление указанного *Жития*; в самом рассуждении следы Гельвеция случайны, определяющего значения не имеют, иногда само упоминание имени Гельвеция есть повторение указания Гердера[72]. Нематериалистические в общем тенденции Радищева побудили проф. Боброва сделать его чистым последователем Лейбница[73], с которым Радищев был знаком «не как-либо поверхностно, а изучал его основательно». Но быть лейбницианцем в ту пору значило или быть вольфианцем, или примыкать к «популярной философии», усвоившей Локка и Лейбница *Новых опытов* (1765). Если бы не всеподавляющее очевидное влияние Гердера, то, пожалуй, было бы правильнее всего отнести Радищева к эклектизму популярной философии. Указывали еще на Платнера (тот же Бобров, также Сухомлинов), но и это влияние сомнительно, если оно не затерялось где-нибудь в частностях[74]. Наконец, искали примирения в формуле: «Радищеву бросалось в глаза не столько коренное различие между Гольбахом и лейбницианцами, сколько общее тому и другим стремление к философскому монизму»[75]. Сомнительно, чтобы Радищев доискивался какого-нибудь общего руководящего принципа, противоречие которому его беспокоило бы. Повторяю, серьезно о философии Радищева, как если бы она выражала нечто большее, чем настроение эпохи, бродившей около философии, говорить не приходится. Противоречие у Радищева между «сенсуализмом» или «гилозоизмом» и «спиритуализмом» и «панпсихизмом» в действитель-

---

[72] *Радищев А.Н.* О человеке, о его смертности и бессмертии // Полное собрание сочинений / Под ред. А.К. Бороздина, И.И. Лапшина и П.Е. Щеголева. Т. II, s. a. С. 19.

[73] *Бобров Е.А.* Философия в России: Материалы, исследования и заметки. Вып. III. Казань, 1900. С. 227–231.

[74] К тому же Платнер в разных изданиях менял свои взгляды. – Приведенное указание основано на биографических данных: Радищев должен был *слушать* Платнера. Но что он у него слушал? В пору Радищева Платнер был медицинским профессором – читал ли он и философские курсы или Радищев слушал изложение его физиологических теорий? Вообще же Радищев изучал *юридические* науки, и, по-видимому, более или менее толково лишь в последние два года своего пребывания в Лейпциге, когда он овладел языком и когда занятия русских студентов были поведены сколько-нибудь систематически. Ср.: *Сухомлинов М.И.* А.Н. Радищев, автор «Путешествия...». СПб., 1883. С. 7 и сл.

[75] Милюков; Лапшин. – С. VIII.

ности интересует его философских читателей, его же самого оно мало волновало, по той простой причине, что, переписывая Гердера, он и не замечал некоторой двойственности своего оригинала. Между тем разгадка разнообразия суждений о Радищеве – по-видимому, именно в Гердере. Гердер, несомненно, продолжал традиции рационализма Лейбница, и не только его метафизики, но и его *Новых опытов*, однако в то же время на него давили и физиологизированное, если так можно сказать, лейбницианство Бонне, и вся физиологическая психология его времени, и сам барон Гольбах, а с другой стороны, Руссо и Гемстергейс, с Гаманом и Якоби на крайнем полюсе, где реставрация Спинозы вновь замыкала круг рационалистически. Здесь было что угодно, кроме материализма и сенсуализма. Было и то, что заставляло историков философии говорить об особом направлении «философии чувства», в котором Гердер и занимал свое место. Попросту это была философская жертва сентиментализму. Куда тут Радищеву было разбираться в философских основах этого *сентиментализма*. Но как писатель он нашел в нем близкий себе «стиль» – отсюда-то и весь его мнимый сенсуализм.

По сравнению с Новиковым и Щербатовым Радищев предвосхищает по своему духовному облику то направление третьего типа нашей интеллигенции, оппозиционно-партийной, которое, возобладав со средины XIX века, прекратило свое «оппозиционное» существование, как только стало «начальством», а вместе с этим завершило и третий период нашего культурного развития. По мнению некоторых историков[76] русской культуры, тремя названными именами исчерпываются основные типы зарождавшейся в XVIII веке светской и внеправительственной интеллигенции. Но есть основание присоединить к ним еще четвертый тип, игравший в русской культуре XIX века крупную роль и интересный для нас тем, что и он нашел себе в XVIII веке околофилософское выражение. Его представителем был мнимо-народный «философ» *Григорий Саввич Сковорода* (1722–1794). – Новиков неосновательно называл себя «идиотом»; Щербатов мечтал о христианском Платоне; Радищев сравнивал себя с Галилеем; Сковорода хочет быть русским Сократом.

Впрочем, с кем только не сопоставляли Сковороду – украинский Сократ, русский Сократ, степной Ломоносов, «под чубом и в украинской свитке» «свой» Пифагор, Ориген, Лейбниц и проч.[77]. Сам Данилевский находит сходство между Сковородою и Новико-

---

[76] Например, *Боголюбов В.В.* Н.И. Новиков и его время. М., 1916. С. 35.

[77] Ср.: *Данилевский Г.П.* Гр.С. Сковорода // *Данилевский Г.П.* Сочинения. Т. VI. Изд. 4-ое. СПб., 1884. С. 332, 336, 325.

вым. – Во всяком случае, наш Сократ оказался без Платона, что, конечно, сильно умаляет его сократическое значение. – История издания сочинений Сковороды – постыдна. При его жизни не было ничего напечатано. В 1798 г. в Петербурге без имени автора был напечатан один из его первых диалогов под произвольным заглавием: *Библиотека духовная, дружеская беседа о познании себя;* в 1806 – *Начальная школа* (в «Сионском Вестнике», с краткими биографическими сведениями об авторе); в 1837 году вышли *Дружеский разговор о душевном мире, Беседа двое, Убогий жаворонок* и *Харьковские басни;* в 1839 – *Брань Архистратига Михаила с сатаною.* Первое собрание сочинений[78] – пустое и никуда не годное издание, в котором нет ни одного из более важных и значительных произведений Сковороды. Лишь в 1894 г., *к столетию со дня смерти* Сковороды, были изданы харьковским Историко-филологическим обществом *Сочинения Гр. С. Сковороды* под ред. проф. Д.И. Багалея, и все-таки, по цензурным условиям, с пропуском характернейших для Сковороды вещей (как *Жена Лотова, Потоп Змиин,* значительная часть *Израильского Змия*). Наконец, в 1912 г. вышел I том (II-го до сих пор нет) *Собрания сочинений Г. С. Сковороды* под ред. Вл. Бонч-Бруевича, – в смысле полноты и ревизии текста – лучшее издание, но, к сожалению, с весьма несовершенным, неудачно и некомпетентно составленным алфавитным указателем, мало облегчающим пользование книгою.

Отчасти по собственной воле, отчасти по неудачничеству Сковорода отказывается от интеллигентских состояний своего времени: священника, придворного певчего, школьного учителя, и становится сперва гувернером в помещичьих семьях, а затем бродячим «старчиком», странствующим по помещичьим усадьбам друзей, частью учеников своих. Годом перелома, приведшим его к тому мировоззрению, которое он исповедует в своих сочинениях, Сковорода считает свой тридцатый год. Литературная деятельность его начинается еще позже – со второй половины 60-х годов XVIII столетия. Как тип интеллигенции Сковорода – прообраз резонирующего опрощенства и отрицания традиционной европейской культуры, развившихся у нас – может быть, в параллель с чисто народным юродством – во имя проповеди призрачного самоусовершенствования и мнимо-углубленного самопознания. Соответствующее миросозерцание насквозь проникается морализмом, заменяющим традиционные учения религии, хотя и обращающимся в то же время сплошь и рядом к источникам

---

[78] Сочинения в стихах и прозе Гр.С. Сковороды. Изд. И.Т. Лисенковым. СПб., 1861.

оспариваемого ученья. Так вокруг этого мировоззрения складывается психология внутренне, а иногда и открыто близкая психологии сектантства[79].

У нас сложился взгляд на Сковороду как на первого самобытного и оригинального русского философа. Мне трудно оспаривать это утверждение, так как собственно самой философии в сочинениях Сковороды я нахожу количество предельно минимальное. А те немногие, напоминающие о философии мысли Сковороды, вокруг которых бродят его фантазия и поученья, не возвышаются над уровнем общих мест и ходячих представлений о философии[80]. Не находя у этого современника Юма и Канта непосредственной связи с западною новою философией, наши исследователи видят его источники в философии античной и некоторых отцов церкви. Но и то и другое мне кажется недоказанным – опять-таки хотя бы по той причине, что самой философии у Сковороды немного. Несомненно, однако, что с моралистическими трактатами Цицерона и Плутарха Сковорода был знаком непосредственно. Ими и определяется то приблизительное и ходячее представление Сковороды о философии, которое через посредство этих же источников вообще было популяризовано в широких полуобразованных кругах европейских читателей. Понятно, что здесь можно найти кое-какие отзвуки платонизма, но только очень большим желанием иметь в XVIII веке первого русского серьезного философа можно объяснить тот факт, что Сковороду называют последователем Платона.

О талантливом изображении Сковороды в книге покойного *Вл. Эрна*[81] говорить трудно. Книга – взвинченно-литературное произведение, а не историко-философское исследование. Написанная с подъемом и вдохновением, эта книга – прекрасное выражение ми-

---

[79] На особую близость не только психологии, но и ученья Сковороды к некоторым формам нашего сектантства уже не раз обращали внимание (г-жа А.Я. Ефименко, Вл. Бонч-Бруевич), но каких-либо исследований этого вопроса я не знаю. Небезызвестный историк министерства внутренних дел (8 том. 1858–1863) Н.В. Варадинов упрекал уже О.М. Новицкого в том, что последний не отметил в своем сочинении *О Духоборцах* (Киев, 1832) влияния Сковороды на духоборов. Во 2-м изд. своей книги (Духоборцы. Их история и вероучение. Киев, 1882) Новицкий признает его *сильное влияние на молокан и возможное его участие* в составлении *Исповедания учения духоборцев екатеринославских* (1791 г.), написанного от имени содержавшихся в тюремном заключении сектантов для подачи бывшему тогда губернатору екатеринославскому Каховскому. См.: *Новицкий. О.М.* Указ. соч. С. 178, 211.

[80] Должен привести одно давно высказанное мнение, которое всецело разделяю: «Задача и пределы этой науки [истории философии] точно определены и трудно уже, не подвергаясь опасности показаться несвоевременным, ввести в нее философов вроде Сковороды». Цит. по: *Чистович И.А.* История Санкт-Петербургской Духовной Академии. СПб., 1857. С. 294.

[81] *Эрн В.Ф.* Гр.С. Сковорода. Жизнь и учение. М., 1912.

ровоззрения самого автора, но по отношению к Сковороде – хвалебная песнь, в которой последний рисуется читателю таким, каким автор хотел бы видеть первого русского философа, но не таким, каким был Сковорода реальный. Более осторожный в исторических суждениях проф. Зеленогорский также утверждает *непосредственное* знакомство Сковороды с сочинениями Платона и *сильное влияние* их на его *умозрительную философию* (!?); при чтении сочинений Сковороды он в этом *не раз убеждался*; «кто знаком с философиею Платона, для того это ясно и очевидно»[82]. Однако «например» автора к такой очевидности не приводят. (1) Он говорит: «Определение философии составлено в духе Платона, который ставил философию высшею и главною целию жизни человека». Я вовсе не нашел у Сковороды определения философии. Кроме того, то, что здесь приводится, не есть ее определение, а оценка, но и такой оценки я не нашел у Сковороды, а автор не указывает, где искать. Но если бы она у него была, почему Сковорода мог извлечь ее только из Платона «непосредственно»? (2) «Определение души, ее природы и жизни тоже заимствовано у Платона, <...> «Душа есть perpetuum mobile, движимость непрерывная», говорит Сковорода в духе Платона (*Разговор о душевном мире*)». Но найти *один* из многочисленных платоновских предикатов души, значит ли показать, что у Платона заимствовано «определение души, ее природы и жизни»? (3) «Изречение: «познай самого себя» истолковывается Сковородою также в смысле Платона и его философии, т.е. познай свою высшую природу, дух, разум». Этот «пример» вполне гармонирует с первыми двумя тем же крайним безличием. Для полной коллекции тривиальностей не достает только также несомненно платоновского положения, что душа благороднее и выше тела, – положение, которое столь же несомненно повторяется у Сковороды... Кстати, еще отмечу, что сам Сковорода свое «узнай себя самого» относит к «Фалесу» и – по Плутарху, конечно, – к надписи на Дельфийском храме, хотя все же больше ему нравится, видимо, Моисеево «Слыши Израилю, воньми себе, внемли»[83]. (4) Убедительнее – следующая за сим ссылка проф. Зеленогорского на *дуализм* Сковороды, который мог быть заимствован у Платона и Аристотеля. Но именно дуализм (?) *материи и формы, или идеи*, для Сковороды – только иллюстрация мысли для него более основной, о дуализме вечного и тленного, мысли, как то усердно и доказывает Сковорода, библейской и христианской. И можно ли, находя у Сковороды такую *иллюстрацию*, ут-

---

[82] *Зеленогорский Ф.А.* Гр.С. Сковорода // Вопросы философии и психологии. 1894. Кн. 3 (23). С. 222.

[83] *Сковорода Г.С.* Алфавит или букварь мира // *Сковорода Г.С.* Собрание сочинений. С заметками и примечаниями В. Бонч-Бруевича. Т. 1. СПб., 1912. С. 319, 321–322.

верждать, что он *непосредственно знаком был с сочинениями Платона*? Другой автор (г-жа Ефименко), против которого возражает проф. Зеленогорский, имел столь же веские аргументы, доказывая, что Сковорода был пантеистом, близким Спинозе, ибо он и в самом деле утверждал, что среди многих других предикатов Бога употреблялся предикат «Натура»... (5) Наконец, проф. Зеленогорский называет диалог Сковороды, в котором будто бы последний «старается наглядно представить и выяснить теорию идей Платона». Боюсь, что почтенный автор был введен в заблуждение заглавием диалога: *Диалог или Разглагол о древнем мире*, ибо в нем никакого выяснения «теории идей Платона» нет и само название «древний мир» употребляется Сковородою *аллегорически*. – Несравненно более доказателен проф. Зеленогорский, когда он констатирует у Сковороды «отступление от философии Платона» и сближает его со *стоицизмом*, источниками для знакомства с которым ему могли служить те же Цицерон и Плутарх.

Усвоив несколько моралистических тривиальностей, в остальном Сковорода пропитывается библейскою мудростью и как истый начетчик засыпает глаза и уши читателю – до его изнеможения, до одури – библейским песком. Правильно изображает эту особенность Сковороды один из персонажей его диалогов: «Ты толь загустил речь твою библейными фигурами, что нельзя разуметь». Правильно же передает самого Сковороду другой персонаж, отвечающий на это замечание: «Простите, други мои, чрезмерной моей склонности к сей книге. Признаю горячую мою страсть. Правда, что из самых младенческих лет тайная сила и мание влечет меня к нравоучительным книгам и я их паче всех люблю: они врачуют и веселят мое сердце, а Библию начал читать около тридцати лет рождения моего, но сия прекраснейшая для меня книга над всеми другими [полюбовницами] верх одержала, утолив мою долговременную алчбу и жажду хлебом и водою, сладчайшей паче меда и сота Божией правды и истины, и чувствую особливую мою к ней природу»[84]. Сообразно этому Сковорода иногда подписывает свои письма: «Любитель Священныя Библии Григорий Сковорода»[85].

Сковорода от начала и до конца – *моралист*. Не наука и не философия как такая владеют его помыслами, а лишь искание для себя и указание другим пути, ведущего к счастью и блаженству. «Ни о коей же науке, – говорит он, – чаще отважнее не судят, как о той, какая делает блаженным человека, потому я думаю, что всякому сие нужно, так будто и всякому жить должно». Кто же учит *этой* науке? Ско-

---

[84] *Сковорода Г.С.* Разговор о душевном мире // *Сковорода Г.С.* Собрание сочинений. С заметками и примечаниями В. Бонч-Бруевича. Т. 1. СПб., 1912. С. 245–246.
[85] *Там же*. Указ. соч. С. 248, 322.

ворода понимает это лучше своих почитателей: «Проповедует о щастии историк, благовестит химик, возвещает путь щастия физик, логик, грамматик, землемер, воин, откупщик, часовщик, знатный и подлый, богат и убог, живый и мертвый... Все на седалище учителей сели; каждый себе науку сию присвоил. – Но их ли дело учить, судить, знать о блаженстве? Сие слова есть апостолов, пророков, священников и просвещенных христианских учителей, коих никогда общество не лишается»[86]. К науке, как такой, Сковорода, будучи моралистом, иначе и не может относиться, как скептически. Она для него возносится лишь к «плотскому», она – «высокий есть гроб»[87]; «физыческие сказки» он советует оставить «беззубым младенцам», ибо «все то бабие, и баснь, и пустошь, что не ведет к гавани»[88]. Мы «пожерли» множество систем с планетами, а планет с горами, морями и городами, и алчем; жажда и голод еще пуще палят сердце наше, ибо не догадываемся, что «математика, медицына, физика, механика, музыка со своими буйными сестрами» – лишь «служанки при госпоже и хвост при своей голове, без которой весь корпус не действителен»[89]. Моралист всегда перестает быть скептиком, лишь только он становится проповедником, а это Сковорода знает, что «учить о мире и щастии есть дело одних богопроповедников; учить о Боге, есть то учить о мире, щастии и премудрости»[90]. Тут перед ним раскрывается «новая наука», скепсису не подлежащая, ибо она есть «наука высочайшая» и «самонужнейшая»[91]. Сама основа такой науки – не знание, а нечто иное:

Qui Christum noscit, nihil est, si cetera nescit,
Qui Christum nescit, nihil est, si cetera noscit.
(*Из Письма к Правицкому*).

Эта наука ведет к самоисправлению и самосовершенствованию, а через них к счастью. Врата ее – *познание самого себя*.

«Брось, пожалуй, думать мне
Сколько жителей в луне!
Брось коперникански сферы!
Глянь в сердечныя пещеры!
В душе твоей глагол,
Вот будешь с ним весел!
.....
Нужнейшее тебе
Найдешь ты сам в себе».

---

[86] *Сковорода Г.С.* Кольцо // *Там же*. С. 251.
[87] *Сковорода Г.С.* Асхань // *Там же*. С. 137.
[88] *Сковорода Г.С.* Беседа нареченная двое // *Там же*. С. 199.
[89] *Сковорода Г.С.* Разговор о душевном мире // *Там же*. С. 225. См. также: С. 322, 353.
[90] *Сковорода Г.С.* Кольцо // *Там же*. С. 253.
[91] *Сковорода Г.С.* Асхань // *Там же*. С. 146.

Об этом Сковорода твердит неумолчно, но первые же написанные им диалоги, *Наркисс* и *Асхань*, прямо имеют эту тему своей задачей. В них разъясняется, что познание самого себя, если оно будет направлено не на внешнюю видимость, которая есть лишь «пустая пустошь»[92], предмет идолопоклонства, а на внутреннюю сущность человека, видимую его духовному, но не плотскому оку, раскроет нам то, что составляет истинную сущность, «исту» и нас самих, и всего мира. Пока видишь руки, ноги и все свое тело, «ничего не видишь и вовсе не знаешь о себе, <...> Видишь в себе то, что ничто – и ничего не видишь. <...> Видишь тень свою, просто сказать, пустошь свою и ничто. А самого себя отрода ты не видывал»[93]. То, что раскрывается внутреннему оку – «главность», есть *мысль*: «мысль есть главною нашею *точкою* и среднею. А посему-то она часто и сердцем называется. Итак, не внешняя наша *плоть*, но наша *мысль-то* главный наш *человек*. В ней-то мы состоим. А она есть нами»[94]. Внутреннее или истинное око, которым раскрывается это истинное, есть *вера*: «истинное око и вера – все одно», и кто имеет в себе истинного человека, тот его оком, *верою*, усматривает уже во всем *истину*[95].

Когда Сковорода говорит о «исте», как *о мысли*, и сравнивает ее далее с рисунком в красках, фигурою в письменах, планом в строении[96] и, пожалуй, когда он позже говорит о «тысяче во едином *человеке*»[97], в этом можно найти отзвуки платонизма. Но его ближайшие разъяснения тотчас открывают, что это – в лучшем случае *христианизированный* платонизм, а с подлинным Платоном и из первых рук Сковорода знаком не был и, во всяком случае, не был его «последователем». «План», о котором он говорит, есть «*Слово Божие*, советы и *мысли* его»[98]. «Истинный человек» есть *Бог*: «истинный *человек* и *Бог* есть тожде. И никогда еще не бывала видимость истинною, а истина видимостью. Но всегда во всем тайная есть и невидима истина, потому что она есть *Господня*»[99]. «Ведь сам Бог свидетельствует: что он Человек Божий. А Божий и Истинный – все то одно. Бог и Истина одно. Человек Божий и сын Божий одно-то»[100]. И упомянутые тысяча во едином *человеке* есть «един Божий человек в тысяще

---

[92] *Там же*. С. 151–152.
[93] *Сковорода Г.С.* Наркисс // *Там же*. С. 80.
[94] *Там же*. С. 81. Сковорода ссылается при этом на Цицерона: Mens cujusque is est quisque – Ум коегождо той есть кийждо.
[95] *Там же*. С. 83.
[96] *Там же*. С. 86.
[97] *Сковорода Г.С.* Разглагол о древнем мире // *Там же*. С. 306.
[98] *Сковорода Г.С.* Наркисс // *Там же*. С. 88.
[99] *Там же*. С. 92–93.
[100] *Сковорода Г.С.* Асхань // *Там же*. С. 128.

наших»[101]. «Что же есть оно едино? Бог. Вся тварь есть рухлядь, смесь, сволочь, сечь, лом, крушь, стечь, вздор, сплочь и плоть и плетки. А тое, что любезное и потребное, есть едино, везде и всегда»[102]. Он-то и постигается *верою*: «И так, пане милый! если можешь возвесть сердечное твое око от подлыя натуры нашея в гору к оной господствующей святой *вроде*, в той день можешь увидеть и *единого* онаго Божия *человека*. <...> Видишь, государь, что едина токмо вера видит чуднаго сего человека, коего тень все мы есмы. Вера есть око прозорливое, сердце чистое, уста отверстия. Она едина видит свет, во тме стихийной светящий. Видит, любит и благовестит его». Узреваемый верою человек – «нетленный *человек Христос Иисус*»[103]. Так через познание себя мы приходим к Богу, а от него вновь возвращаемся к себе, возрожденному и *воскресшему*[104]. «Подними ж от земли мысли твои и уразумей человека в себе от Бога рожденна, а не сотворенна в последнее жития время. – Открой же око веры и увидишь в себе тожь силу Божию, десницу Божию, тайную, невидимую, а, узнав сына, узнаешь и Отца Его. <...> Раскрой же сердце твое для принятия веры и для объятия *того человека*, который отцу своему вместо десницы и вместо силы его есть во веки веков. <...> Скажи с Паулом: «вем человека»... Нашел я человека. Обретох Мессию, не плотянаго кумира, но истиннаго Божиего во плоти моей человека»[105].

То, что раскрывается нам таким образом, есть не только истина, но также обетование и источник нашего счастья, ибо нам открылось, что «*Царство Божие внутрь нас*»[106], оно «вдруг, как молния озаряет душу и для приобретения Веры надобен один точию пункт времени»[107], и «кто узнал себе, тот обрел желаемое сокровище Божие»[108] – блаженство и счастье: «по земле, по морю, по горних и преисподних шатался за *щастием*. А оно у мене за пазухою... Дома...»[109]. «Начало премудрости, страх Божий, он первее усматривает щастие внутрь себя»[110]. Счастье наше есть *мир душевный*[111], «узнать себе полно, познаться и задружить с собою сей есть неотъемлемый мир, истинное щастие и мудрость совершенная»[112]; «от познания себе самого вхо-

---

[101] *Сковорода Г.С.* Разглагол о древнем мире // *Там же*. С. 308.
[102] *Сковорода Г.С.* Начальная дверь // *Там же*. С. 62–63.
[103] *Сковорода Г.С.* Разглагол о древнем мире // *Там же*. С. 312.
[104] Ср.: *Сковорода Г.С.* Жена лотова // *Там же*. С. 401.
[105] *Сковорода Г.С.* Наркисс // *Там же*. С. 103.
[106] *Сковорода Г.С.* Начальная дверь // *Там же*. С. 62.
[107] *Сковорода Г.С.* Кольцо // *Там же*. С. 248.
[108] *Сковорода Г.С.* Асхань // *Там же*. С. 142.
[109] *Сковорода Г.С.* Беседа нареченная двое // *Там же*. С. 203.
[110] *Сковорода Г.С.* Кольцо // *Там же*. С. 260.
[111] *Там же*. С. 252.
[112] *Там же*. С. 263.

дит в душу свет ведения Божия, а с ним путь щастия мирный. <...> Чем более кто себе узнавает, тем вышше восходит на Сион мира»[113]. Нашед Царство Божие внутри себя, человек находит все, что нужно в жизни, и как не ложное, не плотское знание его началось с познания себя, так в этом открытии оно завершается, становится далее ненужным, тщетным, суемудрым. «Щастие твое и мир твой, и рай твой, и Бог твой внутрь тебе есть»[114]. – «Щастие наше внутрь нас... пускай никто не ожидает щастия ни от высоких наук, ни от почтенных должностей, ни от изобилия... Нет его нигде. Оно зависит от сердца, сердце от мира, мир от звания, звание от Бога. Тут конец: не ходи далее. Сей есть источник всякий утехи и царствию Его не будет конца»[115]. Звание зависит от Бога, значит, что не в нашей воле определять свое назначение, а нужно здесь для счастья и мира душевного подчиниться Его воле. «Воньми себе, сыщи Его и послушай Его. <...> Не думай никто, будь то от нашей воли зависит избрать стать или должность. Владеет Вышний царством человеческим и блажен сему истинному царю последующий»[116]. «Воля Божия есть то верх и закон законов; не ходи далее...»[117].

Если во всем этом преобладает еще отвлеченная мораль, то дальше следуют указания на то, как непосредственно перейти к ее жизненному практическому осуществлению. Для этого нужно угадать свое *естественное предрасположение*, следовать, по рецепту всех моралистов, природе, или, как выражается Сковорода, надо узнать свою «сродность». «Нужно только узнать себе, куда кто рожден. Лучше быть натуральным котом, нежели с ослиною природою львом»[118]. Узнать свою сродность и значит то же, что уловить волю Божию. «Природа и сродность значит врожденное Божие благоволение и тайный Его закон, всю тварь управляющий – знать то, что есть подобие в душе и в том деле, к которому она стремится...»[119]. И «лучше умереть, чем всю жизнь тосковать в несродностях. <...> Без Бога, знаешь, нельзя и до порога, если не рожден, не суйся в книгочетство. Ах! многие через то в вечную пали муку. Не многих мати породила к школе. Хочешь ли блажен быть? Будь доволен долею твоей природы. <...> Видно, что усердно последовать Богу есть сладчайший источник мира, щастия и мудрости. Да знает же всяк свою природу и да искушает, “что есть благоугодно Богу”»[120]. Если тут Сковорода

---

[113] *Сковорода Г.С.* Алфавит или букварь мира // *Там же*. С. 320–321.
[114] *Там же*. С. 330.
[115] *Там же*. С. 344.
[116] *Там же*. С. 325.
[117] *Там же*. С. 339.
[118] *Там же*. С. 340.
[119] *Там же*. С. 339.
[120] *Там же*. С. 341.

приходит к намекам на собственную биографию и к известному самооправданию, то это опять черта, характеризующая в нем истинно-моралистическую, а не собственно философскую, скажем его же словом, сродность. «Обучатися и купно обучати братию добродетели, – пишет сам о себе Сковорода, – якоже свыше заповедано мне: сей мой един есть и жребий, и конец, и цвет, и плод жизни и трудов моих упокоение»[121].

Поэтому-то и вся мнимая философичность Сковороды, принимаемая его панегиристами за основу его морали, за принципиальный фундамент мировоззрения, в котором и видели платонизм, принципиальный дуализм, пантеизм и подобное, есть для него, на самом деле, лишь пристройка к главному зданию «самонужнейшей науки» о счастье и об оправдании, в конце концов, собственного поведения. Поэтому-то «теория» у него так груба, набрасывается мимоходом, «между *делом*», не детализуется и не возвышается над уровнем общих мест. Сковороде хотят найти иное «оправдание», чем то, какое он сам себе дал. Хотят приписать ему *сродность*, какой он не имел. Но не лучше ли быть, в самом деле, натуральным моралистом, «нежели с ослиною природою львом» или же с проповедническою природою философом?[122]

Нехитрая философская пристройка Сковороды сводится к следующему. Человек есть «маленький мырок»[123], в самопознании он раскрывает в себе истинного человека, в познании же целого «мыра» природы он точно так же, озаренный духом истины, раскрывает за тьмою свет, за тленом истину, которая, как и тот истинный человек, божественна, будучи самим Богом созиждена и устроена. Само узрение этого нового, второго мира божественно и вдохновлено Богом. «Всего ты теперь *по двое* видишь: две воды, две земли. И вся тварь теперь у тебя на две части разделенна. Но кто тебе разделил? Бог. Разделил он тебе все на двое, чтоб ты не смешивал тмы со светом, тмы со правдою. Но понеже ты не видел кроме одной лжы, будьто стены, закрывающий истину, для того он теперь тебе зделал *новое небо*, новую землю. Один он творит дивную истину. ––– И так ты теперь видишь двое – старое и новое, явное и тайное»[124]. Нужно везде видеть «ДВОЕ»[125], – «кто одно знает, а не двое, тот одно беду знает»[126].

---

[121] Из пис. цитир. Б. Хиждеу // Телескоп. 1835. Ч. XXVI. С. 153.

[122] Потому *лучшим* и наиболее цельным, ибо наиболее соответствующим духу, «сродности», Сковороды, до сих пор остается то бесхитростное и прямое, связанное лишь с изображением жизни и личности, изложение его учения, которое дает *Жизнь Григория Сковороды*, с большою теплотою и симпатией к нему составленная его учеником и другом *М.И. Ковалинским*.

[123] Сковорода иногда пишет «мыр», «мырок» (mundus) в отличие от «мир» (pax).

[124] *Сковорода Г.С.* Наркисс // *Там же*. С. 96.

[125] *Сковорода Г.С.* Беседа нареченная двое // *Там же*. С. 199.

[126] *Там же*. С. 200.

Эти двое: «мир и *Мир*; тело и *Тело*; человека и *Человека* – двое в одном и одно в двоих, нераздельно и не слитно же. Будь то *Яблонь*, и тень ея, *древо* живое, и древо мертвое; лукавое и доброе; лжа и истина; грех и разрешение. Кратко сказать: все, что осязаешь в наружности твоей, еще веруеши, все тое имеешь во славе и в тайности *Истое*, твоею же внешностию свидетельствуемое, душевным телом духовное. В сей-то центр ударяет луч сердца наперсникова»[127]. Как можно видеть из приведенных формул, это не есть дуализм спиритуалистический – тела и души, а дуализм космический – в духе платонизирующего христианства, дуализм видимой действительности и невидимого Духа, царства земного и небесного, Божьего, тленного и вечного, зла и блага[128]. «Весь мыр состоит из двоих *натур*: одна видимая, другая невидима. Видима называется тварь, а невидимая Бог. Сия невидимая *натура* или *Бог* всю тварь проницает и содержит, везде и всегда был, есть и будет»[129].

Если этот «дуализм» и имеет вид метафизического принципа, то зато им кончается собственно философия Сковороды. Ибо как дальше можно было бы развивать этот принцип? Либо в направлении метафизическом, как раскрытие так называемой *космологической* проблемы, либо в направлении собственно *богословском*, которое, в свою очередь, было бы или принятием церковного догматического богословия, или богословствованием за собственный страх – диссидентством, сектантством. Сковорода избрал это последнее. Как обычно бывает в христианских сектах, единственным источником и авторитетом в таком случае признается Библия, остальное – работа моралистически настроенной фантазии, ощущаемая как «духовный свет» или боговдохновение. Вполне понятны те психологические основания, которые приводят соответственно настроенных интерпретаторов к аллегорическому толкованию св. Писания. В сторону аллегоризма целиком и уходит мысль Сковороды. Все более значительные работы его 70-х и 80-х годов посвящены оправданию аллегорического истолкования Библии и его применению к интерпретации некоторых текстов ее. Таковы: *Израильский змий или картина нареченная: день; Книжечка о чтении священнаго писания нареченна Жена Лотова; Диалог. Имя ему: Потоп Змиин.*

М.И. Ковалинский называет любимейшими писателями Сковороды: Плутарха, Филона иудеянина, Цицерона, Горатия, Лукиана, Кли-

---

[127] *Сковорода Г.С.* Беседа нареченная двое // *Там же*. С. 202.

[128] Следовательно, истолкование в духе спиритуалистическом «дуализма» Сковороды – неправильно. Эту тенденцию обнаруживает Эрн, когда говорит: «Человек есть микрокосм. В таком случае ничего познавать человек не может иначе как *через себя*». *Эрн В.Ф.* Гр.С. Сковорода. Жизнь и учение. М., 1912. С. 215. – Это – не Сковорода.

[129] *Сковорода Г.С.* Наркисс // *Там же*. С. 100; ср. *Сковорода Г.С.* Начальная дверь // *Там же*. С. 63.

мента Александрийского, Оригена, Нила, Дионисия Ареопагитского, Максима Исповедника. Для исследования вопроса об аллегоризме Сковороды интересны Филон, Ориген и Климент Александрийский, к которым следовало бы присоединить еще бл. Августина, с которым, по-видимому, Сковорода был знаком. Делом специального исследования было бы сравнить и показать, заимствовал ли у них Сковорода какие-либо из своих толкований или он усвоил только общую идею аллегорического толкования Библии[130].

А.С. Лебедев в статье *Г.С. Сковорода как богослов* ограничивается лишь совершенно общим указанием на Оригена и александрийскую школу богословов (аллегористы) и не входит ни в какие частности. Еще более бегло касается этого вопроса В.Ф. Эрн[131]. Профессор Зеленогорский усматривает специальное влияние Оригена на Сковороду, но опять-таки ограничивается столь общими сопоставлениями, что уничтожает значение собственного утверждения. Но вообще нужно сказать, что дальше идеи аллегоризма не идет общность Сковороды с указанными предполагаемыми его источниками. О философском влиянии здесь не может быть речи, еще раз, за отсутствием философии у Сковороды. Если же искать более близкого и специального источника именно аллегоризма Сковороды, то, мне кажется, прежде всего следовало бы обратиться к Оригену (*О началах*) и Клименту Александрийскому (*Строматы*, особенно кн. V), но доказывать это – здесь не место.

Совершенно неосновательно было бы сопоставлять Сковороду со Спинозою, исходя из его заявления, что «Библия есть ложь и буйство Божие»[132], «что Библию читать и ложь его [sic!] щитать, есть тоже»[133] и следующего затем «рационального» толкования ее небуквального смысла. У Спинозы – основа филологическая, критическая и историческая, у Сковороды – моралистическая. Филологическая подготовка Сковороды вообще весьма хромает. По-видимому, он недурно владел лишь латинским языком, знал греческий. Эрн говорит о «способностях Сковороды к языкам» и решает: «Филологические дарования Сковороды, очевидно [?], были значительны и напоминают [!] другие два примера редкой филологической одаренности в истории русской философской мысли: В.С. Печерина и В.И. Иванова»[134]. Этому можно противопоставить такие примеры: «в некоторой

---

[130] Общий очерк развития герменевтики см. в моей (печатающейся) книге: Герменевтика и ее проблемы.
[131] *Эрн В.Ф.* Гр.С. Сковорода. Жизнь и учение. М., 1912. С. 242.
[132] *Сковорода Г.С.* Израильскй змий // *Там же*. С. 362.
[133] *Сковорода Г.С.* Потоп змиин // *Там же*. С. 508; ср.: С. 265, 394.
[134] *Эрн В.Ф.* Гр.С. Сковорода. Жизнь и учение. М., 1912. С. 60.

земле называется Бог: иштен»[135], каковое название Сковорода сопоставляет с именем Бога «Истинна», хотя имеющееся здесь в виду, очевидно, венгерское Isten никак с арийским корнем «истины» не может быть сопоставлено; «у Тевтонов человек нарицается менш, сиречь, mens, то есть мысль, ум; у Еллинов же нарицается муж, фос, сиречь, свет, то есть ум»[136], – т.е. отождествляются φώς и φως; δαιμόνιον значит знание или разумение, δαιμών – знающий или разумеющий»[137]; «Египетская Усыс и именем, и естеством есть тоже, что Павловский Иисус»[138]; знание древнееврейского редко у Сковороды выходит за пределы толкования собственных имен, «переводы» которых, как известно, по большей части даны в самой Библии и т.п.

Сама *Библия* фигурирует у Сковороды в качестве некоторого символа, который, в свою очередь, толкуется им метафорически и аллегорически. Так, уже в *Асхани* св. Писание изображается как «фанарь, Божиим светом блистающий для нас, путников», «речь Библии подобна азиатской реке, именуемой Меандер»[139], в *Кольце* она называется «домом Божиим», к которому ключ – «дух страха Божия и дух разума»[140]; она есть «слово Божие и язык огненный»[141]; она – «человек домовит, уготовавший семена в закромах своих»[142]. Далее, устанавливается, что «Библия есть точный змий»[143], и в то же время она «тоже что сфинкс»[144], она есть «еврейская *Сфинкс* и не думай, будьто об ином чем, а не о ней написано: «Яко лев, рыкая, ходит, иский кого поглотити»»[145], «она-то есть древняя оная ΣΦΙΞ (Сфынкс). Лев-дева, или Льво-Дева. Купно Лев и Дева»[146]. Наконец, Библия есть Начало и Мир[147]. Но так как в мире мы все должны видеть «два Мира – един Мир составляющие – Мир видный и невидный, живый и мертвый, целый и сокрушаемый. Сей риза, а тот тело. Сей тень, а тот древо. Сей вещество, а тот ипостась...»[148], то и слово Божие нужно читать в двояком смысле. «Из двоих естеств состоит слово Божие. «Единою глагола Бог, но двойное слышно». Две страны имеет библейное море.

---

[135] *Сковорода Г.С.* Начальная дверь // *Там же*. С. 64.
[136] *Сковорода Г.С.* Наркисс // *Там же*. С. 81 прим.
[137] *Сковорода Г.С.* Разговор о душевном мире // *Там же*. С. 236.
[138] *Сковорода Г.С.* Алфавит или букварь мира // *Там же*. С. 332.
[139] *Сковорода Г.С.* Асхань // *Там же*. С. 167.
[140] *Сковорода Г.С.* Кольцо // *Там же*. С. 260.
[141] *Там же*. С. 261.
[142] *Там же*. С. 263.
[143] *Там же*. С. 287; ср. Израильский Змий. С. 386.
[144] *Сковорода Г.С.* Алфавит или букварь мира // *Там же*. 355.
[145] *Сковорода Г.С.* Жена Лотова // *Там же*. С. 394.
[146] *Сковорода Г.С.* Потоп Змиин // *Там же*. С. 510.
[147] *Сковорода Г.С.* Израильский Змий // Там же. С. 368, 370.
[148] *Там же*. С. 368.

Одна страна наша, вторая – Божия»[149]. Библия, поэтому, раскрывает нам то же самое, что и углубленное, умственное *познание себя*. Она ведет к нему[150] – «страх Божий вводит во внутреннюю Библии завесу, а Библия тебе ж самаго взяв за руку, вводит в твой же внутренний чертог, котораго ты отроду не видывал»[151]. Войдя в нее, услышишь опять все то же: познай себя, «воньми себе, внемли» – «Вся Библия дышит сим вкусом: «узнай себе»[152]. Через познание себя мы проникаем в сокровенный смысл Библии, через нее мы проникаем глубже в себя. В том и другом случае за внешним для нас стоит одно – вечное, высшее бытие. Библия, как и непосредственное узрение вечного в нас и во всем мире, «непрестанно кладет нам в уши иное высочайшее некое естество, называя оное началом, оком, отцом, сильным, Господем, царем, Ангелом совета, духом, радостию, веселием, миром, и протчая»[153]. Словом, Библия раскрывает нам Бога и его царство: как «вторый человек Господь с небесе»[154], так и «всей Библии предметом сам только един Бог. Тут ей конец до последний черты. Без Его она и лжива, и дурна и вредна, а с Ним вкуснее и прекраснее всех невест»[155].

Библия раскрывает то же, что раскрывается умному оку и в самом мире и в человеке, которого мы называли поэтому «маленьким мырком». Библию можно также ввести в это тожество и приравнять ее и человеку и миру. «Библиа есть человеком, и ты человек. Она есть телцом, и ты тоже. Если узнаешь ее, один человек и один телец будешь с нею»[156]. – «Священная Библиа есть-то позлащенная духом труба и маленький мирок»[157]. – «Всяк рожденный есть в мыре сем пришелец, слепый, или просвещенный. Не прекрасный-ли храм, премудраго Бога: мыр сей? Суть же три мыры. Первый есть всеобщий и мыр обительный, где все рожденное обитает. Сей составлен из безчисленных мыр мыров и есть великий мыр. Другии два суть частный и малый мыры. Первый микрокозм: сиречь – мырик, мирок, или человек. Вторый Мыр симболичный, сиречь Библиа»[158].

---

[149] *Сковорода Г.С.* Жена Лотова // *Там же*. С. 396.
[150] *Сковорода Г.С.* Асхань // *Там же*. С. 172.
[151] *Там же*. С. 176.
[152] *Сковорода Г.С.* Алфавит или букварь мира // *Там же*. С. 321.
[153] *Там же*. С. 323.
[154] *Там же*.
[155] *Там же*. С. 356.
[156] *Сковорода Г.С.* Асхань // *Там же*. С. 179.
[157] *Сковорода Г.С.* Разглагол о душевном мире // *Там же*. С. 317.
[158] *Сковорода Г.С.* Потоп Змиин // *Там же*. С. 496. Это различение *трех* миров явно выражено у Сковороды лишь в *Потопе Змиином*, законченном им в 1791 г. Профессор Д.И. Багалей обращает внимание на сходство этой мысли с мыслью некоего Дютуа, мистика [?], последователя г-жи Гюйон, книга которого, вышедшая в 1790 г., потом (в 1818 г., в эпоху теософских увлечений правительства) была переведена на

Свои размышления о роли и значении Библии Сковорода концентрирует в следующих словах; «Знай, друг мой, что Библиа есть *Новый мир и люд Божий*, земля живых; страна и царство любви; горний Иерусалим; и сверх подлаго – азиатскаго, есть Вышний. Нет там вражды и раздора. Нет в оной республике ни старости, ни пола, ни разнствия. Все там общее. Общество в любви, любовь в Боге, Бог в обществе. Вот и *колцо вечности*!»[159].

Всем этим нимало не расширяется и не углубляется философская концепция основного *дуализма* Сковороды. Но изложенное показывает, какую он взял линию, уклонившись от метафизической космологической проблемы. Этим раскрывается и его действительный, жизненный, не-философский интерес. От начала до конца Сковорода остается *моралистом*. Библия для него «есть мысли Божии, сие есть сердце вечное. А сердце вечное, есть то *Человек* вечный»[160]. Но не вечность его интересует сама по себе и даже не «мысли Бога», как такие, а то, что из них, из Библии, можно сделать основание для морали и праведной жизни, что из нее можно извлечь «мир душевный». Этим и определяется околофилософское место украинского мудреца, предвосхитившего некоторые моралистические идеи толстовства и других подобных интеллигентских опрощенских настроений XIX века[161].

русский язык под заглавием *Божественная и христианская философия*. См.: *Багалей Д.И.* Опыт истории Харьковского Университета. Т. 2. Харьков, 1904. С. 82–86. Есть много данных (тут не место их рассказывать), что у Сковороды и Дютуа был некоторый общий источник. Возможно, что Ковалинский привез из Лозанны какие-нибудь сообщения Сковороде, – так, например, не выяснена еще роль *Мейнгарта*, сведения о котором сообщил Сковороде Ковалинский и имя которого Сковорода избрал себе даже псевдонимом. В каком отношении находится Дютуа, учившийся в Лозанне (в 40-х гг.), к Мейнгарту, жившему в Лозанне (в 70-х годах)?

[159] *Сковорода Г.С.* Жена Лотова // *Там же*. С. 399.

[160] *Там же*. С. 410.

[161] Сковорода не случайно выбирал себе *друзей* среди интеллигентных помещиков и священников. Равным образом и исповедуемая им характеристика *реального* народа – не просто шутка: Quidquid agit vulgus: nihil est nisi pestis et hulcus (Что ни делает чернь, все – чума и язвина). Из Письма Г.С. Сковороды к свящ. Я. Правицкому // *Срезневский В.И.* Письма Г.С. Сковороды. СПб., 1894. С. 10.

По прописям

V

Итак, восемнадцатый век не оставил новому ни философского наследства, ни даже философского завета. Девятнадцатый век и свою приобретательскую, и свою творческую работу должен был наладить собственными усилиями. Интеллектуальное руководительство правительства пришло быстро к концу, и со второй четверти века начало переходить в руки новой, становившейся все более независимой внеправительственной интеллигенции, в значительной своей части выступавшей в оппозиции правительству и только частью поддерживавшей отживавшую фикцию его идейного руководительства. Между кончавшей свою духовную историю старой интеллигенцией и вступавшей ей на смену новой интеллигенцией идейной борьбы почти не было. Со стороны правительства было гонение, преимущественно политического характера, со стороны гонимых – более или менее открытый протест и более или менее скрытое подполье. Сила государственной организации сталкивалась с силою психологической реакции, и последняя более влияла на развитие национального самосознания, чем первая. Создавалось противоречие тем более невыносимое, что обе стороны были лишены на первых порах одухотворяющей развитие положительной идеи. Государственная организация попробовала было провозгласить свою идею в программе так называемой официальной народности. Две части ее, православие и самодержавие, формулировали утверждение господства господствовавших и – как уже было ясно – не сумевших организовать дух страны. В третью не поверили, не столько, может быть, потому, что она была высказана неискренне, сколько потому, что за нею не было видно, и действительно не было, положительного идеального содержания. Реальное ее значение сводилось в глазах многих к возможности через нее детализовать и углублять сочетанное единство двух первых терминов формулы.

Как бы ни было, народность была громко провозглашена. Обе стороны *могли* ее принять, но вторая сторона так же не понимала истинного значения принципа, как и первая. Никто не понимал того, что положительное провозглашение народности означало отрицание прав правительственной интеллигенции на звание естественного, призванного, а не самозваного представителя и репрезентанта народа. Никто не видел революционной стихии принципа, никто не предвидел, что от простого, но настойчивого реакционного повторения слова «народность» его смысл будет превращен в революционное *народничество*. Никто не понимал тех перебоев смысла нового лозунга, которые возникали в зависимости от того, из чьих уст он исходил. Все без исключения уста произносили его, не сознавая его смысла. Никто не отдавал себе отчета в том, что генезис нового лозунга таил в себе противоречивую двойственность. Как будет показано ниже, спонтанное движение к народности возникло и стало раскрываться у нас чуть не с конца XVIII века, рефлексивное же ее осознание и порожденные им усилия к *сознательной* истории возбуждались простым подражанием, как заимствование и перенесение к ним западноевропейских идеалов. Правительственная интеллигенция, оглядываясь назад, убеждалась в своей не-органичности, не-аристократичности, не-народности и наивно искала средств стать народностью путем *изучения народа*, не подозревая, что народностью она могла родиться, но не сделаться. Новая интеллигенция рождалась народностью, но не чувствовала этого и даже терзалась позже угрызениями совести, мучившей ее за мнимую «оторванность от народа». Она видела и сознавала только второй корень генезиса идеи народности – заимствование. Идея была заимствована из той идеологии романтизма-неогуманизма-национализма, где она понималась как символ новой исторической и культурной действительности, синтезировавшей в себе, как в новом Возрождении, еще раз, по-новому, языческий классицизм и христианский романтизм, подобно тому как некогда первое Возрождение синтезировало язычество и христианство, подобно тому как в начале Новой Европы рождение европейского христианства синтезировало европейское творчество и языческую психологию лица с азиатскою мудростью и восточною моралью безликой массы «ближних». Там, на Западе, это была победа, и притом окончательная, дважды Возрожденной Европы над Земным шаром – только что укрепившиеся Американские европейской культуры Соединенные Штаты гарантировали окончательность этой победы. Мы приняли синтетическую формулу, не пережив еще момента антитетического, и оттого наша новая интеллигенция не стала *самостоятельною* народностью среди независимых народностей Европы, а оказалась только оппозиционным к собственному

правительству народничеством, демократическим, не-аристократическим. И лишь в отдельных своих представителях она показала черты еще грядущей истинно-русской народности. Таким образом, провозглашая народность и призывая к *изучению народа*, правительство признавалось, что оно уже не народно, но не уступало своих фиктивных прав. Провозглашая тот же лозунг и призывая к *просвещению народа*, новая интеллигенция предугадывала, что она уже народна, но отрекалась от своей народности в пользу подражающего просветительства и имитирующего демократизма, ставших в силу самого факта отречения по методу и по содержанию чистым нигилизмом.

Итак, новая интеллигенция сама претендовала на то, чтобы в лозунге «народности» выразить свою идею, лишь до тех пор и постольку, пока и поскольку она видела в ней *заимствованную* идею. Но когда была провозглашена правительственная тройственная формула, она своим третьим членом вырывала лозунг у влиятельнейшей части новой интеллигенции, и последняя начала отказываться от него, тем самым лишая формулу жизненности, а себя всякой связи с официальной программой. У новой интеллигенции, таким образом, была вырвана ее идея, прежде чем она научилась ее сознательно называть. Потому-то протест оставался пустым, безыдейным, превратившись в пассивный героизм гонимых за чужую идею. Последняя наспех заимствовалась из чужой истории, и хорошо, если она, по крайней мере, исповедовалась. При господстве беспринципной цензуры, с одной стороны, и без всякого опыта существования свободного слова и осмысленной правомерной борьбы за него, с другой стороны, гонению подвергалось не только исповедание своей или чужой идеи, но даже простое признание права на такое исповедание. Идейно пустой протест осуществлялся как нигилизм, как «политика», как подготовка революции. Протестующая интеллигенция пребывала в неинтеллигентности. Полных почти сто лет истекло от первого политического «бунта» до революции, и тот же срок – от первого выступления в журналистике («Московский Телеграф» Полевого) разночинца и до крушения оппозиционной интеллигенции. В течение всего этого времени и до их общего крушения обе стороны, правящая и бунтующая, напирали одна на другую с каким-то тупым упорством, как две бесформенных глыбы давили друг на друга, лишь по временам обнаруживая активность, прорывавшуюся в импульсивных эксцессах то с одной, то с другой стороны. В тисках правительственной и революционной политики интеллектуальные силы страны должны были пробиваться к свету и культурному бытию. Трудно было сохранять полную интеллектуальную независимость при непрекращавшемся политическом давлении с двух сторон. И если тем не менее неко-

торая нейтральная сфера образовалась между ними и даже сумела поставить себе самостоятельные проблемы, то все же в нее слишком часто врывались влияния не культурные и определяли ее содержанием, для нее самой посторонним. Так, по существу духовные течения – западничество и славянофильство – оказываются сильно окрашенными в цвета: первое либерально-революционной политики, а второе – консервативно-правительственной. Так как либерализм у нас никогда не был у власти и оттого становился все более революционным, и так как правительство всегда было консервативно и консерватизм стал синонимом правительства, то было ясно, что чем более крепла нейтральная сфера в своем культурном развитии, тем ближе мы подходили к тому, что она раздаст их своим ростом, выведет из равновесия и заставит сойтись прямо в открытой до смерти борьбе. Это уже произошло. «Культура» пока позабыта. Но недаром она – «третья»... И бытие России – в ней, каково бы ни было России становление. Революция долго подготовлялась и, наконец, совершена. Мечта оппозиционной интеллигенции осуществилась, а вместе окончилось и ее житие. Началась уже новая эпоха.

В начале XIX века правительство еще искренне и с основанием считало себя интеллигенцией и рассадником культуры. Пятидесятилетнее существование Московского университета было убого, и плоды его деятельности – ничтожны. Правительство реформирует его, учреждает новые университеты, Харьковский и Казанский, реформирует и учреждает духовные академии, издает и переиздает уставы и программы, выписывает профессоров из-за границы, посылает «молодых людей» учиться науке за границу. Но вся эта кипучая деятельность – деятельность неудачника, промотавшего свою жизнь и к концу дней своих поставленного в необходимость вести планомерную работу, за которую он и хватается неумело – то с одного конца, то с другого. И в самом деле, стоило в университетах сверкнуть новому слову, забиться новой мысли, и правительство торопилось погасить и убить их, из боязни, что это – симптом какой-то *его* неудачи, *его* промаха. Обратно, мысль под этим давлением сжималась, пряталась, хотя становилась напряженнее, и тем напряженнее, чем сильнее было давление на нее. Совсем сломить ее уже не удавалось, и она вдруг прорывалась в самом неожиданном месте и в самое неурочное время. Выходило так, что всякое давление на нее только благоприятствовало ей; зато поощрение – ее отравляло. Нашедши себе выход в журналистику, она потекла широким потоком, пока и здесь не натолкнулась на новые неправительственные шлюзы и плотины.

Во всяком случае, *первый свой шаг* наша философия в XIX веке сделала по прописям, хотя и начертанным не рукою правительства,

но заполняемым под его цензурою. А вырвавшись на свободу, она успела поставить себе свою проблему прежде, чем на нее налегла тяжелая рука другой цензуры, как у нас принято выражаться, «слева». Когда правительство испугалось умственного потока, вышедшего из берегов проложенного им русла, одною из жертв его реакционных мероприятий была изгнанная из университетов философия. Так, спокойного академического ухода философия у нас была лишена вплоть до начала шестидесятых годов. Сделав свой первый шаг, наша университетская философия впала в состояние паралитическое. Она оживает при новых культурных условиях и в новой умственной обстановке, создавшейся вне академической работы и вне академических идеалов. От этого-то ее история в XIX веке и до нас в значительной мере направляется не кафедрою, как преимущественно это имеет место на Западе, а литературою. Это скажется и в отрицательных и в положительных чертах русской философии.

Начало царствования Александра Первого сопровождалось повышенным настроением: надеждами и напряженным ожиданием. Казалось, что русскому невегласию пришел срок; хотелось, чтобы наступило русское просвещение. Только что учрежденное министерство народного просвещения, с гр. П.В. Завадовским во главе, через посредство Главного училищ правления открывает новые университеты (в Казани и Харькове), преобразует старые (кроме Московского министерству были подчинены университеты Дерптский и Виленский) и вводит новый университетский устав. Так как по новому уставу количество кафедр увеличивалось по сравнению с прежним московским составом их, то количество профессоров, нужных для удовлетворения всех университетов, оказалось весьма значительным. Пришлось опять их выписывать из-за границы. Главным поставщиком была Германия; в ней главным советчиком был гёттингенский профессор Мейнерс, один из представителей немецкой просветительной эклектической философии (alter ego Федера). В общем, состав вновь прибывших ученых оказался несравненно выше того, каков был при открытии Московского университета. Среди философов выделяются *Буле* (Iohann Gottlieb Erhard Buhle, 1763–1821), известный историк философии, знаток и издатель Аристотеля, приглашенный попечителем М.Н. Муравьевым в Москву, и *Шад* (Iohann Baptist Schad, 1758–1834), беглый монах, последователь Фихте, в натурфилософии – Шеллинга, рекомендованный, между прочим, Шиллером и Гёте и приглашенный гр. Северином Потоцким в Харьков.

В Москве все еще продолжал тянуть вольфианскую лямку Брянцев, и приезд Буле (1804), развившего в Москве лихорадочную деятельность, иногда далеко выходившую за пределы философии, дол-

жен был весьма оживить и поднять преподавание философских наук. Буле был кантианцем – того первого примитивного склада, который больше полагался на букву, чем на дух Кантова ученья. Но Буле был в курсе современных ему течений философии и знакомил своих слушателей с учениями Канта[162], Фихте и Шеллинга, по-видимому, не только в порядке историческом, но и систематически-критическом. Вероятно, не от самого Буле зависело, что преподавание его не оставило заметного следа, если не считать таковым проходившего философию под его руководством И.И. Давыдова. Причиною тому был, по всей вероятности, невысокий уровень слушателей, а может быть, и то, что чтения Буле велись на латинском языке, к которому студенты того времени были в общем недостаточно подготовлены. Сохранилась эпиграмма, которая передает отношение слушателей к профессору:

Господин профессор Буле
Ты нам строил черта в стуле...

Приглашенный вместе с Буле некий *Рейнгард*, видимо, был ему плохим партнером, хотя также знакомил (и притом на французском языке) своих слушателей с современным состоянием философии. Оба прекратили преподавание в 1812 году, после чего один бессменный *Брянцев* продолжал еще долго (до 1821 г.) томить философию, совокупляя Вольфа с бесцветным кантианством одного из маленьких, но многочисленных Снеллей. При жизни еще Брянцева отдельные философские предметы, впрочем, читались также *Снегиревым И.М.* и *Давыдовым И.И.* (адъюнкт с 1817 до 1821 г., когда перешел на кафедру римской словесности), а после его смерти (в течение одного года) также неким *Любимовым С.И.* Все это были преподаватели случайные, переходившие на другие предметы и к другим обязанностям. Специального профессора философии не было вплоть до 1845 г., когда начал свое преподавание *М.Н. Катков* (до 1850 г.). Лишь за Давыдовым можно признать известное влияние на философские вкусы и образование московской публики двадцатых и тридцатых годов, хотя и это влияние исходило не из его университетского преподавания философии, а от его курсов словесности, о которых речь еще впереди.

---

[162] Что Кантово учение проникало в Россию и раньше, видно хотя бы из появления еще в 1803 г. на русском языке перевода: *Кантово Основание для Метафизики Нравов*. С немецкого языка переведенное *Яковом Рубаном*. Николаев: В Типографии Черноморского штурманского училища, 1803 (с одобрения Московской цензуры). Перевод посвящен (адмиралу) Н.С. Мордвинову. В Посвящении переводчик называет сочинение Канта книгой «важной и единственной в своем роде» – «в ней глубокомысленный Кант представляет свету выведенные им из понятия долга и воли незыблемые основания нравственности разумных существ вообще, которые до его времени скрывались во мраке неведения». Как пришел Рубан к Канту и к переводу этой книги?

Иван Иванович Давыдов (1794–1863), получивший довольно широкое, хотя и не глубокое, словесное и математическое образование, был непосредственным учеником Буле[163], у которого писал диссертацию: *О различии Греческого и Римского образования* (1810). Степень магистра он получил за диссертацию *О критике в древней Филологии* (1814) и степень доктора словесных наук за диссертацию *О преобразовании в науках, произведенном Бэконом* (1815).

Будучи одно время преподавателем Университетского пансиона, Давыдов составил два учебника: *Опыт руководства к истории философии. Для благородных воспитанников Университетского Пансиона* (М., 1820) и *Начальные основания Логики. Для благородных воспитанников Университетского Пансиона* (М., 1821). Логика привлекла внимание Магницкого и вызвала соответствующий донос, результатов, по-видимому, однако, не имевший[164].

В доносе г-ну министру духовных дел и народного просвещения Магницкий писал по поводу *Логики* Давыдова: «Замечания сии заключают вкратце весь смысл разрушительной нынешней философии, от Канта до Стеффенса, которого имя еще никому у нас неизвестно, кроме фанатических его адептов и малого числа из сопротивников, между тем как он есть опаснейший довершитель Шеллинговой философии, которой вся адская тайна в подносимых мною примечаниях открыта и обнаружена»[165].

М.М. Филиппов с особою подробностью останавливается на учебнике *Логики*, который, по его мнению, свидетельствует об эмпирическом направлении Давыдова, именно об его локкианстве[166]. Некомпетентность историко-философских суждений Филиппова такова, что они едва ли заслуживают упоминания. Между тем, ссылаясь именно на Филиппова, у нас говорят об «эмпирической основе философских воззрений Давыдова» и даже повторяют философски странное утверждение Филиппова, что в трудах Давыдова можно видеть «чрезвычайно любопытный [еще бы!] пример борьбы [?] локковского эмпиризма с идеализмом Шеллинга»[167]. Давыдов, в общем, правдиво изобразил

---

[163] И.И. Давыдов, будучи студентом философского, тогда еще не разделенного факультета, слушал лекции обоих отделений, физико-математического и историко-филологического; сверх того на медицинском он слушал физиологию и анатомию. Между прочим, один год он занимался в Казанском университете, где слушал Лобачевского.

[164] *Феоктистов Е.М.* М.Л. Магницкий // Русский Вестник. 1864. Т. VIII. Август. С. 407 и сл.; 430.

[165] *Магницкий М.Л.* Господину министру Духовных дел и Народного Просвещения // Русский Архив. 1864. Стлб. 325.

[166] *Филиппов М.М.* Судьбы русской философии. Гл. V // Русское Богатство. 1894. № 8. С. 109–146.

[167] См.: *Милюков П.Н.* Главные течения русской мысли. М., 1898. Т. I. С. 296; *Сакулин П.Н.* Из истории русского идеализма. Кн. В.Ф. Одоевский. Мыслитель. Писатель. Т. I. Ч. I. М., 1913. С. 43–44.

свои источники, когда в Предисловии к своему учебнику заявлял: «Опытные начала Локковы и Дежерандовы по возможности старался я соединить с благоразумным идеализмом Буле, незабвенного наставника моего, и знаменитого Кизеветтера»[168]. Учебник предваряется Введением, составленным «по руководству Шеллинга». То есть Давыдов – пример распространенного после Канта *профессорского* эклектизма, составлявшего *учебники* применительно к «новейшей философии» вообще, поскольку она шла от Канта и хотя бы внешне могла быть согласована с *тогдашним* пониманием его учения. Основания для *соединения* в одно Локка, Канта и *лейбницианца* Шеллинга[169], прямо указаны Давыдовым: «Теория деятельности души, упоминаемая Лейбницем, не отрицаемая Локком и утвержденная Кантом, сделала такой же переворот в философии, какой сделала в астрономии теория Коперника...»[170]. Как примирял Давыдов Локка, Лейбница и Канта, видно из следующего рассуждения: «Кант, желая согласить опытную философию с идеализмом, не подчинил их одну другой, но каждой придал особенное достоинство. Обыкновенно противополагали разум чувству; но это ведет разум к эгоизму, а чувство к слабости: Кант поставил все способности в душе как в средоточии.– Какая же разность между Локком и Кантом? – Если разуметь Локка как совершенного эмпирика, а Канта как совершенного идеалиста и прибавить к этому новую терминологию немецкого философа, то между ними найдется противоречие. Но отвергает ли Кант главное положение Локково, раскрытое Бэконом, заимствованное от Зенона Стоика, Аристотеля, Аристиппа, Гиппократа и Сократа? Начала их одни и те же. Скажут, что Кант дал душе собственную, произвольную, свободную деятельность? Но и Локк не отвергал этого, и Локк говорил, что способность познавать посредством ощущения и чувств есть принадлежность не органов чувств, а способность души. Прибавление Лейбницево к положению древних nisi ipse intellectus – означает то же, что Локковы слова: способность познания в душе, а не в предметах и не в органах чувств»[171]. – Профессор Сакулин называет верным замечание Филиппова, что в цитированном Введении Давыдова исчезли все «полярности и прочие натурфилософские красоты и бессмыслицы» Шеллинга. Но зачем было вводить в логику красоты и бессмыслицы

---

[168] *Давыдов И.И.* Начальные основания Логики. Для благородных воспитанников Университетского Пансиона. М., 1821. С. 14.

[169] «Настала пора, когда можно восстановить философию Лейбница», говорил Шеллинг. Цит. по: *Schelling J.W.F.* Ideen zu einer Philosophie die Natur // *Schelling J.W.F.* Werke . V. II. S. 20; cf.: V. I. S. 443.

[170] *Давыдов И.И.* Начальные основания Логики. Для благородных воспитанников Университетского Пансиона. М., 1821. С. 13.

[171] *Давыдов И.И.* Опыт руководства к истории философии. Для благородных воспитанников Университетского Пансиона. М., 1820. С. 123–124.

натурфилософии? Введение-то и составляет самые шеллингианские страницы учебника. Генерал-майор Писарев, попечитель, защищая перед Главным правлением учебник Давыдова от доноса Магницкого, сообщал, что это – компиляция, где Введение взято из Вагнера [шеллингианца], а прочее из Локка, Кондильяка, Кизеветтера, Буле, Жерандо, Гюмарса и др. Сомнения нет, что генерал писал под суфлера – в лице самого автора учебника.

Философских исследований у Давыдова нет, и какого бы то ни было интереса к ним у него также не замечается. Будучи адъюнктом Брянцева, Давыдов в преподавании придерживался того же, что и Брянцев, Снелля, но также и Буле. Как непосредственный ученик последнего и притом официально державшийся названных образцов, он должен был вести преподавание в духе догматического первоначального кантианства, каковое направление, очевидно, санкционировалось университетом, потому что и другие названные случайные преподаватели примыкали к кантианским учебникам (главным образом, Кизеветтера). Впоследствии Давыдов сам сообщал о себе, что «из немецких философов Шеллинга он предпочитал всем другим». Хронологически это заявление не приурочено, а «предпочтение» ни к чему не обязывает и может иметь в этой формуле исключительно субъективный смысл. Во всяком случае, стойким, как скала, шеллингистом Давыдов, конечно, не был. Он популярно воспринимал Шеллинга и популяризировал дальше, будучи прежде всего профессором, т.е. не весьма углубляясь в существо самой философии и просто *предпочитая* руководство Шеллинга английскому субъективизму, французскому сенсуализму и немецкому докантовскому догматизму. Но ни один шеллингианец, как известно, не был простым копиистом Шеллинга, каждый хотел быть «продолжением» его. Давыдов также, не ограничиваясь знакомством с Шеллингом и поглядывая на шеллингианцев, хотел найти какой-то свой тон. Причем, пока он собирался посвятить себя философии, он искал выхода в сторону психологизма, чему немало способствовала его первоначальная и основная подготовка кантианская, которая в направлении психологизма могла найти поддержку и со стороны некоторых новых кантианцев (во главе с Фрисом). Когда же Давыдов, после разных колебаний – (например, с 1826 по 1831 г. он преподавал чистую математику и написал рассуждение *Об исчислении вероятностей*) – перешел на кафедру русской словесности (по смерти Мерзлякова), он – если не считать тощего *Опыта* Галича – первый применяет новый аспект философии Шеллинга – *эстетический*.

Аспект чистого тожества внесен был у нас Шадом; натурфилософии – Велланским, Павловым; антропологии – Галичем и профессорами духовных академий.

Погодин сообщает, что шеллингианство привез в Московский университет Павлов, а Давыдов «старался распространять» (как будто Павлов не «старался»...)[172]. С шеллингианством Давыдов был знаком, во всяком случае, до приезда Павлова, так как уже Буле разбирал со студентами не только Канта, но и Фихте и Шеллинга. Восторженный Павлов подливал масло в огонь, уже разгоревшийся. Но фактически Давыдов и Павлов подходили к Шеллингу с разных сторон, и в чисто философской литературе Давыдов был, по-видимому, начитаннее Павлова.

П.Н. Сакулин, давший обстоятельное изложение философских воззрений Давыдова[173], полагает, что Давыдов начал с «эмпиризма», находясь под влиянием Дежерандо. Остроумная в общем аргументация профессора Сакулина вызывает, однако, на некоторые возражения. Например, из того, что Давыдов был математиком, профессор Сакулин заключает, что Давыдов не был склонен к метафизике и абстрактному идеализму[174]. Наоборот, *формализм* Шеллинга по своему типу больше всего подходил к абстрактно-математизирующему мышлению, и многие шеллингианцы, начиная с самого Шеллинга и Окена, прямо злоупотребляли математизированием. Также «эмпирическое» *влияние* Дежерандо – тема весьма щекотливая. *Идеологи* любили говорить об «экспериментальной» философии (которая, кстати, по Дежерандо, «освобождает дух человеческий от цепей эмпиризма», – тут терминологически надо быть весьма осторожным), но это – весьма далеко от того, что принято называть «научным эмпиризмом». Кроме того, Дежерандо тем и отличался от собственно идеологов как последователей *сенсуализма* Кондильяка и Кабани, что склонялся в сторону эклектизма и – тем более, чем более отдается первенство *внутреннему опыту* над внешним, – «спиритуализма». «Эмпиризм», по господствующим понятиям *того времени*, был почти синонимом скептицизма (если под эмпиризмом не разумелось простое неметодическое накопление материала), ибо о феноменалистической гносеологии и «научном эмпиризме» (что почти равносильно *позитивизму*) до Милля едва ли можно и следует говорить, так как и Юм получает соответствующее освещение лишь *после* Милля. То же самое (возможную!) симпатию Давыдова к Бэкону нельзя считать симптомом его «эмпиризма» – это также было бы исторической пе-

---

[172] См.: Воспоминание о С.П. Шевыреве. Извлечение из ЖМНП. СПб., 1869. С. 6; также сборник: В память о князе Вл.Фед. Одоевском. Заседание Общества Любителей Российской Словесности 13 апреля 1869 г. М., 1869. С. 47; ср.: *Барсуков Н.П.* Жизнь и труды Погодина. Т. I. СПб., 1888. С. 203.

[173] *Сакулин П.Н.* Из истории русского идеализма. Кн. В.Ф. Одоевский. Мыслитель. Писатель. Т. I. Ч. I. М., 1913. С. 21–45.

[174] *Там же*. С. 24.

рестановкой. Бэкон позже стал знаменем эмпиризма, как *философского направления*. В конце XVIII и в начале XIX века Бэкон был поворотным к новой истории моментом, одинаково признаваемым и английским субъективизмом, и континентальным рационализмом, как и сенсуализмом. Да собственно *исторически* мы и сейчас так смотрим на Бэкона, хотя истинная цена его «философии» нам хорошо известна. Давыдов брал Бэкона предметом своей диссертации как тему историческую. Понятно, что и Дежерандо был также его *историческим* руководителем. Буле, рекомендуя *историю* Дежерандо, знал, что делает. Вопреки сомнению профессора Сакулина, Дежерандо в *ту эпоху*, действительно, как называет его Давыдов, был «знаменит» и даже «высок». Нам после Гегеля, Эрдмана, Фишера, Целлера и др. легко «презирать» Дежерандо, но что мог после пресловутого Бруккера найти Давыдов? Семитомный, доведенный только до Беркли, Тидеманн (1791–1797 – кстати, с сильным локкианским духом, который «эмпиризму» должен бы быть симпатичен), две истории (восьмитомная – древняя – и шеститомная – новая философия) самого Буле (1796–1804; 1800–1805) и неоконченный Теннеман (11 томов, 1798–1819) – наиболее крупные и солидные; коротеньких очерков, вроде Аста и Зохера (с которых списывал, например, Галич), и вообще компиляций можно не считать. Насколько ценился компактный Дежерандо (T. I–III. 1804; 2-ое сильно увеличенное изд. T. I–IV. 1822–1823 – до конца схоластики; 4 тома новой философии были изданы сыном), можно видеть из того, что, когда он вышел, Теннеман прервал собственную работу и перевел Дежерандо на немецкий язык (1806–1807); Д. Стьюарт в отборных выражениях приветствовал труд Дежерандо; сам Кузен, как известно, многим был обязан Дежерандо[175]. – Интерес Давыдова к Бэкону и Локку и его ссылки на них профессор Сакулин склонен принимать как указания в пользу «научного эмпиризма». Но вот, например, как судит – Давыдову более, чем нам, знакомый – *кантианец* Кизеветтер в той самой работе, которую профессор Сакулин считает его основною работою: до Канта, говорит он, по отношению к *метафизике* все философы делились на две партии – догматиков и скептиков; jene (т.е. *догматики*), zu welchen unter den Franzosen ein Descartes, unter den Deutschen ein Leibnitz und Wolf, unter den Englandern ein *Baco von Verulam*, ein *Locke* u.s.w. gehört, führten Systemae der Metaphysik auf, ...usf.[176]. Далее, чем преодолевает сам Кант догматизм метафизики? *Опытом и теорией опыта*. По этому одному уже кантианец мог

---

[175] Объективную характеристику Дежерандо см. в обстоятельной книге: *Picavet Fr.* Les Idéologues. Paris, 1891.

[176] *Kisevetter I.G.K.H.* Versuch <...> der kritischen Philosophie... 3. Aufl. Brl., 1803. S. 23.

в идеологии (следовательно, и в Дежерандо) видеть нечто себе близкое, как идеология находила родственное у Канта. Эмпиризмом и была или же эта же «опытная философия», или скептицизм, или чистый сенсуализм. Место Давыдова – довольно ясно. Наконец, после Канта выдвигается *умозрение*. Но это вопрос – NB, *открытых*, по представлению современников, *Кантом* – функций разума. Как ни далеко уводил и увел он от опыта, никто из идеалистических наследников Канта не отвергал опыта, а хотел его укрепить, «спасти» от скептического разложения, – умозрительное единство должно было внести *научную* организацию в эмпирический лес (ὑλη). Недаром это была философия, прежде всего, *наукословия*, т.е. по принципам, а затем по приложению: естествознание и психология на физической и физиологической основе. Стоит заглянуть в любую *антропологию* шеллингианского направления, чтобы в этом убедиться. Бонне, Платнеру, Шульце и подобным было далеко до такой физиологической научности. Факт говорит сам за себя: эта часть, наконец, перевесила и вся система стала на голову. Но психологизм (антропологизм) есть стадия *за* Шеллингом, а не *до* него. Это – путь и Давыдова. Однако, чтобы не ошибиться в *историческом* определении, нужно прислушаться к тому, что говорит сам автор. Давыдов же называет последователями Канта: Бутервека, Фихте, Бардили и Шеллинга. Так судит современник. Профессор Сакулин не придает значения тому, что это говорит кантианец и приверженец «опытной философии», что для него *нет* здесь противоречия и что, следовательно, отсюда можно сделать вывод, что не-опытная философия и есть не что иное, как докантовская *догматическая* метафизика. Профессор Сакулин только отмечает: «Бардили попал в этот список уже совсем по недоразумению»[177], «Бардили был, наоборот, принципиальным противником Канта»[178]. Ни Фихте, ни Шеллинг, ни даже Бутервек не вызывают у него сомнений. Бутервек был кантианцем, но пришел к философии, которую называл «сестрою якобиевской»; Фихте шел от Канта к Фихте; Шеллинг – от Канта и Фихте к Шеллингу. А Бардили – неужели он и родился «наоборот»? У Бардили, правда, есть книга, «уже самое заглавие» которой свидетельствует о том, что он – противник Канта. Нам легко судить по заглавию, потому что из какого-нибудь современного Дежерандо мы можем почерпнуть сведение о том, что книга адекватна заголовку. Давыдов же, если и знал, что такая книга существует, должен был бы сам в нее заглянуть. Но можно ручаться, что Давыдов бы этой книги не осилил. Вернее предположить, что

---

[177] *Сакулин П.Н.* Из истории русского идеализма. Кн. В.Ф. Одоевский. Мыслитель. Писатель. Т. I. Ч. I. М., 1913. С. 28.
[178] *Там же*. Прим. 3.

Давыдов знал другие труды Бардили, по содержанию, действительно, примыкающие к Канту – как *Sophylus* (1794), *Allgemeine praktische Philosophie* (1796), *Ueber der Gesetze der Ideenassoziazion usf.* (1797) – вообще второй этап Бардили. – Последний пример, и для уяснения воззрений Давыдова, может быть, самый важный. Давыдов пишет: «Во всех школах новейшей философии – [куда, нужно думать, он и себя относил] – замечают, как отличительные свойства, недоверчивость к гипотезам, отвращение к мнениям энтузиастическим, исследование начал, рассматривание нравственных чувств, потребность очевидности умозрительной, глубокое исследование способностей, точнейшее употребление методы, связь философии с произведениями ума и вкуса, применение ее к языку, употребление физиологии для объяснения душевных способностей, сближение всех познаний посредством философии»[179]. И это сказано непосредственно после названного перечисления последователей Канта. Тем не менее на это проф. Сакулин замечает: «Очевидно, все это не может считаться характеристикой немецкого идеализма, а всецело относится к опытной философии, имеющей, по мнению Давыдова, столь огромные заслуги»[180]. Но как далеко и как глубоко простирается разница между тем, что мы называем «немецким идеализмом», и тем, что, по мнению Давыдова, есть «опытная философия»? Если бы кто имел искушение преувеличить эту разницу, то приведенная прямо-таки исчерпывающая характеристика немецкого *идеализма* должна бы удержать его. Филиппову пришлось сильно исказить всю эту цитату, чтобы придать ей другой смысл[181].

Впервые нестесняемый формою и требованиями элементарного учебника, Давыдов изложил свое понимание философии во *Вступительной лекции о возможности философии как науки*, читанной им при открытии философского курса в мае 1826 года[182]. Так и закончился его курс этой вступительной лекцией или имел продолжение в количестве еще одной, двух лекций (как передает по слухам Гончаров), мы в точности не знаем; не знаем и причин, вызвавших прекращение курса. Давыдов перешел на физико-математическое отделение для преподавания математики, а философия по-прежнему (со смерти Брянцева) оставалась без профессора. Таким образом, эпиграф, которым Давыдов украсил

---

[179] *Давыдов И.И.* Опыт руководства к истории философии. Для благородных воспитанников Университетского Пансиона. М., 1820. С. 113.

[180] *Сакулин П.Н.* Из истории русского идеализма. Кн. В.Ф. Одоевский. Мыслитель. Писатель. Т. I. Ч. I. М., 1913. С. 29.

[181] *Филиппов М.М.* Судьбы русской философии. Гл. V // Русское Богатство. 1894. № 8. С. 121.

[182] *Давыдов И.И.* Вступительная лекция о возможности философии как науки. М., 1826.

свою речь, – Ἐχάς, ἐχάς, ἔστε βέβηλοι – оказался двусмысленно-пророческим...

Тема его лекции, вызывающая в памяти одновременно и Канта и Шеллинга, выдает его точки исхода, а выводы его направляются по тому теистически-психологическому курсу, который был, как увидим, общим для официозной философии всего периода. Хронологически Давыдов – один из первых взял этот курс и возможно, что служил образцом и указанием для других не столько в силу своего философского авторитета, сколько в силу именно хронологического первенства. Вся его лекция построена по схеме силлогизма, формально не безукоризненного: (1) всякая наука имеет содержание и форму; (2) философия имеет то и другое; (3) философия есть наука. По существу, однако, вопрос решается у Давыдова отрицательно, потому что, оказывается, философия как наука есть *психология*.

(1) Различие познания определяется: (a) познаваемым, предметом, по содержанию, – Бог, природа, человек, respective, знания теологические, физические и антропологические, и (b) познающим, по форме, – способом познания опытным, умозрительным и соединяющим тот и другой – трансцендентальным, respective, знания опытные, умозрительные и собственно философические. В чувственном опыте познаются явления, в умозрении – их сущность, философски – их нераздельное соединение. Нетрудно видеть, что такое определение «трансцендентального» больше напоминает Бутервека, чем Шеллинга или Канта. Но засим, ставя вопрос об «условиях возможности знания», Давыдов обращается уже к популяризованному Канту и элементаризованному Шеллингу, предваряя ответ на этот вопрос психологистически-теистическим извращением понятий объекта, субъекта и абсолюта. Мир чувственно постигаемый, objectivitas, «для краткости» (sic!) называется природою; дух, созерцающий внешние предметы и себя, subject-object, «просто» (!) человек; а из творения, т.е. природы и человека, познается сам Творец, каковое Богопознание «довершается» Божественным Откровением[183]. В этом извращении – программа всей последующей, преимущественно духовно-академической нашей философии первой половины XIX века. Действительно ли это идейное первенство Давыдова было и реальным историческим первенством, определившим генезис последующего, трудно сказать[184].

---

[183] *Там же*. С. 13–14.

[184] Насколько Давыдов любил указывать свои источники – шире даже того, может быть, насколько он действительно изучил – настолько духовно-академическая философия не склонна была называть своих истинных учителей. Сам Давыдов с лестными эпитетами ссылается, например, на Велланского, Галича, Павлова, но даже Сидонский, у которого можно отметить немало совпадений с Давыдовым, не называет его имени.

Сознание бытия видимости, рассуждает Давыдов, дается нам созерцанием и мышлением. Первое дает чувственные качества, второе вносит в них определенность. Многообразие явлений в природе и человеке познается нами в пространственных формах телесности и временных формах жизненности. Все это может быть дано в духе только при условии согласия его законов с законами бытия явления, отчего формы знания согласны с формами бытия и служат друг другу взаимным объяснением. Показать тожество знания и бытия значит решить вопрос об условиях возможности познания. Задача Канта приводится Давыдовым к формуле Шеллинга. Эту задачу, по его – и Шульце, добавим, – мнению, всегда предлагала себе *философия*, хотя и в разном виде: как задачу о начале вещей, или исследования законов ума, или изучения правил нравственности[185]. Так как все прочие знания подводятся под названный, всякое знание объемлющий вопрос, то основное положение философии есть положение безусловное, не зависящее от начал других наук. Его можно найти поэтому лишь там, где предмет непосредственно сливается с представлением. Это тожество бытия и знания, подлежащего с предлежащим, познающего с познаваемым, удовлетворяется *самосознанием* («самосведением, conscientia sui ipsius»), которое, таким образом, является и основанием знания, и условием возможности бытия (principium cognoscendi et fiendi). Давыдов выражает это положение в пародирующей Декарта формуле: *я знаю, что существую*, и, приняв кантовское разделение душевных способностей на мысли, желания и чувства, приходит к утверждению: «Могущественное *Я служит идеей философии; отсюда выводятся идеи истинного, доброго, изящного*». В этом утверждении упрощаются взгляды Фихте, так же как и Шеллинга первого периода, но кроме того в нем можно расслышать еще некоторые отголоски, например, Эшенмайера и подобных.

(2) Из самосознания исходит наше духовное существование, свободное в этом начале, но теряющее свободу по мере того, как отражается дальше и отходит от чистого духа к телесным явлениям. Открыть в их тожестве первообразы явлений, в нас происходящих и внешних, – предмет и (а) *содержание философии*. Созерцаемое в духе целое из понятий и идей есть система философии. В духовном целом отражается вся природа, потому что она соединена с духом, как тело с душою. Различное их соединение дает преобладание той или иной стороне, но всюду мы найдем отражение названных духовных первообразов истины, добра и красоты. Восходя от преобладания вещественного, от стихий к духовному, к самосведению, можно различить ступени: природы неорудной, где в правильности и законах дви-

---

[185] Ср. определение философии ниже, у Сидонского, не называющего, впрочем, ни Давыдова, ни Шульце.

жения проявляется идея истины; природы орудной, где проявляется идея изящества с ее [целесообразными] формами; природы духовной – с идеей «доброты». Таково содержание философии *естественной*. Душа, обращенная к себе самой, раскрывает в себе отражение тех же идей. Идея истины отразится в деятельности разумения, фантазии и умственного созерцания. Чувствование отражает идею изящного, по степеням чувства, оживляющего понятия, вкуса, сообщающего им формы и образы предметов, гения, возвышающего их до идеалов. Хотение отражает идею доброты в побуждениях, желаниях и воле. Таково – содержание философии *идеальной*. Эшенмайер торжествует. К нему пришел Давыдов от Канта и Шульце (не периода *Энизидема*), по неизвестным причинам предпочитая закрасить этот переход вопросом о тожестве и отказаться от собственно эшенмайеровской «гармонии». – Итак, все научное знание объемлется двумя названными областями; науки изучают частные явления, содержанием философии остаются *общие законы знания и бытия*. Последний вопрос – о Творце и Вине – был философским вопросом лишь для древних, а «по воплощении Богочеловека» он разрешается не их «лепетаньем младенцев», а Божественным ученьем, преподанным нам через Откровение и составляющим предмет Богословия. Что касается (b) *формы* изложения законов знания и бытия, то Давыдова наиболее удовлетворяет «новейший *идентитизм*», представляющий совокупное учение философии в его внутренней связи, как некоторый стройный организм, – что и должно иллюстрироваться только что изложенным раскрытием содержания философии.

(3) Согласно всему сказанному платоновское определение философии как *науки идей* можно счесть точнейшим. Оно прямо указывает, что ее предмет собственно душа *или* (sic!) дух самопознающий в общении с видимым миром. Самосведение, обращенное на внешнюю сторону, философия естественная, есть то же, что умозрительная физика и Вольфова метафизика; обращенное на внутреннюю сторону, философия идеальная, заключает в себе Кантову теорию чистого и практического ума. В целом философия как наука идей, наука о душе есть не что иное, как *психология*. В науке о познающем содержится наука о познаваемом, т.е. о природе и человеке. Психология, поэтому, содержит *начала* наук физических и антропологических, равно и богословие. Облеките геометрические формы веществом, вы представите вселенную, а с ее идеей – храм всех физических и антропологических наук, «между которыми» (!) первенствует математика[186]. «Обратно осуществите мир идеальный – вы получите идею сло-

---

[186] *Давыдов И.И.* Вступительная лекция о возможности философии как науки. М., 1826. С. 40.

весности, или искусства по преимуществу»[187]. Мысль Шеллинговой *Системы трансцендентального идеализма* сжимается до бедности, лишающей ее понятности. – Далее Давыдов плывет на собственных парусах. Философия как психология делится Давыдовым на (А) *чистую* (умозрительную и опытную) с выводимыми из нее по идеям истинного, доброго и изящного – логикою, ификою и есфетикою – направленными на предметы идеальной философии, и (В) *прикладную*, содержащую предметы естественной философии с ее частями – онтологией, космологией и пневматологией[188]. Итог, к которому Давыдов сводит свое рассуждение, таков: (1) философия есть естественное («врожденное») *стремление* познавать и находить в познаваемом единство; этому средостремительному действию духа противоположно действие средобежное, по которому единство раскрывает себя в многоразличии в твореннях духа; одно, следовательно, объект науки, другое – искусства; по терминологии древних, одно – философии, другое – поэзии; (2) философия *как наука есть психология*, ведущая к открытию единства в знании и бытии[189]; это учение относится к жизни как средство к цели: все знание и мышление необходимо привести в единство, чтобы жизнь человека и человечества соответствовала идеям самосведения, идеям истины, доброты и изящества.

В целом позиция Давыдова – позиция психологизирующего кантианца с супранатуралистическим уклоном (эшенмайеровского склонения) и с шеллингианством на закраску. В этом последнем движении мысли Давыдова как будто хотели найти почву – о чем свидетельствует его отожествление натурфилософии с Вольфовой метафизикой – для легального синтеза давно принятого вольфианства и уже допускавшегося теизированного кантианства. Наука «психологии» как будто гарантировала от подозрительной свободы умозрения, а шеллинговское противопоставление «философии» и «поэзии», во-первых, было простой характеристикой «врожденного стремления», а во-вторых, укрывало, на случай опасности, самое философию в искусство, и в поэзию в частности[190].

---

[187] *Там же*. С. 40.

[188] Ссылка Давыдова здесь на Гербарта *(Psychologie als Wissenschaft)* имеет значение не идейной солидарности, а лишь *формального* свидетельства, что вольфовская классификация новейших философий не соблюдается (имеется в виду, вероятно, § 14).

[189] *Там же*. С. 42.

[190] С приложением философских взглядов Давыдова к словесности мы встретимся ниже. Психологическое основание такого приложения раскрыто им в ст. *О связи Психологии с Физиологиею* (*Проф. И.И.Д.* Москвитянин. 1844. № 10; академические беседы, которые велись в кружке, собиравшемся у министра С.С. Уварова в его имении Поречье).

VI

Влияние Давыдова исходило, как было указано, не столько от его философских сочинений и преподавания философии, сколько от приложения философии в его курсах словесности. Непосредственное философское влияние, по-видимому, ограничилось его преподаванием в Благородном пансионе. Как говорил Погодин в своем *Воспоминании* об известном своими философскими настроениями писателе кн. В.Ф. Одоевском, одном из учеников Давыдова по пансиону: «Последнее время в пансионе и первое по выходе оттуда было посвящено им [Одоевским] Шеллинговой философии, которая, привезенная профессором Павловым, очаровала тогда всю учащуюся молодежь. Давыдов, инспектор пансиона, был проводником ее в старших классах: он давал книги воспитанникам, толковал с ними о новой системе и имел сильное влияние на это поколение»[191].

Нет оснований сомневаться в этом свидетельстве Погодина, надо только различать между влиянием на развитие науки и влиянием на образованность. Пример того же Одоевского показывает, что Давыдов умел приготовить философски образованного читателя, способного применить свое образование и вне собственно научной сферы, когда читатель, как то было с Одоевским, становился писателем. Другое дело – самостоятельное научное развитие идей учителя. Учеников в этом смысле – школы – Давыдов не образовал. Во-первых, он сам не был самостоятельным мыслителем-философом, во-вторых, его влияние исходило главным образом от преподавания словесности. А сколько это последнее предполагало некоторое эстетическое мировоззрение, Давыдов во внеуниверситетской среде нашел таких соперников, по отношению к которым он сам мог казаться лишь первою приготовительною и элементарною ступенью, которая при случае легко могла превратиться в тормоз для независимой умственной работы. Понятным образом, ученики, желавшие сохранить независимость, должны были забыть элементарного школьного учителя[192].

Таким образом, в научном отношении Московский университет оказался бесплодным. И, может быть, к лучшему, потому что профессора университета того времени, будучи официальными пред-

---

[191] См.: В память о кн. Вл.Ф. Одоевском. М., 1869. С. 47. Ср.: *Барсуков Н.П.* Жизнь и труды М.П. Погодина. Кн. 1–22. СПб., 1888–1916. Т. I. С. 125–126, 213, 221. Ср. выше: С. 106.

[192] Например, Давыдов упоминает в Предисловии к *Чтениям о Словесности* имена слушателей, составлявших его *Чтения*. Среди них есть сыскавшие себе, в разной степени, известность в литературе, как Буслаев, Кудрявцев, Самарин, Строев, Катков, Ключарев, Миско и др., но много ли осталось у них от учителя?

ставителями правительственной интеллигенции, могли культивировать философию только безвольную. Ярче всего ее бессилие сказалось в том, что, когда интеллектуальное воспитание нового поколения перешло в руки вольной философии, профессорские голоса перестали быть слышны. Профессора, которые в схоластической скромности не хотели отказаться от влияния на общественное мнение, должны были переходить от университетской кафедры к конторке журналиста, смутно, в конце концов, различая, чем одна отличается от другой и чем разнится дидактика от публицистики. Таковы были, например, Погодин, Шевырев. Грановский изменил старому для молодого и впервые нашел тон, сделавший голос его слышным за пределами университета. Но философия своего Грановского не имела.

Примером того, как угасала тогда философская мысль, школьно воспринятая и школою развитая дальше, может служить *Опыт исследования некоторых теоретических вопросов* Константина Зеленецкого[193], с 1837 по 1858 г. состоявшего профессором русской словесности в Ришельевском лицее в Одессе (учрежденный в 1817 г., преобразованный в университет в 1862, открытый лишь в 1865 г.). Зеленецкий сам подчеркивает влияние Давыдова на его статьи по словесности (Предисловие к кн. II), написанные «по препоручению и по системе словесности» Давыдова, снабжавшего автора «многими замечаниями, на основании коих статьи сии были написаны, а потом исправлены». Но и его теоретические философские статьи развивают шеллингианские мысли, по-видимому, не без влияния «системы» Давыдова.

Принципиальные взгляды Зеленецкого изложены в статье *О всеобщем законе жизни духа человеческого и об основных ее направлениях*. Все содержание нашей духовной жизни слагается из двух стихий: безусловной сущности самого духа, «не подлежащей его сознанию» (NB), и мира сознаваемого, т.е. совокупности впечатлений внешней природы и наблюдений собственной деятельности. Первая стихия называется подлежательностью и вторая – предлежательностью. Первая есть высочайшее единство и безразличие духовной сущности, вторая – величайшее разнообразие и сложность бесконечных

---

[193] *Зеленецкий К.П.* Опыт исследования некоторых теоретических вопросов. Книжка первая. М., 1835; Кн. II–IV. М., 1836. Пагинация – общая для всех книжек, заключающих в себе двенадцать статей содержания пестрого: о логике, о предмете географии, истории, о философском характере словесности, об основах знания и проч. Библиографию сочинений Зеленецкого см.: *Белинский В.Г.* Собрание сочинений / Под ред. С.А. Венгерова. Т. II. С. 580. Зеленецкий учился в Ришельевском лицее, затем в Московском университете, где был однокурсником Н.В. Станкевича, С.М. Строева, В.И. Красова, О.М. Бодянского.

изменений в пространстве и времени мира видимого. Подлежательность, как вечная принадлежность духа, предшествует предлежательности, а потому первою потребностью духа, как только предстало ему его собственное содержание, является утвердить его независимость, или, что то же, *свою самобытность*. Первоначальный закон духа поэтому есть *самосознание*. Для этого дух должен выйти из состояния покоя, из общего, замкнутого в себе состояния, и перейти к явлению, в положение частное и временное. Ему нужно было действовать и предметом своей деятельности иметь явление, а целью – свой первый безусловный покой. Для достижения этой цели дух должен определить значение явления в системе бытия, а тем самым и в отношении к себе, он должен, следовательно, его постигнуть и отдать себе в этом отчет. *Самосознание есть*, поэтому, *первоначальный закон деятельности духа*. Дух постигает только то, что согласно с законами его разума, несогласное же отвергает как не-сущее, и потому явления предлежательности пребывают в духе, не нарушая его самобытности, лишь поскольку они сознаны разумом. Как поясняет автор в другом месте – в духе спиритуализированного Канта: «Итак, основа знания заключается в том, что в какой мере формальная сторона вещей доступна разуму нашему и может объединяться с ним в его представлениях – в той и существенная сторона их не может быть чужда духу нашему и должна содержать в себе условия, допускающие это объединение. <...> В мысли посему знаменательность и бытность (идеальность и реальность) являются в высочайшем единстве. В мысли чистейшее слитие внешней и внутренней сторон жизни»[194]. Вытекает это из того, что всякая идея духа есть следствие его сущности и в этом смысле – внешняя сторона духа, а, с другой стороны, данная нам внешняя действительность дана со стороны своей формы, знаменующей вечную премудрость Слова и, следовательно, не представляющей собою чего-либо с сущностью разнородного. Получающийся из этого только что приведенный принцип сжимается у автора в формулу: «*законы* знания и *законы* бытия суть равно законы разума» (курсив мой. – *Г.Ш.*). Но нужна ли сложная шеллингианская терминология, чтобы так просто воспроизвести мысль Канта? Видимо, «система» Давыдова не научала твердо отличать Шеллинга от Канта.

Далее – развивает Зеленецкий свою идею закона жизни духа человеческого – деятельность уразумления сознаваемого есть мышление – первоначальная, основная деятельность духа. Способность

---

[194] *Зеленецкий К.П.* Об основе знания, его пределах и значении // *Зеленецкий К.П.* Опыт исследования некоторых теоретических вопросов. Кн. I–IV. М., 1835, 1836. С. 141 и сл.

мыслить есть *разум*; дух человека, рассматриваемый в деятельности мышления, как сила, есть разум. Как чувствование, желание, познание есть видоизменения одного мышления, так фантазия, ум, рассудок, воля – видоизменения одного разума. В своей последовательной деятельности мышление сперва воспринимает явление, затем постигает его, наконец, созерцает его как нечто понятое, определенное, не смущающее уже его сущности. Первый момент мышления есть движение *средостремительное*, момент страдания; второй – сличения законов сущности с данными явления – момент собственно мышления, где средостремительное движение уравновешивается средобежным, страдание – воздействием; в третьем моменте дух созерцает явление как мысль, как бытие сознанное, понятое – момент средобежный, минута победы. В направлении предлежательном, средобежном дух действует преимущественно под видом *фантазии*, и его результат есть *изящное*; направление полного самосознания есть собственно направление *разума*, и его результат – *истина*; направление подлежательное, средобежное имеет деятелем волю и результатом *благо*. Общим и первоначальным основанием всех направлений жизни человеческого духа является, однако, *религия*. Дух слишком слаб, чтобы сразу утвердить себя и отдать себе отчет в явлениях внешних, и если бы он не постигал с первой минуты своего разумения природу как дело рук предвечного Творца, он пал бы в бессилии перед видимым миром. Только идея Бога спасает разум человека с самой его колыбели, он принес ее в глубине своей сущности из горней отчизны своей, как дар от Престола вечной благодати. Это – откровение естественное и письменное.

Нельзя не заметить в изложенном невысказанной тенденции согласовать шеллингизм с Кантом, и нужно признать, что Зеленецкому удалось сделать это лучше, чем Давыдову, имевшему, как мы видели, ту же цель. Развив дальше путем априорной конструкции содержание каждого из намеченных им направлений, Зеленецкий ищет оправдания своему «теоретическому исследованию» в опыте, в данных истории. В особой статье *О предмете и значении Политической Истории* (Кн. I) Зеленецкий раскрывает свое гердеро-шеллингианское понимание истории, как изложение *жизни рода человеческого*. Согласно его пониманию, эта жизнь выражается, конечно, и во всяком индивиде, но слишком раздробленно, сбивчиво и неопределенно. Необходимы *народы*, как бы посредники между общею сущностью человека и людьми, существами особными. «Каждый народ выражает собою преимущественно одну данную сторону жизни Человечества, одно из главных его направлений, а народы, все вместе взятые, выражают собою всю его жизнь». Чтобы исследовать жизнь человечества, необходимо рассмотреть жизнь народов. Сущность

человечества состоит из тех же стихий, что и сущность каждого человека: из стихии духовной и телесной; это значит из деятельности религиозной, умственной, нравственной и эстетической, с одной стороны, и из промышленности, мануфактурной и торговой, с другой стороны. Поскольку народ избирает себе цели и осуществляет их, он имеет *личность*; политическая история народа есть история личности его; всеобщая политическая история есть история борьбы и взаимных отношений народов как лиц, выражающих жизнь человечества во все периоды ее развития. Каждый народ имеет в жизни своей три периода: младенчество, зрелость и старость; в первом периоде он только «племя», стихия неопределенная, во втором – стройное органическое тело, в третьем он дряхлеет, его стихия исчерпывается. «*Политическое бытие народа всегда верно выражает бытие его внутренних: духовных и промышленных, сил*».

Обращаясь к истории за подтверждением своих теоретических построений, Зеленецкий восстанавливает намеченный здесь параллелизм в жизни лица, народа и человечества и констатирует в их развитии везде один и тот же закон. В жизни лица вера в Бога сопровождает его от колыбели до могилы, спасает разум и душу человека; сама жизнь его делится на три периода, из которых первый характеризуется перевесом фантазии, второй – рассудка (не разума), а третий – воли. В жизни человечества перевесом фантазии характеризуется весь период дохристианский; в частности, в Греции, где зародились и история и знание, вся умственная деятельность все же оставалась подчинена фантазии – «это заметно даже в Платоне и именно в его всем известном учении об идеях», – а в изящных искусствах соответственно процветали имеющие предлежательный перевес пластика и эпопея, а не музыка и лирика[195]. Наоборот, во времена новые берет перевес начало полного самосознания, рассудок; отличительный характер поэзии теперь – истинность, глубокое познание сердца человеческого, мира действительного, истории, наконец, самих законов искусства; то же в области промышленности и знания. «Как результатом Древнего мира было *Изящество*, так результатом Нового мира есть *Истина*. Заря жизни рода человеческого просияет Благом, во всем его блеске».

В этом схоластическом примирении Канта и Шеллинга романтическая схематика приобретает своеобразное применение. Кантовская закваска здесь просто портила тесто университетской философии, и оно, во всяком случае, не приходилось по вкусу вольным

---

[195] Чтобы сгладить противоречие этого утверждения фактам, Зеленецкий оговаривается: «Лирические произведения Пиндара и Анакреона имеют в основе своей начало Эпическое».

искателям вольной мысли. Белинский в своей рецензии на первую книжку Зеленецкого, видимо, как-то жмется и недоумевает, что ему сказать? По его общему настроению того времени по существу он ничего возразить не мог бы. Реализм, познание мира действительного как признак новой поэзии он должен был бы принять. Статья о предмете истории должна была ему просто понравиться. Первой статьи этой книжки *О месте, занимаемом Логикою, в системе Философии*, он, вероятно, не мог как следует понять и оценить. В ней Зеленецкий отстаивает кантовское определение независимого места логики в философии в противоположность подчинению ее метафизике [и эмпирии] у Фихте и Шеллинга и смешению ее с метафизикою у Бардили и Гегеля[196]. Сомнительно, чтобы все эти учения были знакомы Белинскому, между тем он храбро заявляет: «Мы не нашли в книжке г. Зеленецкого никаких нелепостей, никаких вздоров, хотя в то же время не нашли ничего нового или заслуживающего особенное внимание». И вот, радуясь «бескорыстному стремлению к мыслительности, до которой у нас так мало охотников и для которой у нас так много самых ожесточенных врагов», Белинский заявляет в то же время, что книжка Зеленецкого «глубоко [!] огорчила и оскорбила [!] нас в другом отношении, а именно как доказательство, что у нас еще не умеют складно и общежительно выражаться на Русском языке». Неужели грамматика, спрашивает он, мудренее философии? Дело было, конечно, не в «грамматике»; Зеленецкий знал ее не хуже Белинского и писал не хуже многих своих современников[197]. Дело, конечно, в обнаруживавшемся уже расщеплении официально преподаваемой философии и свободного искания. В лице Зеленецкого и Белинского столкнулись две идеологии: интеллигенции правительственной и интеллигенции новой. С этого момента всякая философия школьная, и тем самым официальная или официозная, обрекалась на невнимание и на бесплодие. Не бесплодным могло остаться только то, что отвечало *новому* духу, с его собственными колебаниями, исканиями и увлечениями. Оттого-то вся университетская философия, даже там, где она была представлена лучше и сильнее, чем в Московском университете, была в общем в отношении влияния на

---

[196] Подробнее свое понимание логики отстаивает Зеленецкий в статье *О Логике как о систематически-целом и как о науке, объясняющей факты Мышления и Знания* (*Там же*. Кн. III. С. 9). Здесь он полемизирует также с Гегелем, Бахманом, Фрисом и даже Кантом, поскольку не хочет видеть разницы между логикою формальною и трансцендентальною. Между прочим, он категорически заявляет: «Само собою разумеется, что уклонение в область антропологии [против Фриса] и метафизики суть явные погрешности в системе логики как науки».

[197] И, между прочим, не хуже расхваленного Белинским А.В. Дроздова (см. ниже, имя по индексу <см. именной указатель>).

развитие русской мысли *обреченной*. Это целиком распространяется и на другой источник официально преподаваемой философии – духовные академии. В характеризуемую эпоху и в университетах, и в академиях философия движется как бы в особом замкнутом круге.

Такое положение вещей было бы непонятно с точки зрения новой истории философии западноевропейской, но у нас оно легко объясняется теми социально-психологическими условиями, которыми характеризуется вышепоказанное, определяющее нашу духовную культуру столкновение двух сил в борьбе за руководительство интеллектуальным развитием страны. В связи с этим стоит и другой отмеченный мною факт, что история русской философии в значительной степени есть история не философского знания, а отношения к нему, само знание сплошь и рядом извращающего в простую мудрость, мораль и поучение. Чтобы нагляднее иллюстрировать свою мысль, остановлюсь еще на не имеющем самом по себе значения инциденте с рецензией Белинского. Именно, почему Белинский остался глух к содержанию статей Зеленецкого – он, внимательно рецензировавший всякий вздор, даже не вернулся к Зеленецкому по поводу дальнейших выпусков его книги – и так чутко «оскорбился» *грамматикою*? Предполагаю, что дело не в грамматике, а в «отношении» к философии, в *стиле* мысли и изложения. Белинскому трудно было говорить по существу, но его коробил спокойный школярный тон изложения там, где он сам волновался, трепетал и завинчивался. Сошлюсь не только на общий социально-психологический контекст развития Белинского и представляемого им авангарда новой интеллигенции, но также на показательную частность. Приблизительно тогда же, когда он написал рецензию на Зеленецкого, вышли в Москве четыре книжечки А.Т. *О естестве мира, Устроении вселенной* и т.д., натурфилософского характера. Сочинения были встречены бранью со стороны «Библиотеки для чтения» и «Северной Пчелы» просто за их философичность. Белинский, по его словам, хотел было заступиться за автора, но, приступив к чтению, после нескольких страниц потерял терпение; он нашел период в четыре почти страницы и вот опять завопил: «Изучению философии должно предшествовать изучение грамматики». Такое вступление, быть может, только риторический прием и не существенно само по себе. Но вот Белинский прорывается, видимо, с полною искренностью: «Кто много знает и у кого *знание* есть *род верования*, у кого ум и чувство сливаются вместе, тот *имеет право не уважать грамматики*, потому что взамен этого в его речи будет *жар, энергия, движение, могущество, следовательно* [!], у того *слог будет прекрасен*, без всякого старания с его стороны сделать его прекрасным. Но *кто о высоких истинах говорит*

так же спокойно и хладнокровно, как – О сенокосе, о вине, О псарне и своей родне, – тому надо крепко держаться грамматики, задумываться над словом, размышлять над фразою». В этом – секрет! Откуда знал Белинский, что Зеленецкого не волновали вызываемые в нем самом философией чувства, это – не важно. Существенно, что *так* Зеленецкого воспринимал Белинский и так воспринимала новая интеллигенция университетскую и вообще официозную школьную философию.

Итак, со своей философской кафедры Московский университет не много мог внести в русскую философию. Из вновь открытых провинциальных университетов как будто счастливее других был университет *Харьковский*. Здесь философскую кафедру занял *Иоганн Баптист Шад* (1758–1834). Свое самое крупное сочинение он посвятил возможно доступному изложению учения Фихте[198]. Некоторые листы его были читаны самим Фихте и одобрены. Написано оно не без темперамента, но без ясного плана, изобилует повторениями и потому довольно утомительно. Казалось бы, достаточно утомив читателя двумя томами повторений одного и того же – свойство не только Шада, но и самого Фихте и его философии, – автор предпринимает третий – по желанию издателя (см. Vorrede) – том, заключающий в себе новые повторения. Однако в этом новом повторении есть уже и некоторые более или менее существенные отступления от первоначального изложения и от Фихте самого. Эти отступления автор оправдывает – конечно, верностью духу, а не букве излагаемого учения, а в то же время претендует не только на большую ясность по сравнению с самим Фихте, но и на значительную самостоятельность[199]. Что касается учения о религии, то он считает, что ушел дальше Фихте и что его воззрение «в известном отношении является совершенно новым». Но и все содержание Фихтевой и единственной вообще истинной философии, повторяет он несколько раз, он самостоятельно вывел, почерпнул, дедуцировал, *из самого себя*. «Лишь после того как я вполне понял самого себя, я стал опять читать сочинения Фихте и тут понял и его также; я удивлялся даже, что я его раньше не понимал»[200]. Выходит, что Шад не понимал Фихте, когда писал о нем свои два первые тома... Его объяснение (см. Vorrede), что, мол, первые два тома определяются еще точкою зрения «рефлексии», а третий – точкою зрения «трансцендентальною», – малоубедительно. Но в общем все это – в духе того времени и в движении фило-

---

[198] *Schad I.B.* Gemeinfassliche Darstellung des Fichtischen Systems und der daraus hervorgehenden Religionstheorie. B. I–II. Erfurt, 1800. B. III. 1802.
[199] Ср.: *Ibid*. B. III. S. 495 ff.
[200] *Ibid*. B. III. S. 498.

софских идей интересно потому, что показывает, как тогда в незаметной эволюции переходили от одного принципа к другому. Тот принцип, который раскрыл теперь глаза Шаду и который – спешит он наперед предупредить – делает его изложение философии яснее всякого нового «изложения наукоучения», какое еще может быть написано Фихте, сводится к признанию в качестве основоположения философии *абсолютного тожества субъективного и объективного*. Другими словами, пока Шад излагал Фихте, он стал шеллингианцем[201]. Равным образом, пока Шад говорит о вере в моральный правопорядок как о религиозной вере, он еще с Фихте, но уже сомнительно, продолжает ли он в его «духе», когда говорит об абсолютном пункте объединения субъективности и объективности как об абсолютной в объективном смысле *субстанции*[202] и о том, например, что установление этого пункта есть основа всякой религии[203], или когда он разъясняет, применяя схемы Шеллинга, что католицизм выражается через A = B, а протестантизм через A = B (между ними религия разума A = A), где первая схема есть схема перевеса материи, а вторая – духа[204]. Естественно, что, когда потом Шад перешел к *Системе натурфилософии и трансцендентальной философии* (1804), он придвинулся к Шеллингу еще ближе. В Харьков он, следовательно, приехал с «перевесом» в сторону Шеллинга.

---

[201] *Куно Фишер*, между прочим, так толкует Фихте, как будто этот последний в статейке *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, 1797, близко подошел к утверждению тожества субъективного и объективного (рус. пер.: *Фишер К.* История новой философии. Т. VII. С. 33; ср.: Т. VI. С. 544). Но разница между Фихтевской Ichheit и Шеллинговой Identität так определенна, что об этом распространяться не приходится. В этой статейке Фихте говорит лишь о *единстве* субъекта и объекта и не употребляет применительно к этому единству термина Identität или identisch (*Fichte I.G.* Werke. T. I. S. 527 ff.). Точно так же и в других указываемых Фишером (С. 684) местах речь идет о *единстве*; о Я как *тожестве* Фихте говорит лишь в смысле «*тожественного* в многообразном» (например, во *Втором введении в наукоучение*. B. I. C. 475) говорит он также о тожестве мышления и *определения* объектов («Denken und Objekte bestimmen – ist ganz dasselbe». *Ibid*. S. 498), но все это – не то. В более раннем изложении (Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. B. I. S. 190, 284) Фихте скромно сознавался в «неведении» (Unwissenheit) того основания, которое должно лежать вместе в объекте и субъекте, и предлагал «парить посредине» (mitten inne schweben); более поздние изложения оставляем в стороне, так как для уяснения места Шада они не нужны. – Шад в своем изложении также говорит о «единстве», включающем «двойственность» и «тройственность» (*Ibid*. B. III. S. 221 ff., 351 etc.), но, переходя к сравнению с Шеллингом, говорит уже о «пункте индифферентности» (S. 353), а излагая Darstellung usf. Шеллинга, разумеется, и о «тожестве» и об абсолютном «разуме» (387 ff.).

[202] *Schad I.B.* Gemeinfassliche Darstellung des Fichtischen Systems und der daraus hervorgehenden Religionstheorie. B. I–II. Erfurt, 1800. B. III. 1802. S. 376.

[203] *Ibid*. S. 377.

[204] *Ibid*. S. 459.

В Харькове Шад издал логику на латинском языке[205]. Ни по содержанию, ни по направлению она не представляет нового этапа в развитии Шада. Значительная часть ее содержания взята из прежних немецких сочинений его, главным образом из названного третьего тома изложения учения Фихте. Шад возражает против идеи формальной логики Канта, так как она исходит из разделения субъекта и объекта и покоится на отвлеченных категориях, содержащих в себе внутреннее противоречие, поскольку они, претендуя на абсолютное значение, выводятся тем не менее из более высокого начала («я мыслю»), т.е. уже не имеют абсолютного значения. Действительный принцип логики, как и метафизики, состоит в тожестве субъективного и объективного. Однако логика не превращается у Шада в метафизику (или теорию познания), так как, подобно другим современным ему противникам *Канта*, он приветствует Кантово выделение разума как способности *идей*, в отличие от понятий, хотя, также подобно другим (Фихте, Якоби, Круг, Бутервек и др.) не признает кантовского ограничения идей разума регулятивною функцией. На различении рефлектирующего рассудка, ограниченного опытом, и [интуитивного] разума, направляющегося на *возможность* опыта и «сверхчувственное» («абсолютное»), основывается разделение двух логик: формальной (не в отвлеченном кантовском смысле) и трансцендентальной (также, как очевидно, не в кантовском смысле). Задача излагаемого сочинения – логика рассудка. Она должна раскрыть законы непогрешимого вывода в мышлении, опираясь на способность рефлексии и обнаруживая ее наиболее общие формы. Рассудок в целом есть некоторая единая способность, так что логические функции: образование понятий, суждений и умозаключений – не разные способности, а разные виды деятельности рассудка. Умозаключение, таким образом, также есть акт рассудка, а не разума, и оно есть не что иное, как то же суждение, но выраженное explicite, поскольку средний термин в нем дается прямо (в суждении он содержится implicite). Суждение, будучи основною формою мышления, выражает в то же время, по принципу тожества, действительное отношение вещей, и поэтому оно может быть рассматриваемо как принцип установления категорий. Из ошибки разделения субъекта и объекта у Канта получилась и другая ошибка. Признав категории всецело субъективными, он не только оторвал их от вещей, но также не сумел найти для их выведения надежного фундамента. Таким фундаментом должна быть не субъектив-

---

[205] *Schad I.B.* Institutiones Philosophiae universae. Tomus primus, logicam puram et applicatam complectus. 1812. О харьковских трудах Шада см. статью *Ф.А. Зеленогорского* Ив.Б. Шад. Также в словаре профессоров Харьковского университета, Историко-филологического факультета. Харьков, 1908. Биография Шада в Т. 1 Истории Харьковского Университета профессора *Д. Багалея,* и там же история удаления Шада из Харьковского университета и перепечатка документов по этому делу.

ная форма суждений, а само суждение как такое и поскольку оно выражает действительную связь вещей. Соответственно, на трех частях суждения – субъекте, предикате и связке – покоятся категории количества, качества и отношения в их субъективном и объективном вместе значениях. Категориями теперь, в свою очередь, определяются виды и формы суждений, а не обратно, как выходит у Канта. Что касается модальности, то, выражая отношение вещей к нашему уму, она есть вид категории отношения (различается отношение вещей друг к другу и к нашему уму) и определяет степени возможности, действительности и необходимости вещей и нашего знания их. «Сверхчувственное», «вещь в себе», «абсолютное» не различается в этих предикатах, так как оно не имеет степеней, оно сразу – безусловно возможное, безусловно действительное и безусловно необходимое, оно есть безусловное бытие и не мыслится рассудком, а абсолютно устанавливается (разумом) как условие всякого возможного мышления.

И преподавательская, и литературная деятельность Шада не остались без влияния. Так, преодолевая большие препятствия, исходившие от университетских недоброжелателей Шада, пробился у него в доктора философии купец *Григорий Хлапонин* (1814 г.). Под руководством же Шада были составлены диссертации *Гриневича и Ковалевского*[206]. Далее, *Авксентий Гевлич*, автор книги *Об Изящном* (СПб., 1818), доктор словесных наук, также ученик Шада. Одно из произведений Фихте было переведено на русский язык и издано в Харькове, надо думать, не без участия Шада, тем более что выбор книги для перевода был сделан разумно[207]. Нако-

---

[206] Относительно которых было установлено специально на этот предмет избранной комиссией, что обе диссертации почти буквально списаны из книг и из записок лекций Шада. Немудрено, что Шад одобрил эти диссертации, но непонятно, как он не узнал их автора. Вообще, с бытовой стороны пребывание неуемного экс-монаха в Харькове, как о нем рассказывает профессор Багалей, заслуживает внимания любителей житейской психологии. – Названный Гриневич был некоторое время профессором латинской и греческой словесности в Ришельевском лицее, а затем и в Университете св. Владимира (1839–1840), – профессором из неудачных, в Киеве ему после годичного преподавания «было отказано» (см. *Биографический словарь*... В.С. Иконникова).

[207] *Яснейшее изложение, в чем состоит существенная сила новейшей Философии.* Опыт принудить читателя к разумению. Сочинение: *Ивана Готлиба Фихта.* Перевод с немецкого. Харьков: В Университетской типографии, 1813. «Свой перевод переведший усерднейше посвящает императорского Харьковского университета достопочтеннейшему сословию действительных членов его»; посвящение подписано: *Ст. Ес-кий* – по всей вероятности, Есикорский, учитель и автор книг: *Опыт исторической очевидности Промысла Божия у всех народов и во всех веках.* Харьков, 1822; *Он же.* Всемирная история. Харьков, 1825. Профессор Д.И. Багалей называет среди книг, выпущенных харьковскими учителями: *Любовский П.П.* Краткое руководство к опытному душесловию. Харьков, 1815; *Он же.* Опыт логики. Харьков, 1818; *Любачинский Ив.* Логика. Харьков, 1817. Имеется ли в них влияние Шада, судить не могу, книг не видал. См.: *Багалей Д.И.* Опыт истории Харьковского университета. В 2 т. Т. II. Харьков, 1909.

нец, под влиянием *Логики* Шада составлена и *Логика* Талызина, вышедшая в Петербурге в 1827 году.

Логика, изданная *Матвеем Талызиным*. СПб., 1827. Сам автор в Предисловии заявляет: «Руководителями моими были некоторые последователи знаменитого Иммануила Канта, равно и он сам»[208]. Но уже в русском переводе *Системы логики* Бахмана (Ч. III. *История логики*. СПб., 1833) имеется указание переводчика на то, что *Логика* Талызина «есть сокращение *Логики Шада*»[209]. Колубовский также утверждает, что она составлена «по Шаду», но на чем основывается это утверждение, у него не сказано. «Сокращением» *Логики* Шада она, во всяком случае, не является. С одной стороны, в ней есть целый отдел психологический – дань антропологическим логикам, а с другой стороны, многие определения Талызина отличаются от определений Шада. Есть, однако, и отступления от кантианских логик, и есть сходства с Шадом. Так, *разум* понимается как способность, порождающая идею абсолютного единства, проникающая в область сверхчувственного и постигающая идеи как вещи в себе; деление категорий принимается им в истолковании Шада по частям суждения; отожествляется умозаключение и суждение и т.п.

Преподавательская деятельность Шада развивалась в условиях, которые могли бы быть благоприятны для философии. Многие из университетских товарищей Шада проявляли живой интерес к философии и обладали нужною подготовкой – и в направлении родственном Шаду, и в направлении противном ему. Для философии и то и другое благоприятно. Так, профессором политической экономии с 1809 года состоял приглашенный из Галле кантианец *Якоб*, автор многочисленных философских сочинений на немецком языке и обширного, в нескольких частях, учебника философии для гимназий, выпущенного им в России, на русском языке[210]. Приглашен-

---

[208] *Талызин М.И.* Логика. СПб., 1827. С. VII.

[209] *Бахман К.Ф.* Система логики. СПб., 1833. С. 97. Прим.

[210] По всей видимости, под именем этого Якоба (Ludwig Heinrich) была издана книга: *Essais philosophiques sur l'homme, ses pincipaux rapports et sa deifinee* etc. publies par L.H. de Jacob. Petersburg, 1822. (В словаре *Франка* указано, что эта книга резюмирует главные мысли самого Якоба, что вышла она в Галле в 1818 году и озаглавлена, как начато, а etc. значит: fondes sur l'experience et la raison, suivis d'observations sur le beau, publies d'apres les manuscrits confes par l'auteur.) Об этой книге как о «небезынтересном опыте» сообщает в своем Словаре *В.Т. Круг*, называя рядом еще книгу: *Worte aus dem Buche der Bücher, oder über Welt und Menchenleben*; niedergeschrieben vom Fürsten N.... und herausgegeb. von A.W. Tappe. Dresden, 1824, которая «содержит некоторые оригинальные, отчасти даже пантеистические, воззрения». Обе, по его сведениям, написаны русскими: первая *Михаилом Полетикою* (брат, вероятно, Петра Полетики), а вторая *кн. Николаем Абрамовичем Путятиным*. Из того, что обе книги выпущены под чужою фирмою, Круг заключает, что русские знатных фамилий *стыдятся* заниматься философией...

ный в 1807 году, Якоб уже в 1809 г. покидает университет. Был прикосновенен философии также *Ив.Ст. Рижский*, профессор словесности, но он мог бы у Шада только учиться. Зато на других факультетах Шад мог найти более интересных собеседников и оппонентов, как об этом свидетельствует публичное выступление на торжественных заседаниях университета профессоров *Коритари, Громова, Осиповского*. Первые двое обнаружили себя последователями натурфилософии Шеллинга. Философская позиция третьего не так определенна, но, по-видимому, его точка зрения была близка сенсуализму, сопряженному с недоверием к натурфилософскому спекулятивному способу решения вопросов физики и с защитою математических и механических основ ее.

В бытность учителем в петербургском Горном училище *Рижский* составил для своих учеников *Логику*[211]. Как он сам и указывает, главное содержание книги почерпнуто «из философских сочинений Г. Голльмана; немало из других известнейших писателей сего рода; прочее единственно из природного умословия» (Предисловие). Голльман – вольфианец, и все другие источники Рижского – того же направления: сам Вольф, Баумейстер, Гейнекций, но цитируется также и Эйлер, решительный противник Лейбница и Вольфа (и которого *Lettres a une princesse d'Allemagne...* вышли на французском языке в СПб., 1767–1772 и на русский язык были переведены под заглавием: *Письма о разных физических и философических материях, писанные к некоторой принцессе*).

Коритари произнес 30 августа 1807 г. речь: *De nexu studit Niedicinae cum studio Philosophiae. Громов*, 30 августа 1815 г.: *Об общих органических силах и постепенном отношении их между собою.*

Осиповскому принадлежит один из переводов на русский язык *Логики* Кондильяка. Возможно, что на него также оказал влияние Эйлер, хорошо ему знакомый как математик. Против шеллингианства Шада Осиповский был настроен довольно резко, как можно судить по тому отзыву его о *Логике* Шада, который приводится у Сухомлинова[212]. Проф. Д. Багалей сообщает, что Осиповский опровергал «известное положение Канта о врожденности [?] категорий [?] пространства и времени»[213]. Если Осиповский опровергал Канта, то он, явно, этого не опровергал, а если он это опровергал, то он не опровергал Канта. Осиповский читал две речи: *О пространстве и*

---

[211] См.: Логика: Умословие, или умственная философия, написанная <...> *Иваном Рижским*. СПб.: В типографии Горного Училища, 1790.

[212] *Сухомлинов М.И.* Исследования и статьи по русской литературе и просвещению: В 2 т. СПб., 1889. Т.1. С. 115–116.

[213] *Багалей Д.И.* Опыт истории Харьковского университета. В 2 т. Харьков, 1909. С. 701.

времени (30 августа 1807 г.) и *О динамической системе Канта*, рассуждение (30 августа 1813 г.).

Внезапная, в 24 часа, высылка Шада из Харькова и из пределов России прекратила его преподавание (1816). Своих учеников он не успел приготовить, и заместителем его явился некий *Дудрович*, должно быть, из прикарпатских славян, которого, впрочем, поддерживал сам Шад, рекомендуя его как человека, осведомленного в философии Канта, Фихте и Шеллинга. Дудровича до такой степени единодушно характеризуют как «хорошего человека», что, надо думать, философ он был никакой. Его преемник *Чанов* был назначен попечителем на должность профессора умозрительной и практической философии, но был просто не подготовлен к такой роли, и хотя обещал руководиться в преподавании умозрениями Шада и нравоучением Дудровича, но едва ли был способен даже разобраться в этих «умозрениях». Сменивший Чанова *Протопопов* (с 1834 г.), воспитанник Харьковского университета, как отмечает его биограф (Зеленогорский), не был подобно Чанову «совершенно несведущим в области философских наук» и также был «человек хороший». Он и дотянул харьковскую философию до общего ее изгнания из университетов. Таким образом, философия в Харькове прекратилась, в сущности, вместе с отъездом Шада.

Дудрович конкурировал на кафедру в 1813 г. с Любовским (см. выше стр. 126, прим. 1). Шад и факультет признали экзамен Дудровича без сравнения выше экзамена Любовского. Этого Дудровича Андрея Ивановича не следует смешивать с Иваном Ивановичем, кандидатом Харьковского университета, профессором Ришельевского лицея (1817–1839), где он читал также философские курсы. *К. Зеленецкий* ссылается на его лекции[214].

Чанов – тот самый «квартальный надзиратель», появление которого на кафедре приводило в сентиментальное негодование некоторых моралистов. Действительно, по окончании Ярославского демидовского высших наук училища он состоял в штате Градской ярославской полиции около трех месяцев квартальным надзирателем (в 1806 г.), а затем перешел учителем разных предметов в пансион при Ярославском училище. После разных служебных странствий он был назначен директором училищ Слободско-Украинской губернии. Отсюда он попал в профессора (в 1831 г.). Дело, конечно, не в том, что он был квартальным надзирателем. Было бы не лучше, если бы он был даже полицеймейстером или комиссаром. А дело в том, что, будучи угоден началь-

---

[214] *Зеленецкий К.П.* Опыт исследования некоторых теоретических вопросов. Кн. I–IV. М., 1835, 1836. С. 234. Прим.

ству, он был негоден в качестве профессора по предмету, которого не знал.

Что касается «дела» и высылки Шада, то это – грязная история с доносами со стороны коллег и со странными и назойливыми самооправданиями Шада, характерная лишь тем, что в вину Шаду и доносчиками и властью ставились *философские убеждения* Шада. Доносчик отлично понимал, когда докладывал: Mais ma faible raison se prosterne devant *Scheilling*. Cependant j'oserais croire que ce n'est pas la l'enseignement qui convient a la Russie. Votre Excellence au reste est meilleur juge que moi a cet egard: je ne fait que lui proposer mes doutes. Но за кого же считал Шад своих адресатов, когда он по обвинению в шеллингианстве его *Institutiones juris naturae* отвечал: «Шеллинг никогда не писал естественного права или чего-нибудь подобного: <...> предмет философского исследования Шеллинга –физика»... Соль не в том, разумеется, что Шад солгал; он мог действительно не знать статьи Шеллинга *Neue Deduktion des Naturrechts*, напечатанной в «Философском Журнале» (Фихте-Нитгаммера) в 1796–1797 гг. и не вошедшей в сборник философских сочинений Шеллинга 1809 г.

В другом из вновь основанных университетов, *Казанском*, философия совершала свои первые шаги еще скромнее. Первым ее преподавателем был окончивший в 90-х годах XVIII века Московский университет *Лев Левицкий*. Учителей своих едва ли он превзошел – достаточно сказать, что логику он преподавал в университете по учебнику Рижского. По-видимому, ректор дал его исчерпывающую характеристику: «В философических познаниях, кажется, слаб, и более, мнится, по тучному его телосложению, натурально воспрещающему заниматься умозрительностью». Но эта же причина вскоре привела к тому, что он «обновил мать земнородных первым адъюнктом Казанского университета». Это было бы неплохо, если бы его не сменил иностранец (Фойгт), по образованию юрист, но имевший связи среди людей влиятельных и «согласный преподавать умозрительную философию или эстетику», потому что они были его «коньками». Но и Фойгт недолго оставался на кафедре – на этот раз казанский климат заступился за философию. Вакантное место занял директор народных училищ Оренбургской губернии *Александр Степанович Лубкин*, воспитанник духовной школы, т.е. воспитанный на философии вольфианской. К ученой деятельности он себя не готовил, но был раньше учителем философии в Петербургской армейской семинарии, для которой составил даже учебник логики.

Начертание Логики, сочиненное и преподаванное в Армейской семинарии, *Александром Лубкиным*. СПб., 1807. Кроме вольфианства заметно здесь некоторое отражение немецкой популярной философии. Книга написана не без присутствия большой доли здраво-

го Смысла. «Теоретическая часть» сведена до минимума. Оригинальное место в учебнике отводится *третьей фигуре силлогизма*. Она под названием «отражения» (instantia) идет за индукцией («наведение»). Вообще теорию фигур силлогизма, основанную на положении среднего термина, автор отвергает «как потому, что кроме бесполезной затруднительности в себе ничего не заключает; так и для того, что самое основание оной есть мнимое»[215]. Вместо этого внешнего различения он вводит различение силлогизмов, основанное «на их намерении и употреблении». Отсюда и то перенесение третьей фигуры силлогизма.

Общее направление Лубкина было эклектическим, близким к немецкой популярной философии (Федера и прочих), но во время уже преподавания он – вместе со своим помощником *О.Е. Срезневским* – стал вводить учебники и кантианского умонаклонения[216]. Лубкин умер в 1815 году; остался один Срезневский. В 1817 году кн. А.Н. Голицын «преобразовал» министерство народного просвещения в «министерство духовных дел и народного просвещения», а в начале 1819 года были произведены Магницким ревизия и преобразование Казанского университета, возведшие на философскую кафедру людей, достойных в глазах преобразователя. Но именно поэтому имена их и не заслуживают упоминания. И лишь с конца тридцатых годов и с небольшим перерывом до 1850 года философское преподавание могло принять несколько упорядоченный, хотя отнюдь не независимый характер, когда оно перешло в руки *архимандрита Гавриила* (В.Н. Воскресенского). Его перу принадлежит напрасно иногда восхваляемая *История философии*[217].

У него есть еще книжечка под многообещающим заглавием *Философия правды* (Казань, 1813). В действительности, это есть весьма элементарное изложение некоторых понятий «естественного права». «Философия правды, – определяет автор, – есть наука о коренных, выведенных из природы человека правах, которые, не исключая никакого народа, принадлежат всему роду человеческому»[218]. Несамостоятельность *Истории философии* Гавриила показал уже *Новицкий* в отзыве, данном им по предложению Академии наук, куда были представлены к состязанию на Демидовскую премию

---

[215] Начертание Логики, сочиненное и преподаванное в Армейской семинарии, Александром Лубкиным. СПб., 1807. С. V.

[216] Как переведенный им плоско-бездарный и тощий (даже со стороны Лубкина вызвавший потребность в ряде дополнений и примечаний) *Начальный курс философии*. Соч. *Ф. Снелля*. Ч. 1–5. Казань, 1813–1814, а также учебники вышеупоминавшегося Якоба.

[217] *Архимандрит Гавриил*. История философии. Ч. I–VI. Казань, 1839–1840 (Ч. I. в 1839 г. – «издание второе с переменами»).

[218] *Архимандрит Гавриил*. Философия правды. Казань, 1813. С. 5.

1811 г.: 1) *История философии* архимандрита Гавриила, ч. I–IV, из Казани, и 2) *История древней философии* Зедергольма, ч. I, из Москвы. Новицкий признал оба сочинения несамостоятельными – первое переводом довольно плохо написанной французской истории философии, второе – переводом из немецких книг. (Зедергольм, 1789–1867, протестантский священник, сперва в Финляндии, затем в Москве, автор нескольких немецких сочинений, теист-антигегельянец. О том, как Гавриил обобрал самого Новицкого, см. ниже.)

Само собою разумеется, что произведение Гавриила неоригинально и не основано на изучении источников. Оно составлено по иностранным книжкам, но автор не уклоняется от выражения своих замечаний, подчас весьма темпераментных и сочных, хотя нередко в излишне специфическом стиле наших духовных семинарий.

Например, «как больные желтухою очи представляют весь мир желтым, так Тидеманн все философские системы представил в единообразной одежде Локка»[219]; Риттер «превосходит скептицизмом многих записных недоумок»[220]; «англицкое болото Беркелея»[221]; «Тенneман, смотря в очки Канта, своими глазами совсем не видит»[222]; Кант – «немецкий грекоримлянин» [?][223]; «от чтения подобных [Плотина] теорий, не очищенных судом философским, основательный человек может потерять время, а скудоумный лишиться и последней искры здравого рассудка»[224]; «уроды в физическом мире не плодятся. Уроды в умственном мире – Плотин и Порфирий возродились в Спинозе, Шеллинге, Гегеле и Гербарте»[225]; рассуждения «лжефилософа» Гольбаха есть «образцовая цепь лукавых умозаключений»[226]; «сколь бедно чувствование Юма, столь богато его воображение причудами!»[227] и т.п.

Самый ожесточенный отпор со стороны архимандрита Гавриила встречает Юм, наиболее снисходителен он к Кузену, благосклонен – к аббату Ботену. В совершенно восторженное состояние он приходит лишь при изложении «философии восточной чистой», под каковою разумеется «философия Палестины», заключающаяся «в книгах Св. Писания, в творениях Отцов Церкви и в сочине-

---

[219] *Архимандрит Гавриил*. История философии. Ч. I–VI. Казань, 1839–1840. Ч. I. С. 11–12.
[220] *Там же*. С. 12.
[221] *Там же*. С. 13.
[222] *Там же*. С. 38.
[223] *Там же*. С. 39.
[224] *Там же*. Ч. II. С. 65.
[225] *Там же*. С. 74.
[226] *Там же*. Ч. IV. С. 24.
[227] *Там же*. С. 32.

ниях различных православных христианских писателей»[228]. Изложив в выражениях, интересных более риторически, чем диалектически, философию Палестины, автор через следующую экскламацию, дающую представление о его «диалектических приемах», переходит к «философии восточной не чистой»[229]: «Но, ах! мы недостойны более дышать райским воздухом земли святой; мы должны отправиться к нашей братии, в землю заблуждения». Вообще же нужно сказать, что способ изложения автора не свидетельствует о независимости его философских воззрений от духовного звания и от «службы людям».

В особую заслугу архимандриту Гавриилу поставляют иногда то, что он явился первым историком *русской философии*, которой он посвятил шестой том своей *Истории философии*. Однако не было ли это предприятие преждевременным? И не пришлось ли только благодаря этому возвести в основоположники русской философии Владимира Мономаха и Даниила Заточника, а к ее высшим достижениям отнести гений любомудрия Сергия Семеновича Уварова, современного автору министра народного просвещения? Впрочем, к суждениям автора об особом национальном характере русской философии, со стороны их содержания, оригинальности и общего значения, мы еще вернемся ниже в другом контексте.

VII

Таким образом, в университете Харьковском философия была уничтожена в зародыше, в Казанском не допустили и до образования зародыша. Значение обоих новых университетов для нашего философского развития оказалось ничтожным. Этой утери целого полустолетия оба университета обязаны тем, что и до сих пор их философская роль остается в области надежд и будущего. Два другие новые университета были открыты позже: Петербургский – в 1819 г., в попечительство Уварова, и Университет св. Владимира – в 1834 г., в министерство Уварова.

Когда учреждались первые новые университеты, в Петербурге был основан Главный педагогический институт, который в 1819 году и превратился непосредственно в отделение университета. Философия в институте уже преподавалась, и ее преподаватель, *А.И. Галич*, стал продолжать свою деятельность в университете. Галич известен у нас как распространитель идей нового немецкого идеализма. Однако не ему пришлось сказать первое слово о новой

---

[228] *Там же*. Ч. V. С. 4.
[229] *Там же*. Ч. V. С. 24.

философии. Он действовал на почве до известной степени уже подготовленной преподавательской и литературной пропагандой профессора Медико-хирургической академии – преобразованной в 1799 г. из Медико-хирургического училища, начало которого было положено Петром Великим, – *Д.М. Велланского*. Велланский (*Кавунник*, сын ремесленника в Борзнах, Черниговской губернии) явился в России первым проповедником идей Шеллинговой натурфилософии. Примыкая ближайшим образом к Окену, он делает попытку и более или менее самостоятельного приложения этих идей к разработке физиологии и физики.

Для правильной оценки трудов Велланского не следует упускать из виду разницы, которая вообще существует между общими натурфилософскими принципами Шеллинга и тем приложением, которое нашли эти принципы у его последователей, представителей специального знания: медиков, физиологов, физиков, психологов и т.п. Тот «формализм», за который Гегель так жестоко порицал Шеллинга, присущ последователям Шеллинга еще в большей мере, чем ему самому. За большинство *аналогий* своих последователей Шеллинг так же мало ответствен, как мало были ответственны аптекари за рецепты, прописывавшиеся больным врачами-шеллингианцами. Основной «формальный» недостаток самого Шеллинга состоял главным образом в том, что Шеллинг пользовался некоторыми терминами специальной науки в более широком, подчас неопределенном и метафорическом смысле. Слишком буквальное понимание шеллинговского словоупотребления и аналогизирующее обратное применение его «параллелизмов» и «полярностей» в специальной науке – уже не его вина. Так, например, самый термин «физика» прежде всего и сплошь да рядом означал отнюдь не специальную науку, а философское учение о природе как целом[230]. Равным образом, как известно, и такие основные понятия Шеллинговой натурфилософии, как

---

[230] Ср., например, ясные определения *К.И.И. Виндишмана* в статье *Grundzüge einer Darstellung des Begriffs der Physik* (в журнале Шеллинга «Zeitschrift für spekulative Physik». B. I. Jena; Lpz. 1800. B. I. S. 78 ff.), где физика определяется в противоположность этике и где физике дана, например, такая характеристика: Die Natur soll ein für sich bestehendes Wesen, die Physik eine für sich bestehende Wissenschaft von diesem Wesen sein. Es wird also gefordert, das gezeigt werde, wie sie dazu komme, sich selbst zu organisiren, sich Gestalt und Bildung zu geben (S. 99). Окружающий нас *мир* как совокупность объектов, находящихся в постоянном взаимодействии, есть воплощение (die Darstellung) некоторой первичной силы, eine Urkraft, которую можно мысленно выделить и назвать мировою душою. Последняя есть все из себя развивающая деятельность – *Природа*, т.е. постоянное порождение, постоянное становление. Слово φύσις выражает этот смысл, и поэтому названное исследование развитий или раскрытий (die Entwicklungen) первосилы и указывает, в чем состоит физика: *физика* – наука о раскрытиях природы (Physik ist die [!] Wissenschaft von Entwicklungen der Natur) (S. 104–105).

«свет», «тяжесть» и прочее, отнюдь не покрывались тем содержанием, которое в них вкладывала эмпирическая наука, и обратно, перенесенные в специальную науку, они перегружали ее своим метафорическим балластом и создавали те то комические, то гротескные словосочетания, которые до сих пор одних веселят, а других, людей в словесном отношении робких, пугают.

Формалистическое схематизирование и аналогизирование есть особая своеобразная болезнь мышления (dementia philosophica), поражающая обыкновенно недисциплинированные научно души. Ее прилипчивости обязаны широким распространением некоторые учения, злоупотребляющие метафорической терминологией. Кроме Шеллинговой натурфилософии иллюстрацией сказанного может служить, например, распространение так называемой органической социологии; затем, например, учение Спенсера о всеобщей эволюции, выражаемой в терминах «дифференциации» и «интеграции», применяемых одинаково и к миру органическому, и к миру неорганическому; затем также, например, так называемое физиологическое объяснение в психологии, состоящее по большей части в простом переводе психологических названий фактов на язык физиологических метафор; сюда относится также имеющее место в экономическом материализме аналогизирующее перенесение схем развития экономических отношений на развитие идей, теорий и направлений литературы, искусства, философии, когда оказывается, что, например, монадология Лейбница есть выражение «крайней раздробленности мелкобуржуазного мира», а «Бог Спинозы – идеализированное выражение стихийного единства менового общества и царящей в нем необходимости» (примеры не выдуманы мною) и т.п.

Велланский, заканчивавший свое медицинское образование в Германии, примкнул к господствовавшему уже там натурфилософскому направлению в медицине. Чтобы правильно понять быстрое и широкое проникновение шеллингизма в специальные науки, следует не упускать из виду, что собственное развитие Шеллинга не определяется исключительно диалектической эволюцией его идей из философии Канта и Фихте, как это обыкновенно схематически изображается в учебниках истории философии. Философия природы Шеллинга, с одной стороны, является также непосредственным продолжением лейбнице-гердеровской идеи *единства* природы в ее развитии от стадии неорганически-геологической и до человечески-исторической, а с другой стороны, она подводит метафизические итоги тому широкому движению научной мысли второй половины XVIII века, которое воодушевлялось повышенным интересом к проблеме *антропологической* как в ее физиологическом, так и психическом аспектах. Таким образом, своей на-

турфилософией Шеллинг пошел навстречу общему интересу и, в свою очередь, породил бесконечное количество новых физических и психических «антропологий». В частности, идеи Шеллинга попадали в качестве вызывающего брожение фермента и в медицинский, если позволительно так сказать, дух времени. В конце XVIII века много шума наделало учение эдинбургского врача Джона Брауна (*Elementa medicinae*, 1773), получившее от его имени и свое название – *браунианизм*. Хотя это учение исходило из одного динамического принципа *возбуждаемости* как способности, присущей всякому органическому телу, тем не менее браунианизм вводил в объяснение жизненных процессов характерный дуализм, сводя их к равновесию, нарушаемому усилением или ослаблением названной возбуждаемости, в патологических случаях доходящими до состояния respective *стении* или *астении*. Проводниками браунианизма в Германию были Пфафф, Вейкард, Гиртаннер, Решлауб и др. Но и противники браунианизма с не меньшим усердием искали априористических натурфилософских основ для своего учения. Так, например, Кильмейер, оказавший непосредственное влияние на Шеллинга, также исходил из идеи единства природы и закона, руководящего как развитием индивида, так и развитием всей природы. Трем основным функциям жизни (чувство, движение, самосохранение) соответствуют три органические силы: чувствительность, раздражимость и воспроизведение, отношением которых и объясняется всякий жизненный процесс. Словом, дух времени натурфилософствовал. Шеллинг выражал его вместе с другими, но он давал всеобщую *систему* и стал поэтому во главе времени. Если бы, однако, Шеллинга и не было, шеллингианство, можно сказать, все-таки существовало бы. И оно, действительно, продолжало существовать и распространяться, когда сам Шеллинг перешел к более глубокому и принципиальному учению философии тожества.

Велланский попал в это русло натурфилософского потока вместе с Оке́ном, с одной стороны, и медициною своего времени, с другой. За философски еще прогрессировавшим тогда Шеллингом он не пошел. На Велланского нельзя смотреть как на проводника к нам собственно *философских* идей Шеллингова идеализма и трансцендентализма, каким был, например, Шад. Велланский начал с натурфилософского хвоста, а не с философских принципов, не с головы. Он только заинтересовывал, заинтриговывал, но в самое философию не вводил. Недаром он сам жаловался на непонимание. Ему приходилось, по полной философской неподготовленности своей аудитории и читателей, уделять больше времени принципам, чем нужно было для его спе-

циальных целей[231]. И он делал это все же скупо и против охоты, вернее, может быть, даже против своих способностей и подготовки. Ибо ни из чего не видно, чтобы Велланский обладал настоящим *философским* образованием. Он на веру принимал натурфилософские приложения, мало заботясь о критической проверке философских принципов. Ни одного философского труда, целиком посвященного философии, у Велланского нет, и лишь в 1834 г. он перевел небольшую книгу польского шеллингианца *И. Голуховского*, которая может служить введением в философию[232]. В *Предуведомлении от издателя* Велланский не столько определяет задачи философии, сколько защищает ее «достоинство» против владычества «*обскурантизма*». Но между прочим он высказывает и следующие общие, к сожалению, слишком общие, соображения: «Истинное знание состоит в *идеях*, излагаемых философиею, а не в чувственных сметах, доставляемых опытностью, которая, хотя показала многие скрытые явления Природы, но не объяснила ни одного в существенном значении. Опыты и наблюдения, относясь к преходящим и ограниченным формам вещей, не касаются беспредельной и вечной их сущности. Посему ревностнейшие испытатели и вернейшие наблюдатели всех веков и у всех народов не могли соделать ничего прочного и основательного ни в физических науках, ни в исторических познаниях. Собранные ими огромные запасы мертвых материалов лежат в разбросанных кучах; и только то вошло в органический состав наук, что оживотворено *идеями ума*, производящими *теорию* как душу опытных сведений, составляющих одно тело, зиж-

---

[231] На непонимание и неподготовленность читателей Д.М. Велланский постоянно жаловался. См. в особенности его *письмо к М.Г. Павлову* (от 29 мая 1834); здесь он обещает: «Прежде недели выйдет моя *Физиология*, намерен я сочинить *Натуральную Философию*, в основных ее начертаниях; <...> Это будет ключ к уразумению физических сочинений, писанных по основаниям философии, которая в России известна по неосновательным слухам». Письмо перепечатано у Боброва. См.: *Бобров Е.А.* Философия в России: Материалы, исследования и заметки. Вып. 1–6. Казань, 1899–1903. Вып. II. С. 225–228. Письмо это было написано тогда, когда идеи немецкого идеализма получили у нас сравнительно широкое распространение. Тем не менее Велланский жалуется: «Но вот проходит тридцать лет, как я в российском ученом мире вопию, *аки глас, в пустыне!*». Велланский не видел *перемены*, происшедшей за эти тридцать лет. Вначале читатель его не понимал, потому что не мог понять, теперь он не нуждался в этом понимании, потому что и в науке, и в философии искал иного, чем то, что предлагалось ему Велланским. Павлов, как увидим, это учитывал лучше Велланского.

[232] *Философия, относящаяся к жизни целых народов и каждого человека.* Сочинение на немецком языке Доктора Философии *Иосифа Голуховского.* Переведено <...> *Даниилом Велланским.* СПб., 1834. – Оригинал – на немецком языке; сделанный тогда польский перевод (Ксаверия Брониковского) не увидел света, и лишь в 1903 г. был напечатан прекрасный польский перевод книги (Петра Хмелевского) под заглавием: *Filosofia i Życie.* Warszawa.

димое *понятиями разума*». Философию Шеллинга он аттестует в следующих выражениях: «Сия Система, показав абсолютную сущность Природы и духа, преобразовала, или, лучше сказать, вновь соделала физические и психические науки, доставила им теоретическое содержание, какового они никогда не имели и от которого зависит все достоинство ученого света. Настоящая *теория физики* произошла от *Шеллинговой философии*. Никакая из прежних систем не могла изъяснить ни единого явления в Природе; чем и доказывается метафизическое ничтожество оных».

Крупнейшие оригинальные труды Велланского: (1) *Биологическое исследование Природы в творящем и творимом ее качестве,* содержащее *основные начертания всеобщей физиологии* (СПб., 1812); (2) *Опытная, наблюдательная и умозрительная Физика, излагающая природу в вещественных видах, деятельных силах и зиждущих началах неорганического мира – составляющая первую половину энциклопедии физических познаний* (СПб., 1831); (3) *Основное начертание общей и частной Физиологии, или физики органического мира. Для руководства к преподаванию физиологических лекций* (СПб., 1836). – Более философичными являются первые две книги – но главным образом вторая, – хотя и в них поражает пестрота и чересполосица «умозрительного» и фактического, а равным образом безвкусие немотивированного перехода от одного стиля к другому. Так как нас интересует не роль Велланского в развитии науки, а лишь его философские взгляды, то их мы и выделим из его изложения. Хотя следует иметь в виду, что именно эти части рассуждений Велланского наименее оригинальны и представляют в большинстве случаев простой пересказ определенных страниц Шеллинга, Окена, Стеффенса и др.

Из *Предуведомления к Биологическому исследованию* мы узнаем, что целью изучения природы является не эмпирическое и поверхностное «объятие частных предметов», а искание общего единства в природе. Такое изучение покоится на основаниях непоколебимых, глубоких и крепких: весь мир обладает жизнью и все в нем одушевлено, все существа в нем суть лишь виды образований этой всеобщей жизни. Природа и неорганическая мертвая и живая органическая – одинаково выражения единой мировой жизни в ее бытии и действии[233]. Жизнь неорганической природы раскрывается в динамических процессах магнетизма, электрицизма и химизма. Для нее существенным является бытие, случайным – действие. Наоборот, для органической природы действие существенно, а бытие – случайно. Лишь в человеке достигается целостность органического мира на земле. Осталь-

---

[233] См. выше: С. 154 в прим., определение К.И.И. Виндишмана.

ные животные – уединенные его части, раскрывающие лишь определенные стороны или действия жизни. Анатомия, химия, механика и другие эмпирические науки не могут составить философии, так как сами требуют одушевления высшим философским понятием единой жизни. *Физиология есть настоящая основа философии*, лишь она может быть в строгом смысле умозрительной, она сама философия живой органической природы.

На это истинно шеллинговское определение мне хотелось бы обратить внимание тех, кто недоумевает, откуда появился в XIX веке материализм врачей и натуралистов (получающийся, как очевидно, при простой замене в этой формуле начала динамического механическим), а с другой стороны, и тех, кто считает эту формулу достаточною для определения материализма. Вообще, заметим для последующего, что нужно с большою осторожностью говорить о материализме в *философии*. Материализм врачей и натуралистов так же относится к истории науки и метафизических объяснений в ней, как и шеллингианство врачей, антропологов и физиков начала XIX века. Превращение этого материализма в философию есть или сознательное отрицание ее, или отсутствие интереса к ней, связанное с уверенностью, что метафизические объяснения в науке в полной мере могут удовлетворить потребности знании.

Физиология, однако, по мысли Велланского, не должна быть отделяема от физики, ибо первая излагает органический мир, рассматривает внутреннее, душу, идеальное существо универса, а вторая должна исследовать внешнее его содержание, тело, реальную форму[234]. И Велланский затевает план энциклопедии, которая должна обнять универс со всех сторон. Физика неорганического мира составляет первую часть, за которою должна следовать органическая физика или физиология, а за нею – антропология[235]. Такое место физики в системе знания Велланский считает существенным. Если бы место физики определялось ее значением для техники, можно было бы довольствоваться одними опытами и не иметь теоретического понятия о Природе. Но физика без этого понятия – тело без души. В действительности «физика не столько нужна для Технологии, сколько для Антропологии и Психологии, которые без умозрительного знания Натуры не могут быть приведены в систематический вид, свойственный идеальной их сущности»[236]. Теория физики, однако, невзирая на свет, более тридцати лет сияющий на горизонте германского ученого мира, остается для многих невидимою. Одних она ослепляет яр-

---

[234] Ср. письмо к М.Г. Павлову.

[235] См. письмо к Н.П. Розанову у Боброва. *Бобров Е.А.* Философия в России: Материалы, исследования и заметки. Вып. 1–6. Казань, 1899–1903. Вып. II. С. 223–225.

[236] *Предисловие*. Ср. выше сделанное замечание о материализме.

костью, другим кажется сверкающей лишь в чуждой для них превыспренней сфере. Свою задачу Велланский понимает как «изложение неорганической Природы, выведенное из таких оснований, которые для поверхностной критики неприступны». Это, следовательно, есть приложение философских принципов к специальной науке. В чем же состоят принципы?

Их изложению целиком посвящено в *Физике* Велланского *Отделение первое*[237], озаглавленное: *Теософические положения о возможной сущности природы, служащие основанием познанию действительных ее форм*. – Хотя внешние формы вещей не могут быть без их внутренней сущности, но в силу их взаимного соответствия в познании последней должно руководиться рассмотрением первых. Время, пространство и вещество суть явления вечного, беспредельного и всесущественного. Многообразие вещественного мира в его конечных и преходящих формах сообразно возможной *идее*, единой и неделимой, но проявляющейся в этом многообразии форм, «образуясь действительною вещью». Идея невидимой сущности тройственна: как единое всесущественное, как самосведение его и как единство того и другого. Сущность природы в *объективной* форме самосведения представляется веществом, а в *субъективном* значении – одушевленными существами. Органический мир, составляющий субъективную принадлежность творческого самосведения, есть постепенное развитие творческого действия, начавшегося в живом веществе и завершившегося в человеке. Равным образом и мир неорганический, изъявляющий *объективную* сторону творческого самосведения, также произошел в постепенном развитии. Оба вместе, образуя с противоположных сторон одно и то же, составляют целое явление. «Земная планета есть общий организм, в котором животные, растения и ископаемые содержатся как особливые члены одного тела, произведенные тою же жизнью, только в разных значениях изъявляемой ими сущности, по которым оные не токмо между собою различны, но и противоположны в их качествах». Вещественная масса и деятельная сила земли произведены могуществом всеобщей жизни, которая не есть ни вещество, ни сила, а идеальное обоих начало, постигаемое *умозрительно*. Это начало, не подверженное внешним изменениям и чувственным ощущениям, есть дух, не зависящий от пространственных и временных отношений и потому творческий.

Поскольку совершенное познание требует исследования всех родов предметов, Велланский признает одинаково односторонними и неполными теории материалистов или атомистов, исследующих

---

[237] Потом он к ним возвращается редко, например, §§ 185–188. С. 110–114.

только вещество, и динамистов, исследующих только деятельность, и идеалистов, исследующих только идеальное представление вещей как возможную форму без действительного содержания.

«Видимый мир есть образование идеальной возможности в вещественную действительность, где каждая вещь производится собственною *идеей*, как творимая материя зиждущим *духом*». Процесс миротворения подобен творчеству в искусстве духа человеческого, который составляет сперва план идеальной возможности, а потом осуществляет его в вещественной деятельности. Земной мир в своем вещественном, деятельном и идеальном содержаниях должен развиться от начального основания до окончательного совершенства их; главные эпохи развития суть устройство стихий и неорганических тел, происхождение растений и животных и образование мыслящего существа – человека; каждая из этих эпох имеет свои периоды образовательных состояний. Физика последовательно излагает: *стихиологию*, устанавливающую теорию света как начального действия Природы и теорию тяжести как начала вещественности; *космологию* как учение о Солнечной системе, основанной на тяжести, представляющей беспредельную сущность Природы в ограниченных формах мироздания; и *геологию* как учение о вещественных качествах и деятельных свойствах земной планеты – к динамическим предметам геологии относятся электризм, магнетизм и химизм. – Познание *света* связано с познанием происхождения и состояния всего мира, ибо свет есть внешний вид внутренней силы. Умственное самосведение человека проходит через три момента: момент взирающего *субъекта*, рассматриваемого *объекта* и односущности их. Только тогда человек познает в точном смысле себя, когда он внешний мир находит в себе, собственное существо обретает во внешнем мире и, наконец, видит существенную одинаковость между собою и внешним миром. Вселенная как произведение самопознавательного процесса Абсолютной Сущности Природы состоит из света, материальности и органической жизни, представляющих субъективную, объективную и единосущную принадлежность самосведения. «Единственная Сущность Природы в свойстве взирающего *субъекта* является светом; в качестве рассматриваемого *объекта* оказывается материею; а в начальном безразличии света с материею представляется организмом». Как от нуля произошли все математические числа, так от света начались все естественные вещи. Динамический процесс вещества и органическое действие живых существ суть произведения света, представляющего во временных формах вечную сущность, которая *химическим, электрическим и магнитным* процессом превращается в вещество, а *репродуктивным*, *ирритабельным* и *сенсибильным* дей-

ствием образуется в особое внутреннее существо. В неорганическом мире главнейшее действие показывается светом, а в животном организме чувствием, кои суть одно и то же, хотя и в противоположном виде, так что свет есть внешнее чувствие, а чувствие – внешний свет. – Свет, изъявляющий вечность времени, и тяжесть, показывающая беспредельность пространства, составляют при внешнем сношении бездушную вещь, а при внутреннем соединении – одушевленное тело. Организм как внутренний индивидуальный мир равен внешнему универсальному, а потому и обратно, *космическое* произрастание (genesis mundi) должно сходствовать с органическим. Так как каждый атом материи содержит в себе пространство, время и начальное единство их, то и всякое *земное* тело по своему происхождению и состоянию равно целой системе мира. Способы миротворения суть электризм, магнетизм и химизм, составляющие динамизм, или жизненный процесс неорганических веществ земной планеты.

Даже в этом кратком извлечении нетрудно уловить, что главным руководителем Велланского был Окен[238]. Лишь изредка у него выступает на сцену сам Шеллинг, а в последней части и Стеффенс. Но это – Окена по преимуществу метафоричность и формальное аналогизирование. Нечуткий, а потому беспечный по отношению к чисто философскому значению своих «оснований» – что доказывается, между прочим, частым *повторением* у него основного постулата противоположности и тожества субъективного и объективного без всякой попытки анализа или философской критики, – Велланский, по-видимому, не отдает себе отчета и в самой чистой метафоричности своих «теорий». Таким образом, заслуга Велланского перед русской философией преимущественно в том, что он через преподавание специальной науки в новом духе вызывал общий интерес к философским основам науки и знания вообще, внедряя вместе мысль о существенной необходимости такой основы. Раскрыть и показать эту основу он не был призван, ибо *он не был философом*. Не имел он и непосредственных учеников, которым это можно было бы вменить в обязанность. Это требование было предъявлено к Галичу[239], ибо на него смотрели уже как на философа, и, по-видимому, сам он также хотел видеть у себя это качество.

---

[238] Даже характерная для Окена «математичность» (опущенная в нашем изложении) воспроизводится Велланским – §§ 13 и сл. и др.

[239] В *Предисловии* ко второй книге своей *Истории философских систем* (СПб., 1819) Галич сообщает: «Склонясь на *требование* многих почтенных читателей разного звания, я доставил в особом прибавлении по крайней мере (найденный у Таннера) ключ к Шеллинговой системе в *первоначальном* ее виде» (С. IV).

Христиан Экеблад, профессор ветеринарии в Харьковском университете (с 1824 г.), а затем директор Нежинского лицея (с 1853 г.), ученик Велланского, лишь в 1872 году выпустил книгу: *Опыт обозрения и биолого-психологического исследования способностей человеческого духа* (СПб.). В Предисловии он сообщает, что «основная нить или канва» части его книги почерпнута из лекций Велланского. Однако Экеблад, всю жизнь посвятивший этой книге, не застыл на Велланском, и его место – в другом контексте, хотя также не собственно философском.

Ал.Ив. Галич (*Говоров*, сын дьячка г. Трубчевска, Орловской губернии) был один из «молодых людей», командированных в 1808 г. за границу, где философию слушал у Шульце (Gottlob Ernst Schulze – Aenisidemus) и у Бутервека[240]. По возвращении из командировки Галич занял кафедру философии в Педагогическом институте, а затем в университете, где преподавание его продолжалось недолго, так как уже в 1821 году Рунич изъял Галича из числа преподавателей университета. Галичу остался доступен лишь литературный способ распространения идей новой философии. Воспользоваться им в полной мере при цензуре того времени было невозможно. Но, вероятно, к этому присоединялось и то, что удар, постигший Галича, связывал его свободу, и его литературная деятельность оказалась ниже тех требований, которые к нему можно было предъявить. По сравнению с собственной *Историей философии* он не двинулся вперед, а скорее оказался отброшенным назад. И в Истории философии он только компилятор, но все же в этой книге чувствуется жизнь, внутренний интерес к излагаемому. Последующие его произведения вплоть до *Картины человека* – сухие и безжизненные, формальные конспекты, скомпилированные без интереса и без напряжения мысли.

Опыт науки изящного (СПб., 1825). – *Черты умозрительной философии*, выбранные из В-б-ра, Кл-на, Т-н-ра и др. и изданные *А. С-ым* (СПб., 1829). – *Логика*, выбранная из Клейна. (СПб., 1831). – *Теория красноречия для всех родов прозаических сочинений*, извлеченная из немецкой библиотеки словесных наук. (СПб., 1830). – *Картина человека*, опыт наставительного чтения о предметах самопознания для всех образованных людей (СПб., 1834).

---

[240] Никитенко в статье о Галиче пишет: «Неизвестно, кто был здесь [в Гёттингене] непосредственным руководителем Галича». *Никитенко А.В.* А.И. Галич. СПб., 1869. С. 10. Но в том же 1810 г., когда Галич переехал из Гельмштедта в Гёттинген, Шульце был переведен соответствующим же образом – не за ним ли и последовал Галич? Мейнерс умер в этом же 1810 г., а Федер был уже в Ганновере. Следовательно, остаются все-таки Шульце и Бутервек. Знакомство Галича с шеллингианством было, по всей вероятности, исключительно литературным. К Шульце Галич отправился, по-видимому, по указанию Лодия (см. ниже).

Обо всех этих трудах Галича можно сказать то, что говорил рецензент «Телескопа» о его *Логике*: *Логика Клейна*, представленная на русском языке, в сокращенном извлечении, известным нашим мыслителем г. *Галичем*, принадлежит к школе Шеллинговой. Но г. *Галич* исключил из нее все, что ознаменовано печатию трансцендентального тождествословия. В ней остались одни только голые понятия и положения, составляющие обыкновенный скарб логики, без всякой особой отметки и штемпеля; так что, кроме некоторого изменения в плане и пополнения в подробностях, едва можно приметить различие между ней и логикой Карпе или Якоби [?]. Следовательно, явление ее – небогатая находка для нашей философской литературы!»[241]. *Картина человека* составлена лучше и местами написана не без пафоса, но считать ее трудом оригинальным, как у нас до сих пор принято, можно только по недоразумению. В основу книги положен *Свабедиссен*, причем первая треть есть просто сокращенный перевод из него, с перестановкою параграфов в двух-трех местах и со вставкою риторических орнаментов. Затем идет более вольное изложение с привлечением других, в предисловии названных авторов, и лишь в описании отдельных душевных состояний Галич более самостоятелен и опирается не только на немецкие книжки, но и на собственную житейскую наблюдательность.

Книга Свабедиссена, которую я имею в виду: *Suabedissen*. Die Grundzüge der Lehre von dem Menschen. Marburg; Cassel., 1829. Примеры риторических узоров на переводе из этой книги: «Вот те Серафимы Жуковского, Которых тьмы кипят В Пылающей пустыне»[242] (это – об инфузориях!); «*помазанника природы*» вводит «Дух планетный»[243] (вместо «человека» у Свабедиссена); история Солнечной системы включается в историю мироздания, «в коем человек теряется, как капля в океане»[244] и т.п. Серьезное изложение немца этим только портится, и, кажется, Галич сделал бы лучше, если бы без претензий просто перевел Свабедиссена целиком, как то сделал Сидонский с прекрасною книгой *Шульце*[245]. *Я.Н. Колубовский* сообщает, что Галич был «гораздо умереннее» Велланского и что в своей *Картине человека* он «дал опыт философской антропологии, стоящей на уровне науки того времени»[246]. Еще бы, особенно если вычеркнуть самобытное красноречие...

---

[241] См.: Телескоп. 1831. Октябрь. № 20. С. 551–552.

[242] *Галич А.И.* Картина человека, опыт наставительного чтения о предметах самопознания для всех образованных людей. СПб., 1834. С. 53.

[243] *Там же*. С. 56.

[244] *Там же*. С. 61.

[245] *Шульце Г.Э.* Психическая Антропология или опытное учение о жизни человека по духовной его стороне. Вып. I. СПб., 1834; Вып. II [с некоторыми дополнениями переводчика]. 1836.

[246] *Колубовский Я.Н.* Философия у русских // Ибервег-Гейнце. История новой философии в сжатом очерке / Пер. с 7 нем. изд. Н.Я. Колубовского. СПб., 1890. С. 535.

Кстати отметить, что Велланский был первым рецензентом Галича. Он признал его знания, любовь и способности к философии, но жестоко порицал его манеру изложения: «Поэтический дух свойствен философии по одинаковой сущности поэзии с философией; но ежели сию представить в комическом виде, то она покажется всякому смешною»[247]. Академия наук в присуждении Демидовской премии Галичу за *Картину человека* (на основании рецензии комиссара университета профессора Фишера) также отмечает его невыдержанный «слог» и «какой-то причудливый тон», который «несовместен с целию и достоинством подобного сочинения»[248].

Были ли какие-нибудь определенные философские воззрения у самого Галича? По-видимому, с легкой руки Никитенко у нас приписывают Галичу «самостоятельность» мысли, в частности по отношению к Шеллингу и в особенности сравнительно с Велланским. Однако на чем же это основывается? Даже в *Истории философии* Галич не решился сам излагать Шеллинга и изобразил его «по Таннеру». И далее, не в том ли его самостоятельность, что он компилирует не Шеллинга, а шеллингианцев? Как отмечено, у русских философов есть склонность следовать разным Клейнам, а великие их как будто обжигают... Случай, что Галич прямо высказал свои взгляды, – его Представление в Конференцию Педагогического института по поводу его экзамена (1812 г.)[249]. Философия, говорит он, объемлет *цельность познаваемых вещей вообще*. В главе их стоит существо отрешенное (абсолютное) и бесконечное; его две формы – *дух и натура*. Философия, начинаясь абсолютным, сопровождает его двойственное откровение в духе и природе и замыкается в *организующей своей методе*, как дух и натура замыкаются в органическом мире. Первый момент дает *философию религии*, второй – *философию духа* (или идеальную, или трансцендентальную), третий – философию *естественную* (физику), четвертый – орган наук, *математическую* философию. «Отсюда происходит значительность числа 4, *ясно, всеобщей схемы вещей*». Так как жизнь вещей есть история, то изложение философии – *историческое*, не доказывающее, а *построяющее*. Ее особенность – не доказательность, а *вразумительность*; ее судья – устанавливающий безусловное *разум*, орудия коего – *идеи*; опыт может оправдывать и поверять, но не решать. Первая идея, дающая философию религии, и последняя, дающая математическую философию, – просты и цельны, как и их предметы; Бог и мир. Две средние идеи

---

[247] *Никитенко А.В.* А.И. Галич. СПб., 1869. С. 16.

[248] См.: Отчет Императорской Санкт-Петербургской Академии наук о четвертом присуждении Демидовских премий за 1834 год // ЖМНП. 1835. № 7. С. 103.

[249] Приведено в *Приложении* к статье А.В. Никитенко.

допускают обработку *отвлеченную и наглядную*. Идеальная философия in concrete есть *всемирная история*; естественная философия in concrete – *естественная история*. Философия, как такая, представляет себе обыкновенно *внутреннее*, но судьба внутреннего – стать в конце концов наружным. Идеальная философия, поэтому, с всемирной историей человечества, а естественная философия – с историей естественной. Соединение их и дает *живое* познание.

Все это очень интересно, и как жаль, что эти мысли остались без развития. Но не потому ли, что они не были собственными мыслями Галича? *Тетрада* – обща многим мыслителям, последователям Шеллинга или самостоятельно близким ему, как позже она развивалась и некоторыми гегельянцами. Но, если я не ошибаюсь, схема Галича ставит его в ближайшую зависимость от *Вагнера* (Johann Jacob Wagner). К Вагнеру затем присоединились еще другие имена, среди которых можно встретить и нестрогих шеллингианцев и даже вовсе не шеллингианцев (вроде Шульце, который, впрочем, может быть, был еще первее Вагнера, вроде еще Штиденрота, более близкого Гербарту, или Гейнрота, но с уклоном весьма супранатуралистическим[250] и т.п.). Получается какой-то шеллингиастический эклектизм. При оценке его, однако, не следует упускать из виду, что именно в ту пору не так зорко присматривались к самоопределению по школе того или иного направления. Участники философского движения того времени смотрели на философию после Канта как на одну линию развития философии, и каждый считал себя продолжателем этой линии, продолжением одного общего начала. Поэтому и Галич был не неправ, когда смотрел на все движение как на «новую философию» и хотел передать ее читателю как последнее слово науки. Он просто не сумел этого сделать, как, по-видимому, не мог быть самостоятельным «продолжателем». А если он думал быть только педагогом и считал читателя еще не готовым к восприятию более серьезного и самостоятельного философствования, то ведь это и доказывает, что самостоятельным мыслителем он не был. Велланский сердился и бранился, но от самостоятельности и «продолжения» не отказывался. Как бы ни было, не мог, не умел, не хотел, но требования, предъявленного временем. Галич не выполнил.

По изгнании Галича в университете оставался еще профессор философии *П.Д. Лодий*, из прикарпатских славян, приглашенный в Педагогический институт при самом учреждении его (1803 г.). В свое время Лодий составил инструкцию для Галича в его командиро-

---

[250] А потому и скептическим! Пожалуй, наиболее яркое из его произведений этого рода было переведено на русский язык в 1835 г.: *О Истине*. Соч. И.Х.А. Гейнрота. Напечатано иждивением Князя А.Б. Голицына. Пер. с нем. А. Накропин. СПб., 1835.

ровке, направив его именно к Шульце. Судя по его отзыву о Шульце, содержащемуся в названной инструкции, он ценил его высоко, но сам, как можно судить по изданному им учебнику, оставался на старой вольфианской точке зрения с некоторым лишь уклоном симпатий в пользу эклектизма немецкой популярной философии. Он ценил Шульце, по всей вероятности, за его тонкую критику Канта и Рейнгольда и, должно быть, связывал в своем представлении Шульце с эклектиками более тесною связью, чем то было на самом деле.

См.: *Инструкцию* П.Д. Лодия в *Истории Петербургского университета* Григорьева[251] и *Логические наставления, руководствующие к познанию и различению истинного от ложного*. В пользу студентов Санкт-Петербургского Педагогического Института, сочиненные <...> *Петром Лодием* (СПб., 1815). – Григорьев совершенно не прав, когда говорит об этой книге как о «свидетельствующей, что автору ее даже Кантова философия была еще вовсе неизвестна»[252]. Книга Лодия свидетельствует об обратном. Канта он знал недурно, и не по изложениям, а из изучения собственных произведений его. Так, явно под влиянием Канта формулированы у него вопросы философии (Что может человек знать? Что должен делать? На что смеет надеяться? Что есть человек? – вопросы из *Логики* Канта, изданной *Еше*; есть у него и прямая ссылка на *Еше*[253])[254], введение параграфа о суждениях аналитических и синтетических[255]; Канта Лодий излагает, кроме того, на страницах 55–57, 64, 66–67, 132–134, и обстоятельно критикует на страницах 74–76, 151–153, 220–223, 265–267. Вообще у него немало свежего материала (например, некоторые вопросы теории познания, §§ 230–236), отчасти доставляемого той же критикою Канта, и его учебник – неплохой. Другие наши оригинальные *Логики*, Рижского, Лубкина, Талызина – жалкие конспекты в сравнении с учебником Лодия. Основной и непоправимый промах этого учебника тот, что он запоздал. – В прямую противоположность Григорьеву *Я. Колубовский* утверждает о Лодии: «автор кантианец, но в вопросах логики отличается некоторою самостоятельностью»[256].

---

[251] *Григорьев В.В.* История Петербургского университета. Прим. 20. С. 4–6 Примечаний.

[252] *Там же*. С. 11.

[253] *Лодий П.Д.* Логические наставления, руководствующие к познанию... СПб., 1815. С. 70.

[254] *Там же*. С. 13.

[255] *Там же*. С. 219.

[256] *Колубовский Я.Н.* Философия у русских // Ибервег-Гейнце. История новой философии в сжатом очерке / Пер. с 7 нем. изд. Я.Н. Колубовского. СПб., 1890. С. 590.

Того требования – быть глашатаем новых идей, которое было направлено к Галичу, Лодию нельзя было предъявлять. Точно так же ничего нельзя было ожидать и от непосредственно сменившего Галича *Я.В. Толмачева*, из харьковских семинаристов, преподававшего все что угодно, переводчика *Логики* и *Метафизики* Баумейстера, одной статейки Мендельсона, а затем учебника логики Кизеветтера, и в философском образовании и кругозоре едва ли шедшего дальше переведенных им учебников. Толмачев оставался на кафедре четыре года, а затем был сменен себе под стать *Н.Ф. Рождественским* (автором *Руководства к логике*) и *М.А. Пальминым*[257], имевшим то преимущество перед своими коллегами, что он предварительно прошел в Казани школу Магницкого и cum laude выдержал в ней испытание. Баумейстер, Карпе и в лучшем случае Теннеман удовлетворяли философскую любознательность петербургских студентов.

В 1832 году в министерство народного просвещения в качестве товарища министра возвратился *С.С. Уваров*. К Петербургскому университету была применена «система очищения». Пальмин был устранен, Толмачев «подал в отставку», Рождественский стал преподавать гражданское право по *Своду законов*[258]. К преподаванию философии в университете был приглашен *А.А. Фишер*, учившийся в иезуитском лицее и в Венском университете, прибывший в Россию в качестве гувернера (в 20-х годах) и преподававший философию в Главном педагогическом институте с года его возобновления (1828). Фишер не оказался неблагодарным по отношению к Уварову, но предал философию, взвалив на нее неподобающее ее достоинству бремя апологетики правительственных видов и идеалов. Первоначально Фишер понял свои профессорские обязанности узко педагогически и повел в университете занятия гимназического подготовительного типа. Но затем идея его призвания стала ему рисоваться в плане более широкого и направляющего воздействия на все наше образование в духе господствовавшей официальной идеологии. То, что и как проповедовал Фишер, сколько можно судить по его литературной деятельности, изобличает в нем человека умного и, по-видимому, достаточно образованного –

---

[257] Никитенко А.В. в *Дневнике* сообщает, что М.А. Пальмин в практической философии держался основных положений Канта. См.: *Никитенко А.В.* Моя повесть о самом себе и о том, «чему свидетель в жизни был». Записки и дневник. В 2 т. Т. I. СПб., 1904. С. 137; 139. Я не располагаю данными для проверки того, насколько такое суждение *студента* Никитенка основательно. Он же сообщает, что Пальмин «практическое предпочитает теоретическому и рассудок уму». Это, во всяком случае, удачный каламбур для характеристики кантианства Пальмина.

[258] *Никитенко А.В.* Моя повесть о самом себе и о том, «чему свидетель в жизни был». Записки и дневник. В 2 т. Т. I. СПб., 1904. С. 222. Здесь же сообщается, что Уваров хотел вернуть в университет Галича, хотя и не на кафедру философии, а на кафедру словесности.

(Там же. 1836. Январь); *Введение в опытную психологию.* (Там же. 1839. Март); *Взгляд на психологическую теорию чувственного восприятия.* (Там же. 1840. Ч. XXVII. № 4–6. Отд. II. С. 1–39); *Вступительная лекция теоретической философии.* (Там же. 1845. Январь); *О сущности философии и отношении ее к положительному авторитету.* (Там же. 1845. Ч. XLV. № 1–3. С. 99–129).

В согласии со своим временем Фишер понимал философию как разум в развитии и восхождении к самосознанию. Но он – теист и психологист, а потому, в отличие от пантеистического (гегелевского) рационализма, самопознающий разум у него есть его собственный разум, а Разум, озаряющий нас лучом божественного света, есть безусловное существо, перед которым человек повергается ниц. Философия же, это – смелый и величественный полет, «посредством которого разум на крыльях священного восторга парит над преходящим миром и востекает в область Веры, к Существу неизменяемому и вечному – источнику всякой жизни». Всякому ясно, что при столь возвышенном понимании философии серьезной надобности в ней нет – религия и вероучение для таких целей «полезнее». Обычной в таких случаях аргументацией Фишер тем не менее отстаивает философию: естественный свет разума дает нам ясное сознание идеи Творца и отчет в самой вере, из чего все-таки получается опасный вывод, что Откровение сверхъестественное для самой веры недостаточно ясно и отчетливо. Но такова воля Бога: Он «ведет нас к нашему назначению частию естественными, частию же сверхъестественными средствами». Это – по существу, а формально философия, как система метафизики, тем отличается от религии, что она есть основание, средоточие и завершение «особного» знания специальных наук, она – высшее единство, субъективно («предлежательно») соединяющее отдельные части в одно целое. Со своей стороны, это единство, удовлетворяющее врожденной нам любознательности, которая влечет к *полной* и *высшей истине*, доказывая нашу духовность и возвышенность, возвещает человеку о высоком назначении его существа, находящего покой лишь в вечном и бесконечном – в Высочайшем благе. Конечная цель философии – раскрыть «обильное содержание нравственного сознания» и довести до ясности «твердые и точные начала человеческой деятельности». «Здравая философия», чтобы оправдать свое самоопределение, не должна, однако, ограничиваться естественными и сверхъестественными средствами, а должна опереться еще на третий столп, по деликатной терминологии автора, «положительного авторитета». Он также дарован от Бога, ибо «отдаленнейшая и основная причина авторитета есть воля Творца», сила авторитета – «невидимый духовный узел, которым премудрое и всеблагое Провидение связало нас между собою». «Посему-то философия обращается ко всем тем, ко-

торые, по их рождению, блистательному положению в обществе <...> [и прочее, и прочее], призваны или сами служить опорою, правилом и путеводною звездою – одним словом, авторитетом для народа» и т.д.

Фишер тратил время на пошлость и пустяки, а между тем, как доказывает его серьезная, не потерявшая актуального интереса и для нас статья о чувственном восприятии, он был человеком философски образованным и проницательным. В пору повальной идеалистической эпидемии и психологизма Фишер, будучи сам психологистом, – психология, по его мнению, «исходный пункт и основание» – имел чуткое философское ухо, чтобы расслышать действительно *здравый* голос шотландской философии и вслед за Ридом (отчасти и за Шульце, а, может быть, также и за «реализмом» Якоби) решать проблему реальности восприятия внешнего мира не в идеалистическом смысле[263]. Рассказав в кратком и содержательном очерке историю вопроса и показав, что идеалистическое решение его покоится не на наблюдении, а на выводах, Фишер апеллирует к непосредственному сознанию, которое не дает никаких указаний на наличность в нем идей, «посредствующих» между воспринимаемой вещью и «душою». Вообще анализ нам открывает в процессе восприятия лишь три вещи: нечто внешнее, воспринимаемое; себя воспринимающего; действие или процесс между мною и предметом восприятия. Никаких посредствующих представлений нет, и обычная ошибка возникает оттого, что не различают два смысла слова *представление*, которое означает «не только деятельность представляющую, но и *то, что она представляет* (представляемый предмет)». Положение, что мы имеем «в нас» представление, когда видим, слышим и прочее, «справедливо, когда им хотят сказать, что в нас находится духовная деятельность, называемая восприятием или более общим именем представления; напротив, оно ложно, если под словом *представление* будем разуметь представляемый (воспринимаемый) предмет, ибо он всегда находится вне нашего сознания». Раскрыв, далее, противоречия, в какие впадает одинаково и идеалистическая и материалистическая теория восприятия как вхождения «видов» («идей») «в нас», и считая нелепою самое проблему восприятия внешнего мира, возникшую только из того, что, в самом деле, трудно объяснить, «какое имеем мы право воспринятое нами только внутрь нас перемещать во внешний мир», Фишер, отвергая также теорию своего базельс-

---

[263] Никитенко А.В. упоминает, что при уничтожении философии в университетах было предположение в основу сохранявшихся логики и психологии принять *шотландскую школу*. Возможно, что это было влияние Фишера. См.: *Никитенко А.В.* Моя повесть о самом себе. Т. I. СПб., 1904. С. 395.

в отличие от Пальмина и казанских коллег последнего, в угоду Магницкому иллюстрировавших математические понятия «подобиями священных истин, христианскою верою возвещаемых»[259]. Но тем хуже было для философии в России. В конце концов, однако, и сам Фишер не сумел отстоять своей «философии», когда Ширинский-Шихматов выгнал из университетов всех философов. Но были обстоятельства, которых не учел ни Уваров, ни тем более Фишер. Оба они *запоздали*. И на деле вышло, что Фишер для того только гимназически подготовлял своих слушателей, чтобы вовсе лишиться учеников, когда они стали зрелее и подготовленнее[260].

Фишер выразил в печати лишь самые общие свои мысли, и не столько по философии, сколько о философии, Он взялся защищать философию и, угадывая дух тех, кому он служил, он стал доказывать ее «пользу». Он спасал бытие философии в России жертвою ее самостоятельности. Его философия, согласная с «видами правительства», предавала философию вообще, дискредитируя последнюю даже в глазах власти, которая получала теперь право смотреть на философию как на раба, по обстоятельствам то льстивого и заискивающего, то дерзкого и заносчивого, но всегда лживого. Фишер чутьем слуги уловил тот дух, который был угоден господину, и как будто сразу вошел в тон речей, которыми говорила у нас отнюдь не независимая духовно-академическая философия[261]. В самых общих рассуждениях о философии он на первый план выдвигал специальный вопрос об отношении философии к вере, как если бы решением этого вопроса определялось решение всех философских проблем, в действительности же он этим только вторил основному официальному тону времени.

Фишеру принадлежат статьи: *О ходе образования в России и об участии, какое должна принять в нем философия*. Пер. с франц. Речь в торжественном заседании Санкт-Петербургского Университета 1834 г. (ЖМНП. 1835. Январь); *О новейшем Естественном Праве*[262]

---

[259] К примеру: «как числа без *единицы* быть не может, так и вселенная, яко множество, без *Единого* владыки существовать не может. Начальная аксиома в математике: всякая величина *равна* самой себе; главный пункт веры состоит в том: Единый в первоначальном слове своего всемогущества *равен* самому себе <...> Гипотенуза в прямоугольном треугольнике есть символ сретения правды и мира, правосудия и любви, через ходатая Бога и человеков, соединившего горнее с дольним, небесное с земным». Из речи профессора Б.Г. Никольского. См.: *Сухомлинов М.И.* Исследования и статьи по русской литературе и просвещению. В 2 т. Т. 1. СПб., 1889. С. 225. Такого набора звуков у Фишера нельзя найти.

[260] «После 1836 года, – констатирует историк университета, – преподавание его [Фишера] далеко не пользовалось в университете тою популярностью, как до этого времени». Цит. по: *Григорьев В.В.* История Петербургского университета. С. 136.

[261] С 1843 г. до 1853 г. он сам, бывший воспитанник иезуитского лицея, преподавал в Духовной академии.

[262] Предварительный исторический обзор; статья не окончена.

кого однофамильца[264] о «выхождении души» к внешним предметам, развивает далее собственный взгляд. Этот последний сводится к следующему: посредством жизненной органической деятельности, главным образом нервов, дух наш находится в постоянной связи с телом, которая выражается *жизненным* или *общим чувством*, благодаря чему мы чувствуем тело своим и усвояем себе все его жизненные состояния. Перемены, вызываемые в нервах действием внешних предметов, – *жизненные движения* – видоизменяют общее чувство, т.е. вызывают чувство жизненного состояния, которое мы называем *ощущением* и о котором ничего не могли бы сказать кроме того, что оно *раздражает* душу *приятно* или *неприятно*, если бы с ним не связывалось непосредственное *восприятие* чего-то внешнего, данного нам в связи с ощущением и независимо от нашего произвола. Ощущение, таким образом, является *естественным и необходимым* признаком действующего на нас предмета, но столь же мало сходным с последним, как мало сходно слово с обозначаемым им предметом. Восприятие в целом не есть ни чисто пассивное, ни чисто самодеятельное состояние, а есть *совокупное произведение*, вызываемое предметом или производимым им раздражением нервов и самодеятельной способности души.

В общем, принимая во внимание только философские тенденции Фишера, можно повторить, что он не был продолжателем ни Велланского, ни Галича. Как Галич от проблем Велланского был отвлечен новыми интересами немецкой философии, так и Фишер шел за последним словом этой же философии. В Германии все громче раздавался голос спекулятивного теизма, возмущенного пантеизмом Шеллинга и Гегеля. В его мягкие объятия охотно отдавались и те, кто не имел поэтического дара следовать полету идеалистической философии, и те, кто не имел философского дара и отваги испытать в пламени гегелевской диалектики самородок здравого своего смысла. Те, кто ничего не испытали и не разочаровались в философии только потому, что поверили в философскую веру других, искали в теизме ближайшего пути, которым можно было вернуться к спокойным и прочным местам на церковных, хорошо с детства знакомых, дедушками и бабушками просиженных скамьях. Якоби мог бы торжествовать – хотя, может быть, и протестовать. – Баадер искал обращения, сам Шеллинг шелестел листами Библии, духовенство зво-

---

[264] Имеется в виду *Фридрих Фишер*, автор *Naturlehre der Seele* (1834–1835). Представителем этого Фишера был у нас *О.М. Новицкий*, составивший по названному сочинению свое *Руководство к опытной психологии* (Киев, 1840). В XVIII в. подобного же взгляда придерживался позабытый ныне, но за одно остроумие свое уже не заслуживающий забвения *Лорд Монбоддо* (Monboddo, Джемс Барнет, 1714–1799).

нило в колокола, Геррес, Гюнтер, Даумер, с одной стороны, такие, как Вейсе, Фихте jun., Ульрици, с другой, кто, безумствуя и бесну-ясь, кто благочестиво, а кто и со спокойным сознанием правоты шли навстречу церковному звону. Лишь Гешели оставались оглашенны-ми за упорное нежелание отречься от имени учителя, ставшего те-перь лжеучителем. Для многих философское благомыслие сочеталось не только с благочестием, но и с нравственно-политическою благо-надежностью. Скоро, однако, торжественное настроение благовес-та нарушится – раздастся откуда-то «слева» шиканье и свист, смысл которых будет разгадан, впрочем, не сразу.

По линейкам

VIII

У нас, на наших низинах официального невежества, не было никакого торжества, потому что не было никакой победы, как не было и борьбы. Потихоньку, вяло, лениво, с полусонья, сделали мы в этом новом направлении свои первые шаги. И опять не самых ярких, свежих и сильных искали в руководители, а более покладистых. Сами же больше всего заботились о благонадежности и спасении от грехов. Конечно, глаз сверху зорко следил и умел вовремя остановить зарвавшихся, но почему все-таки – за совершенно случайными исключениями искреннего пафоса в подчинении знания вере – в нашей официозной философии, поставившей перед собою эту проблему, не видно сколько-нибудь увлекательного и живого внутреннего напряжения? Правда, во второй уже четверти века в наших философских настроениях произошла перемена, раскрывшая и у нас живой философский дух, но это произошло под влиянием иных интересов, и хотя по поводу проповеди некоторых официальных представителей философии, но из побуждений, лежавших вне сферы официального просвещения, и, главное, произошла перемена, вынесенная на вольный свет людьми, отвергаемыми этим просвещением и его отвергавшими. Тут только стали выдвигаться у нас свои проблемы, важнейшая среди них: определение русской задачи в философии. Мы еще ничему не научились, первые шаги были неудачны внешне и бездарны внутренне, но задать вопрос можно и без особых знаний, и можно быть уверенным при этом, что он задается правильно и что есть силы его решить.

Нельзя отрицать, однако, что некоторые, хотя и неловкие, попытки нащупать свою «национальную» проблему были делаемы и официальною философией. Во всяком случае, от слепого подражания она пробовала перейти к некоторой относительной самостоятельности – от наведения прописей – к каракулям по разлинованной бумаге. Нельзя отрицать, что *первые шаги* были сделаны официальной

философией. Это были колеблющиеся шаги рахитика, неуверенного в себе и не уверенного, что ему позволяется ступить именно так, а не иначе. Он ступал, не зная, куда ставить ногу, и робко читал позволение в подозрительном взоре опекающего ока. Тем не менее пробы делались. И когда новое немецкое изобретение пришло на подмогу, трудно было уже сказать, только решалась у нас – в угоду начальству – проблема *веры и знания* или она также ставилась нами как *наша* проблема.

Пример Фишера прошел уже перед нами, хотя он не вызывает только что формулированного сомнения. Теперь нам предстоит обратиться к примерам, не всегда отличающимся такою же бесспорностью. В общем движении нашей философской мысли названному вопросу суждено было занять лишь подчиненное место, поскольку он, как частный вопрос о православной вере и европейском знании, вошел в состав проблемы для нас более значительной и в то же время специфической. Но в одном из течений нашей философии он естественно занял доминирующее место: в философии православных духовных академий. Как трудно было бы решать этот вопрос и умам более сильным, чем дала тут наша история, можно видеть из того, что в указанной *частной* форме на первых порах он все же не был поставлен. Кто осмелился бы сопоставить, иначе как в виде риторической фигуры с предрешенным ответом, *православие* и знание? В лучшем случае, в виде как бы испытания, ставился только бесцветно-отвлеченный вопрос о вере вообще и о знании вообще. Априорно ясно, что в такой постановке и не могло быть национальной философской проблемы. Ставить иначе вопрос на тех же первых порах нельзя было и по другим причинам. Даже там, где пробуждалась самостоятельная мысль, материал для работы был доставлен из-за границы не-православной, инославной. Как и что пустить из этого материала в работу, когда еще надежность его не установлена? Через какой фильтр нужно было его пропустить, чтобы обезвредить от заразы католической и протестантской? Даже в пределах самой общей постановки вопроса трудно было философии двигаться в духовной академии. Помимо прочих затруднений она должна была встать в очередь за догматикой, так что вплоть до наших дней нельзя точно сказать, где ее *чистый* православный путь, и не один представитель ее может подвергнуться «подозрению» в католицизме или протестантизме.

В целом, однако, наступившая впоследствии замена общего вопроса о религии частным вопросом о православии, т. е. об официальной религии, все же придала своеобразную окраску опытам *решения* его. Иногда под давлением официальности, а иногда и bona fide решения этого вопроса сопровождаются, так сказать, априор-

ным скептицизмом по адресу науки, знания и разума. Зато, конечно, и вырывавшаяся из официальной рутины мысль знаменуется в решении этого вопроса таким бесшабашным отрицанием другого члена сопоставления, что в своей беспримерности оно справедливо заслужило титул нашего отличительного национального нигилизма. В связи с этим, а частью опять из нежелания подвергать себя официальной цензуре, этот вопрос серьезно и искренне философски почти не решали. Сама его постановка, предметно-онтологическая или гносеологическая, тщательно обходилась и заменялась либо безыдейным «историческим исследованием», в котором найти философское убеждение авторов (духовных) было так же трудно, как на папоротнике цветок, либо психологическими и «антропологическими» объяснениями, гипотетичность которых не только усугубляла уже существовавший скептицизм по отношению к знанию, но еще простирала его на самое веру. В последнем случае столь характерный и столь лишь для нас понятный *семинарский* скептицизм официальных представителей «духовной» философии прямо переходил в нигилизм семинарских изгнанников и отщепенцев. В результате наши духовные академии почти не давали *философских* трудов, а те немногие, какие все-таки были даны до последнего времени, безжизненны, вялы, бессмысленны; их излюбленными темами остались темы исторические и психологические, в философии же – формальный скептицизм, пустота содержания и – как раб лениваая мысль. Лишь в ближайшее к нам время самое «антропологию» попробовали сделать проблемою, но и то инициатива в этом исходила не от философов специфически «духовного» образования. Бесплодность нашей духовно-академической мысли такова, что ее собственные проблемы интереснее и глубже – может быть, потому что свободнее, – ставятся и даровитее решаются носителями «светского» образования.

Такова эта философия в целом, но по началу, о котором нам пока придется говорить, всех этих результатов еще нельзя было предвидеть. Однако указанное колебание мнения, скептицизм и уклонения от предметной постановки вопросов к психологической и исторически-эклектической заметны уже на первых ее самостоятельных пробах. Духовно-академический преподаватель или писатель был скептиком в философии *по предписанию*. Историк Петербургской духовной академии дает следующую общую характеристику преподавания истории философии в академиях: «С переменами систем и руководств не изменяются направление и главная цель, которым подчинено преподавание философии в духовно-учебных заведениях. *Цель эта состоит в дознании слабости и бессилия человеческого разума – открыть истину собственны-*

ми средствами, без высшего света Откровения»[265]. Преподавание философии выполнялось, следовательно, по заранее определенному заданию, и оно необходимо становилось, как сказано, априорно скептическим. Его скептические колебания вызывались силою тяготения не-философского центра тяжести, вокруг которого оно вращалось. Реальные движения его были еще сложнее, потому что оно колебалось и около собственной оси. Подвергая сомнению всю философию в целом и всякое самостоятельное достижение разума, духовно-академическое преподавание должно было вместе с тем выгородить и представить в несомненном философском свете такое учение, которое, по убеждению интерпретатора, было бы «согласно с истинным разумом Св. Писания». Наконец, к характеристике уже первых шагов духовно-академической философии следует прибавить черту, еще раз подчеркивающую ее неустойчиво-трудное положение. Проникнутая принципиальным скептицизмом по отношению к разуму и знанию, она обстоятельствами времени вынуждена была отстаивать «достоинство» и «пользу» философии как особого типа знания. Так, во времена Голицына, Магницкого и прочих – это, между прочим, показывает «дело» Шада – как дерзость безверия каралась самая постановка вопроса о соотношении религии и науки и как покушение на высочайшие привилегии утверждение хотя бы тени прав за разумом. Потом, при Уварове, для Уварова приходилось защищать пользу философии и отстаивать хотя бы ограниченные права разума, а во времена «нашествия Пратасова» для Пратасова – извлекать пользу из философии с неограниченным бесправием разума. Государственное преступление становилось государственною мудростью, государственная мудрость определяла «духовное» поведение, «духовное» поведение переходило в духовное преступление.

Одним из первых, кто попробовал свернуть с вольфианского пути духовно-академической философии и кто понял вместе с тем по содержанию задачу свою преимущественно как задачу об отношении веры и знания, был профессор Петербургской духовной академии *Ф.Ф. Сидонский* (1805–1873). Его книга *Введение в науку философии* (1833), не целиком находилась под влиянием официальных необходимостей, а относительно самостоятельна в выборе мнений[266], но

---

[265] *Чистович И.А.* История Санкт-Петербургской Духовной Академии. СПб., 1857. С. 294–295. Ср. также цитату из проекта устава ниже. С. 218.

[266] За что автору пришлось заплатить кафедрою и послужить предостережением для других. Об удалении Сидонского из академии в литературе иногда повторяются непроверенные анекдоты. Проф. Введенский А.И., по-видимому, просто смешал две фамилии в источнике, которым он, надо предполагать, пользовался. См.: *Введенский А.И.* О философии в России. Философские очерки. СПб., 1901. С. 13. Суть анекдота Сидонского изложена в кн.: *Котович А.Н.* Духовная цензура в России (1799–1855). СПб., 1909. С. 580–582.

прочие из вышеназванных качеств духовно-академической философии в этой книге проявляются. Книга Сидонского выгодно отличается от книг Галича серьезностью тона и самостоятельною продуманностью и проработанностью содержания[267]. Это – не простая компиляция и положительно лучшая книга по философии из появившихся в России до 1833 года[268]. Не отличаясь самобытною оригинальностью, она примыкает в целом к некоторым из тенденций современной немецкой философии.

Э. Радлов утверждает, что Сидонский «усвоил себе идеи английского эмпиризма»[269], к сожалению, не указывая источника и основания своего суждения. Между тем это утверждение неясно. Разуметь ли здесь «идеи» Юма? – Сомнительно. – Бэкона и Локка? – Также сомнительно, но если бы это обнаружилось, я склонен был бы видеть здесь не непосредственную зависимость, а лишь косвенную: через посредство Вольфа и немецкого эклектизма. – *Я. Колубовскому* «многие рассуждения Сидонского напоминают Милля»[270] – к сожалению, не сказано, «напоминают» по контрасту, по смежности или по какой-либо просто капризной ассоциации... – *И.В.* в статье *Ф.Ф. Сидонский и его философские взгляды* повторяет Колубовского: ему также (метатетический) метод Сидонского «напоминает Милля с его учением об индукции, дедукции и проверке, как трех членах процесса познания»[271]. Но насколько названный псевдоним философски авторитетен, выдает такое его суждение о русской философии начала XIX в.: положение, говорит он, что «у нас царил Шеллинг, должно быть принимаемо, по нашему убеждению, с большою осторожностью. Если находились отдельные лица, как Велланский или Окен [не в добрый час!..], знакомые с Шеллингом и увлекавшиеся им, то это еще не значит, что указанная философия «царила» на Руси...»[272].

Повод ко всем этим «напоминаниям» могла дать претензия самого Сидонского, выраженная, однако, не в его *Введении*, а в следующем замечании в его рецензии на сочинение Троицкого *Немецкая психология*: «Давно уже я высказал, – вспоминает Сидонский, – свой взгляд

---

[267] Сам Сидонский, видимо, умел оценить Галича. По крайней мере, в одном письме к Погодину он замечает по поводу своей работы над переводом Шульцевой *Антропологии*: «Кажется, *Картина человека*, выданная Галичем, не сделает ее лишнею». Цит. по: *Барсуков Н.П.* Жизнь и труды М.П. Погодина. СПб., 1891. Т. IV. С. 243.

[268] Совершенно заслуженно она получила полную Демидовскую премию на том же присуждении, где *Картина человека* была удостоена лишь половинной премии. Отзыв Академии наук и в этом случае основан на рецензии Фишера и отличается большою правильностью суждения (L. c.).

[269] *Радлов Э.Л.* Очерк истории русской философии. СПб., 1920. С. 13.

[270] *Колубовский Я.Н.* Указ. соч. С. 538.

[271] См.: Вера и Разум. 1906. № 7. Апрель. Кн. I. С. 254–255.

[272] *Там же*. С. 237.

на прием-путь догадок, к какому необходимо прибегать в области философии, чтобы подвинуться в расширении человеческого знания; давно уже известно, что не анализис один и не синтезис один округляет и завершает наши знания, а должны оба преемственно и совместно подвигать нашу мысль в разрешении задач ее. Если бы свежий мыслитель с дарованием Милля подверг эту мысль разработке, подобно той, какой подверг Милль индукцию, для уяснения метода философского, думается, сделан был бы шаг не незначительный»[273].

Мне думается, что отзыв Фишера (и Академии наук) ближе к истине, чем сопоставления Сидонского с Миллем: «Автор действительно обладает философским даром и при самостоятельном, впрочем, воззрении на свою науку придерживается преимущественно немецкой школы, коротко ему знакомой»[274].

Попытку обратить внимание на английскую эмпирическую философию мы встречаем в рассматриваемый период в анонимной книжечке, вышедшей, по-видимому, также из «духовных» сфер: *Введение к познанию философии* (Ч. I. СПб., 1848). Книжечка написана языком странным – в ней едва ли больше страниц, чем периодов. Автор скорбит, что философия до сих пор не доведена до степени, в которой ее можно было бы назвать наукою в полном смысле этого слова. Философия, по его мнению, есть наука «всевозможных умственных способностей, замечаемых и действующих в мире и постигаемых человеческим рассудком», она обнимает все «умственные способности», от первых суждений по впечатлениям внешних предметов и до самых превыспренных соображений о бессмертии, о Вышнем Существе и т.д. Локк ближе всех «коснулся истинной цели, ведущей к изложению истинном науки о философии». Он первый и единственный подошел к этому начинанию, и в его *Опыте* есть суждения и правила, которые «необинуемо должны взойти в состав науки о философии». Согласно с этим «главнейшее дело» изложения науки о философии автор видит в определении того, «что такое наше знание, в чем оно состоит, откуда происходит, как далеко может распространиться или где его начало и пределы и к чему оно нас ведет». Любопытно, что при этом о Канте автор сообщает следующее: «Канта я сам не имел случая читать; выхваляют в немецкой Энциклопедии его какие-то категории, какую-то критику ума, но из всего об нем писанного как-то и охоты не рождается приняться за чтение оригинала, который выхваляли германцы, начинают изъяснять французы, едва в библиотеках своих имеют англичане, и многие из тех,

---

[273] *Сидонский Ф.Ф.* Рецензия на кн. Троицкого «Немецкая психология» // ЖМНП. 1867. Ч. CXXXIV. № 6. С. 940.

[274] См.: Отчет Императорской Санкт-Петербургской Академии наук о четвертом присуждении Демидовских премий за 1834 год // ЖМНП. 1835. № 7. С. 86.

которые пытались узнать так называемую германскую новейшую философию, сознаются, что мало что могли понять в ее часто мистических и ужасно новословных умствованиях»[275]. В то же время автор полагает, что Россия, слишком недавно начавшая заниматься философией, прежде чем приняться за философствование в истинном смысле этого глагола, должна «узнать все, что прежде было сказано о философии», пройти все, что могло проникнуть до нее, «как в подлинниках, так и в переводах более или менее точных». Он полагает также, что не может быть философии германской, английской, французской, ибо наука – одна и не раздробляется «по прихотям и умствованиям разнородных племен», она – «принадлежность всех людей вообще и человеческого разума в особенности». Думал ли он, что и его *способ* «узнать все, что прежде было сказано о философии», есть «принадлежность всех людей вообще» и не носит национального характера? Но тогда – где же он сам получил свое философское образование?

Сидонский самостоятелен скорее формально, чем в содержании. Он самостоятелен в плане книги, в подборе и расположении аргументов, пожалуй, еще в освещении изложения, скомпонованного, в общем, все же эклектически[276]. Есть у него и Шульце, и трансцендентализм, и уклон к «чувству», и теизм, и критицизм, и антропологизм. Это есть вообще-то mixtum compositum, представители которого двигались на заднем плане немецкой философской сцены, в то время как на авансцене герои всем известные произносили свои потрясавшие слушателей тирады. Теперь, когда мы глубже и с большим пониманием заглядываем в историю той эпохи, мы убеждаемся, что эти второстепенные personae dramatis говорили немало интересного и остроумного, что заслуживает с нашей стороны самого серьезного внимания. Два имени в особенности могут возбудить наш интерес, и для обоих характерно поглощающее совмещение разнородных тенденций, сказавшееся в той горячке мысли, которая охватила Германию с конца XVIII в. Это – имена Фриса и Христиана Вейса. Сидонский не детализует своих мыслей – может быть, для нас тогда это было слишком рано, может быть, только «введение» и требовалось, – он все время движется в колесе совершенно общих соображений, но именно на их почве его, пожалуй, лучше всего было бы сопоставлять с Фрисом и Вейсом, и по духу, и в особенности по его философской

---

[275] Введение к познанию философии. Ч. I. СПб., 1848. С. 44.

[276] *Владиславлев* имел основание сказать о *Введении* Сидонского: «Это не есть изложение философии, а только введение в нее. Никакой системы или определенного учения в ней не излагается, но дается указание на разные пути человеческого мышления и возможные направления при разработке философских взглядов». См.: *Владиславлев М.И.* Протоиерей Ф. Ф. Сидонский // ЖМНП. 1874. Ч. CLXXI. № 1–2. С. 51.

психологии. Но для того чтобы найти ему немецкий прототип и *по качеству*, надо спуститься ступенькой, двумя ниже – к Эрнсту Рейнгольду, Г. Риттеру, Кругу и даже Ансильону.

Уже в самом определении философии Сидонский старается примирить историческое разнообразие поставленных философиею задач. Его определение соединяет поэтому три основные проблемы философии: бытие действительности, образование наших познаний и законы нашей деятельности. Объединение проблем совершается как будто в тоне, заданном Кантом: философия есть «учебное решение вопроса о жизни вселенной, выведенное из строгого рассмотрения природы нашего ума и приведенное до определения законов, по каким должна направляться наша человеческая деятельность». В то же время главной задачей философии остается «объяснение природы как известной совокупности явлений» из действующих в ней сил и из жизни в ней разлитой, и «уразумение жизни мира составляет основной вопрос любомудрия». Это не мешает далее Сидонскому характеризовать философию как «высшее развитие мысли» и даже «как саморазумение духа человеческого», что ставит ее «выше всего [и?] предметного и своеличного»[277]. В этих и подобных, вовсе не тожественных, подсказанных немецкою философией, определениях Сидонский думает, может быть, по примеру Ансильона примирить крайние направления для «пути среднего и верного», для «золотой середины», которая будто бы создает особого рода «здравую философию»[278].

В отличие от всякого другого знания характерными чертами философии для Сидонского служат ее *трансцендентальность* («выспренность») и «*самостоятельность*» (автономность). Самостоятельность предполагает независимость от авторитета, а трансцендентальность, выспренность, «отрешенность от предметного» (NB) приводит к тому, что философия образует себе такое понятие об «образе бытия всего сущего», которое не довольствуется тем, что «дает видеть опыт», а проникает во «внутреннюю жизнь всего бытного» и открывает «те представления, которые разрешают загадку всякого бытия или разливают свет на природу и законы наших познаний и действий». Названные характерные черты покоятся на принципах, которые устанавливаются у Сидонского без всякого доказательства, вроде как бы постулатов или общих предпосылок возможности философского знания. Успехи выспренности, по его мнению, зависят от того, что «законы ума настроены согласно с законами природы», а основание независимости состоит в уверенности, что ум индивида настроен

---

[277] *Сидонский Ф.Ф.* Введение в науку философии. 1833. С. 198. Ср. также С. 354, 355.
[278] *Там же*. С. 185, 198, 216, 233, 383.

согласно с умом всего человечества. По первой предпосылке, мысль, следуя собственному развитию, «может дойти до того же, что изложилось в опыте»; по второй, мысль каждого образованного сама может дойти до того, что признается за верное другими. Как в первом случае перевес мысли не может уничтожить действия природы, так во втором – «перевес собственной производительности» не только не уничтожает доверия, а даже предполагает его[279]. Названными качествами отличается философия и от обычного здравого, или общего, смысла, и от узкого рассудочного мышления, потому что органом философского познания служит *разум*, необоримо стремящийся к выспренности и требующий самостоятельности. Но, в сущности, все это – ступени одного человеческого разумения. Мы начинаем с неясного и тайного чувства истины, присущего всякому здравому смыслу, но лишенного отчетливого сознания того, почему данный образ действий и мыслей – верен. Внесение нужной отчетливости – дело рассудка. Сперва это – игра и порывы, а с течением времени наступает остепенение рассудка, его строгое углубление в себя и возникает доверие к его всемогущим силам. Деятельность рассудка сводится к тому, что он разлагает понятия, сопоставляет и находит между ними разницы и сходства; он все это взвешивает, подводит предметы под род, но «он всегда помнит, что при всем их сходстве разность между ними существенная. Самую связь между предметами он готов отнести к произведениям собственным». В то время как чувство живет конкретным, «рассудок все дробит; ему нелегко перейти от самого *есть* к *нет*, от действия к причине: ибо понятия сии суть понятия соподчиненные». Поэтому философия, пока она не освободится от «обольстительной основательности действий рассудка, не может подняться до мысли, что есть истина, не зависящая от подчинения одной мысли под другую». Рассудок должен работать под надзором «разумного инстинкта». Силою одного рассудка нельзя завершить знания; «понятие *сущего* объемлет только всю область мыслимого: но не сближает нас с Богом». Чувство жаждет высшего, единения с ним, и тут человек, не доверяя уже рассудку, отдается «влечению разумного инстинкта». Рассудок перестает теперь быть властелином, сам покоряется «и начинает работу развития и усиления владычества чувства; – человек вступает на степень разумности! Приведение всего к стройному единству, покорение высокой цели есть дело разума»[280].

В разуме философия имеет свой орган и свою опору. Природа не может быть источником философских определений, потому что

---

[279] *Там же*. С. 248.

[280] *Там же*. С. 294–300. Ср.: 233, 244, 285. В изложенном можно расслышать отзвуки Якоби и Кеппена.

«она дает материю мыслям, но не образует, не источает их». Мысли составляются собственными силами нашего духа. Поэтому и опору философии нужно искать в самом человеке, к которому естественно обращаемся от природы. В нем такою опорою могут быть или внутреннее чувство, или высшее озарение, или сам разум. Сидонский высказывается в пользу разума: «Высшее умственное самосознание, на котором утверждается философская выспренность и самостоятельность, ниоткуда больше не развивается, как из нашего разума, в его таинственном единении с сущим и Первосущим взятого». Переходя от представлений, соответствующих чувственным предметам, к общим понятиям, соответствующим многим предметам, лишь в идеях разума постигают таинственный образ бытия и происхождения предметов. Это «высшее самодейственное сознание идей», поднимающее нас от мышления отвлеченного к «мышлению проразумевательному», называется обыкновенно *созерцательным*. Обращение от отвлеченного мышления к *опытному* не достигло бы цели, так как в последнем есть только «принятие в себя впечатлений внешних». Лишь разумное, свободное действие мышления «разоблачает представления чувственные, обнажает сокровенную в них жизнь природы и сим входит в соучастие мысли Божественной, держащей и созерцающей сию жизнь в немерцающем свете»[281]. Философия, будучи плодом развивающегося разума, имеет конечною целью воплотить его в системе мыслей. Разум сам по себе есть нечто идеальное, не вполне осуществившееся, а его плод – созерцательные мысли – есть его стремление воплотить, «опредметить, отелесить себя». «Сей переход разума в жизнь предметную, сие переложение в систему понятий совершается в умозрительных усилиях философов». Так как разум, далее, есть «сокращение жизни вселенной в бытии идеальном», то «все развитие разума есть развитие нашего разумения вселенной; и наоборот, развитие определений, проясняющих естественно и удовлетворительно быт вселенной, есть плод и явление развития разума». Умственное построение природы закончится, «когда мы успеем в системе философской, как художник в искусственном произведении, опредметить все идеи человеческого разума».

Такое соединение психологизированного шеллингианства с Якоби вызывает впечатление еще более пестрое, если принять во внимание идею Сидонского о философском методе. Невзирая на приведенную оценку роли и значения разума, не разум является исходным пунктом философии и не его самостоятельность – конечная инстанция в установлении истины. Сидонского не удовлетворяет ни «вывод-

---

[281] *Там же*. С. 336–337.

ной метод Фихта», ни диалектический Гегеля, ни «построительный» Шеллинга, ни «привносительный» Гербарта. Более сочувственно он относится лишь к методу критическому[282]. Однако, поскольку этот последний требует систематической проверки наших понятий и суждений, Сидонский понимает эту работу как работу психологического анализа, и, следовательно, те основания, к которым критика должна сводить эти понятия, не будут понятиями чистого разума, а будут понятиями *опыта*. Сообразно этому Сидонский, в дополнение к обычным методам, аналитическому и синтетическому, предлагает еще метод *сличительный*, или сопоставительный, филологически не весьма удачно называемый им также *метатетическим*. Сущность этого метода сводится к требованию постоянного сличения устанавливаемых разумом сверхчувственных истин со всем бытом данной нам действительности. Совершенно последовательно – и это редкий случай последовательности у Сидонского – при такой методе доказательства (изложения) он и метод исследования понимает психологически, беря за исходный пункт исследование данных опыта. Было бы внутренней нелепостью принять чистый разум за исходный пункт, а затем проверять его положения эмпирически; это было бы то же, как если бы мы задумали проверять математические теоремы путем наблюдения и эксперимента. Иное дело, если мы и к положениям разума приходим путем восхождения от данных опыта[283]. Зато совершенно непоследовательно требовать, чтобы такой исходный пункт все-таки заключал в себе «твердое, неопровержимо ясное, чего никто не мог бы подвергнуть сомнению», *абсолютное*. Между тем Сидонский не хочет видеть его вместе с идеалистами в *идеях*, не хочет вместе с рационалистами – в *общих положениях*, а ищет его вместе с психологистами именно в *опыте*[284]. Философия, по его убеждению, «может принять точкою обзора абсолютное в опыте – наше Я, в котором сосредоточиваются ощущения происходящего вне и внутри». От опыта, таким образом, исходит философское мышление, поднимается до разума[285]

---

[282] *Там же*. С. 372, 381.

[283] Как поясняет сам Сидонский: «Конечно, можно и нисходить от идеи самосущего к бытному, но только после того, как совершено правильно восхождение к нему от бытного». *Там же*. С. 350.

[284] *Там же*. С. 149, 351.

[285] Сидонский даже прямо ставит исходный пункт в обосновывающую зависимость от момента завершающего: «Ощутимый для всякого мир опыта мне кажется самою приличною опорою, надежнейшим исходным пунктом философского мышления: ибо он же может и завершать верность сего мышления». *Там же*. С. 345. Отмечу, кстати, что такого рода «эмпиризм» Сидонский мог встретить не только у докантовских психологов и у психологизирующих кантианцев и шеллингианцев, но также у такого, например, «гегельянца», как Бахман. Ср.: *Бахман К.Ф.* Система логики. Рус. пер. Ч. II. СПб., 1832. С. 141.

и еще раз, по требованию метода, нисходит к опыту для проверки устанавливаемых этим мышлением положений.

Понятно, что при понимании задач философии как задач *объяснительных* и метода философии как метода эмпирического, Сидонский должен самое работу разума оценивать как работу только *гипотетическую*, а философию в целом – представлять себе как *эмпирическую метафизику*, влекущую за собою всю полагающуюся ей по штату скептическую свиту. Сидонский считает, что «умозрительные порывы»[286] свободного мышления, представляющие собою «попытки объяснить загадочное существование вселенной»[287] как «первое проявление нашей разумности, первое движение идеи»[288], суть *догадки, предположения*[289]. В них мы угадываем «всеобщие, непреложные законы», господствующие в природе и ее объясняющие[290]. Именно как догадки эти умозрительные идеи и предполагаемые законы природы требуют поверки через сличение «с бытом действительным». Автор сам видит себя вынужденным признать скептические последствия этого метода: лишь *вероятность* «непреложной истины» и отсутствие в философии доказательств «логически строгих»[291]. Но он обещает спасти философию иным способом, когда «истины высшие», даже «и не вполне доказанные, мы можем принимать со всем убеждением»[292].

Сидонский не первый попал в положение, когда хочется за философией признать, по крайней мере, право на искание истины и когда конфессиональная догма запрещает заподозрить ее собственные привилегии на достижение истины. Мы увидим, как Сидонский выходил из этого затруднения, но сперва спросим – что, собственно, следует разуметь под тем «бытом действительным», к которому мы должны обратиться за поверкою умозрительных догадок? Ответ мы находим не неожиданный для поклонника немецкой философии того времени, но далеко не ясный, принимая во внимание, что это ответ последний. (1) «Под бытом предметов действительным не надобно понимать одно положение их вне всякого сознания: но вместе и необходимый для нашего ума образ мышления о сих предметах или представления себе оных». (2) «С другой стороны, быт предметов должен обозначать всю совокупность их положений и законов». Но если названный образ мышления *необходим*, то как же возможны предметы «вне всякого сознания»? И какой смысл имеет «сли-

---

[286] *Там же*. С. 74.
[287] *Там же*. С. 75.
[288] *Там же*. С. 165.
[289] *Там же*. С. 101.
[290] *Там же*. С. 209.
[291] *Там же*. С. 110–111.
[292] *Там же*. С. 111.

чать» идею разума, приводящую к «единению с Первосущим», с «бытом действительным»? Что даст такая «поверка», кроме заключения о бренности и ничтожестве не только «быта», но и необходимого образа мышления, как равно и всей совокупности «положений и законов»? И какою, наконец, «поверкою» устанавливается сама необходимость образа мышления?

Сидонский – скептик, который боится не быть философом, и философ, который боится не быть православным христианином. Он захотел получить чистую философскую воду путем соединения Канта с Якоби, но происшедший у него взрыв гремучего газа разрушает всю его философскую лабораторию. Такой результат получается, может быть, неожиданно для самого Сидонского и вопреки его сознательному желанию, но, несомненно, с другой стороны, что он и с самого начала не желал никакой независимой философии. Это видно из постановки и решения главного для него вопроса об отношении философии и религии. Он допускает, что философские изыскания и истины веры – две отличные, хотя и не отдельные области, но допускает только до тех пор, пока под верою «разумеется не определенная какая-либо, но всякая известная по истории»[293]. В таком случае философии уделяются даже некоторые преимущества. Когда же мы встречаемся с «истинною» верою, «здравая» философия, хотя и может содействовать ясному уразумению ее[294], – в чем, конечно, кстати, даже и оправдание ее – в действительности, без веры и религиозного Боговедения человек не был бы в состоянии подняться до прояснения собственного сознания[295]. Философия должна служить людям верующим – она «хочет как бы сретить Божество, в светозарном величии исходящее из своего невечернего света, воззвать к жизни не-сущее, желает радостно приветствовать исход Его, зреть дивное пролияние жизни во вселенную и устроение сил ее и отношений»[296]. А если бы философия «сретила» не то Божество, которому молился о. Сидонский? – вот на этот случай и припасается скептицизм. «Доколе ум не вступил под знамена веры положительной, он свободен. – Вера связует нас с Божеством; правота ее – первое благо наше на земле; в ней основа нашего спокойствия, исток наших лучших действий. <...> Убедившись в справедливости требований веры положительной, ум уже сам оставит свою излишнюю пытливость и скоро сделается живым и деятельным членом общества верующих»[297]. А если не убе-

---

[293] *Там же*. С. 191, прим.
[294] *Там же*. С. 87.
[295] *Там же*. С. 176–177.
[296] *Там же*. С. 194–195.
[297] *Там же*. С. 275–277.

дится, не оставит, не соделает? Если, напротив, скептицизм перебросится из философии на веру? Этому у Сидонского есть противоядие: «отвергаем сомнение без веры, которое не знает ничего священного, которому не на чем и остановиться»[298]. Но, опять утешает автор – себя самого, может быть, больше всего – разум и Откровение не могут прийти в противоречие, раз оба они – от Бога. Разум должен, поэтому, содержать в себе, по крайней мере, предчувствие того, что сообщает Откровение[299]. И разуму, поэтому, нужно положиться на Откровение и сократить свой скептический путь – «философия без истинных вещаний Откровения должна идти к истине путем длинным, чрезвычайно утомительным и едва ли надежным»[300]. И все-таки «одному преданию, исключающему изыскания разума, дело религии предоставить не возможно»[301]. Однако разум, как мы видели, идет путем догадок, вероятности, а не логически строгих доказательств, и нам был обещан способ, при котором мы и недоказанные истины примем «со всем убеждением». Обещание выполняется: скептицизм в философии вознаграждается верою в Откровение. «Смело можем сказать: религиозная уверенность некоторых лиц рода человеческого есть наиболее надежная опора для философской изыскательности. <...> Таким образом, именно живое Боговедение, как непреоборимое убеждение, как естественное стремление разумного чувства в человечестве, дает верную опору философии»[302].

Так качается маятник убеждений о. Сидонского: от философского скептицизма, связанного с верою в Откровение, к признанию прав разума в философии, проливающего свет сознания на само предание, и опять назад, и опять вперед. Вся книга его проникнута робостью сказать свою мысль прямо и определенно. Стоит вырваться у него более или менее свободному, умному и обязывающему слову, как оно обставляется оговорками, вызывающими новые оговорки. И так нагромождаются страницы на страницы, наполненные полумыслями, осколками мыслей.

Вот – краткий пример оговорочного стиля духовно-академического философствования, данный Сидонским: «Согласен, что есть истины важные, кои не хотелось бы подвергать и минутному сомнению: но – если уже убеждение человеческое не иначе может развиваться и усиливаться, как только посредством недоверчивого испытания, то – можно и должно позволить и некоторого рода

---

[298] *Там же*. С. 155.
[299] *Там же*. С. 278.
[300] *Там же*. С. 290.
[301] *Там же*. С. 272.
[302] *Там же*. С. 287–288.

недоверчивость, как зло необходимое, неизбежное. Чтоб ограничить действие сего зла, следует только поощрять изыскания истинного и поощрять достаточно; иначе человеческое предрасположение ко злу разовьется в наклонность к испровержению верного, тогда прямо препятствовать распространению зла будет значить только помогать его развитию. – С другой стороны, сомнение так возникает естественно, так образуется легко и вместе приносит такую пользу, что и подавлять его иногда было бы неблагоразумно». И т.д.

Как будто ходишь по песку, никакой упругости под ногами – безнадежная скука и раздражающее утомление. Не стоило бы об этом говорить, если бы это была черта, индивидуально присущая Сидонскому. Здесь был задан и предугадан тон для нашей духовно-академической философии. Задумывали водрузить неколебимый столп своей истины, а он во все стороны качался. Воздвигались подпорки и к подпоркам подпорки, столп качался из стороны в сторону. А между тем на столпе сооружали государственное здание, ни на минуту не пребывавшее в устойчивом равновесии. И когда думали, что виною тому водрузители столпа, на них кричали, их «расчитывали», тем их запугивали и лишали остатков свободного творчества. Так, и Сидонский был признан недостаточно надежным, его выгнали из академии, но он остался в рясе и предпочел вовсе прекратить свою философскую деятельность. Продолжавшие вняли предостерегающей участи Сидонского и философствовали в стиле еще более неопределенном и колеблющемся. Самые «благонадежные» из них не были свободны от страха сказать не так, подумать по-своему – тем более, что и говорить-то можно было не то сегодня, что дозволялось вчера. Даровитые из представителей этой философии становились бездарными. *Свое* мнение пряталось – отсюда преимущественные занятия в области истории философии, – вырабатывались и культивировались общие и бесцветные формулы, за которыми предоставлялось только угадывать «себе на уме» самостоятельное убеждение. Впоследствии, когда более бойкие и неподатливые семинаристы стали вырываться на волю «светской» журналистики, стало обнаруживаться это «себе на уме», но тем более обезличивались и сочиняли тем более непристойные формулы «примирения» оставшиеся благонадежными. И среди них все-таки, как увидим, являлись таланты, и крупные, – сам Сидонский – пример несомненного, хотя и оставшегося бесплодным, таланта – но тем более скорбную картину представляет история воплощения этих талантов в философской литературе.

А. Никольский задался целью реабилитировать духовно-академическую философию путем доказательства тезиса, выставленного в

заглавии своей статьи[303]. Задача оказалась ему не по силам. В статье нет ни метода, ни компетентности, ни остроумия, а благонадежность не занавесила собою скудости таланта. В целом статья – иллюстрация изображенного выше «стиля». Имевший терпение прочесть статью сделает заключение о предмете ее обратное тому, какое, по-видимому, хотел бы внушить автор, раз он взял на себя задачу изобличить и корректировать «ненаучно-партийное отношение к делу», причина которого, по его подозрению, «кроется в том антагонизме, в том затаенном [!] недоброжелательстве», которое проявили «писатели западнического направления»[304].

Итак, фактически все-таки Сидонский был одним из тех, кто сделали первые наши шаги в направлении к серьезной философии. В Петербургской духовной академии до него уже были вразумляемы Фесслер и Горн, не успевшие сделать и одного шага; он его сделал.

Философские взгляды Фесслера и Горна кратко излагаются Чистовичем[305] на основании их собственных конспектов и сообщений о своем преподавании. Фесслер определял философию как «очевидное знание разума и деятельную жизнь духа», религию – как «свет сей жизни и живоносное начало», совершенство духа – «во внутреннем гармоническом согласии между разумом, рассудком, воображением и внутренним чувством», совершенство философии – «в ее полном единении и сообразности с единою, всеобщею, вечною, божественною религиею, которая открыта миру в Иисусе Христе». Формально это согласовалось с заданием философской кафедры в духовной академии, и Фесслер, экс-католик и протестант с теософическими настроениями, призван был соответственно настроить будущих руководителей православной паствы. Сознания собственных специфических задач философского образования православной страны у руководителей образованием русского духовенства, следовательно, еще не было. Здесь, как и в светском образовании, культура насаждалась сверху по отвлеченным соображениям о ее «полезности» – жизненной потребности само общество в ней не ощущало. Только потом уже жизнь, какой она была, корригировала отвлеченные планы. Вызванный из Львова Сперанским (по рекомендации Лодия) в 1810 г., Фесслер преподавал в академии всего пять месяцев (с февраля по июль) и был удален по рассмотрении его конспекта и отзыва о нем архиепископа Феофи-

---

[303] *Никольский А.С.* Русская духовно-академическая философия как предшественница славянофильства и университетской философии в России // Вера и Разум. 1907. № II–IV, IX, XX.

[304] *Там же*. № II. С. 197.

[305] *Чистович И.А.* История Санкт-Петербургской Духовной Академии. СПб., 1857. С. 193–220.

лакта в Комиссии духовных училищ. Таким образом, становилось ясно, что формального выполнения общего задания было недостаточно, а по содержанию из этого столкновения профессора-теософа и православного епископа видно, что в самом деле трудно было найти к услугам православия философию неколеблющуюся.

Фесслер резко отличает разум (ratio) и идею (idea) от рассудка (intellectus) и понятия (conceptus). Разум есть способность идей; созерцая себя, разум созерцает врожденную ему идею Бога, бесконечного и необходимого Всецелого; из этой первоначальной идеи разум порождает свои общие идеи и отражает их в рассудок. Рассудок постигает в сознании, объемлет и преображает в понятия как это отражение идей разума, так и представления чувственности; неопределенные идеи разума рассудок ограничивает, определяет и оформливает, а разнообразие и множественность представлений чувственности он слагает в единство; о том и о другом он судит. Врожденной идее о Боге Бесконечном и Всецелом Фесслер приписывает объективную реальность и истину, а понятиям рассудка – лишь условную реальность и условную истину. Соответственно, созерцающий разум может обладать независимым знанием идей, а рассудок – только условным и символическим. – Вопросы, которые Фесслер задает философии, – обычные вопросы формальной онтологии о бытии, существовании, сущности, модусах, цели и прочего.

Замечания Феофилакта на конспект Фесслера – яркий показатель того философского невегласия, в котором пребывало даже высшее русское духовенство. Во-первых, он упрекает Фесслера в *рационализме*, решительно апеллируя к *опыту* и *сенсуализму*, авторитетами которого он почитает не только Аристотеля и Бэкона, но также Декарта; учение о врожденности идей для него – произвол и ложь. И в то же время, во-вторых, он ставит на вид Фесслеру его *идеализм* – цель философии, по его мнению, «предметная вещественность [реальность] и истина», Фесслер же, по его характеристике, «приписывает началам человеческих познаний только условную и подлежательную [субъективную] вещественность и истину». Как это ни забавно, но наши материалистические нигилисты позднейшего времени могли бы считать архиепископа Феофилакта своим предтечею. И только в третьем пункте он становится на единственно подобающую ему позицию: Фесслер, по его замечанию, не удовлетворяет требованию проекта устава духовных академий, согласно которому преподавание философии должно быть «в постоянном подчинении высшему авторитету»[306].

---

[306] К инциденту Фесслер – Феофилакт – Филарет, см.: *Котович А.Н.* Духовная цензура в России... СПб., 1909. С. 93–96.

Что касается сменившего Фесслера *фон Горна*, то его оригинальность не простиралась далее того, что его не удовлетворял учебник Винклера, которого и заменили *Institutiones* Карпе. Горн – воспитанник Галльского университета, доктор философии Йенского университета, с 1804 г. – профессор богословия в Дерпте, где в 1805 г. получил и степень доктора богословия; на кафедру философии в духовную академию был приглашен в 1810 и преподавал по 1814 г.

Будь Сидонский в университете, под начальством Уварова, быть может, его судьба была бы иною, ибо он ставил философии проблему, нужную тогда и важную для идеологии правительственных руководителей русской мысли. Коллеги Сидонского, например, по Киевской академии, вовремя переходившие в университеты, с отличием проповедовали нужную идеологию – пока не понадобилась новая идеология, или, вернее, пока не понадобилось уже никакой... Вероятно, иная судьба постигла бы Сидонского и в том случае, если бы он задержал выпуск в свет своей книги, потому что не случайно стиль ее стал образцом. Его благонадежный эклектизм, более или менее удачно задрапированная несогласованность частей, из которых мог выбирать любой вкус, показная всеобъемлемость метода, наконец, уменье «закачать» любую мысль, затереть ее шероховатости и облечь целое философии в лишенное «светской» определенности одеяние – все это вызывало вольное и невольное подражание.

Среди подражателей и последователей Сидонского в первую голову надо назвать *Ф. Надежина*, автора *Очерка истории философии по Рейнгольду*[307] (СПб., 1837) и *Опыта науки философии*. (СПб., 1845). В последнем он прямо примыкает к Сидонскому, само же изложение его – еще увертливее, направление – еще неопределеннее, что, впрочем, сам автор объясняет учебным назначением книги, – нет в мире пошлости и бессмыслицы, которых нельзя было бы оправдать таким назначением!.. После краткого введения, сжато излагающего руководящие мысли Сидонского, и «части приготовительной» – *Психической антропологии*, в общем воспроизводящей по плану и по содержанию *Психическую антропологию* Шульце, книга распадается на три части: *Логику* (Гносеология и Логика в собственном смысле), *Метафизику* (Философия природы, Философия духа, Метафизическое богословие) и *Ифику* (Философия права, Философия нравов). В *Логике* интересно отметить понимание гносеологии как учения об условиях приобретения верных *частных* познаний и наличность отдела под названием *Аподиктики* (Бутервек?), задача которой исследовать предметную достаточность наших познаний или вопрос об

---

[307] Эрнсту – сыну более известного Карла Леонарда.

отношении мышления к предметам[308]. Надежина не удовлетворяют решения этого вопроса, какие дают Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель и Якоби. Ему кажется, «естественному здравому взгляду на вещи» более соответствует «опыт разъяснения наших познаний, известный под именем *системы гармонических законов*», т. е. опыт разъяснения, основанный на свидетельстве сознания и рассмотрения того места, какое занимает человек в мире»[309]. В *Философии природы* автор последовательно отвергает атомизм, динамизм (Канта), пантеистические учения философии тожества Шеллинга и Гегеля и склоняется к своего рода витализму с ясною спиритуалистическою окраскою[310]. *Философия духа* есть не что иное, как старая докантовская умозрительная и рациональная психология. *Метафизическое богословие* – попытка согласовать естественное или рациональное богословие с общими требованиями догматики. Наконец, *Ифику*, составленную в согласии – хотя более обстоятельно и учено (расчеты с Кантом, Кругом) – с *Опытом системы нравственной философии Магистра Алексея Дроздова*[311] (СПб., 1835; «Издал Св. Ф. Сидонский»), следует, конечно, оценивать в связи с разработкою так называемого нравственного, или «деятельного», богословия, которая у нас возникла в то время[312] под влиянием новых течений в немецком богословии как католического, так и протестантского направления. В общем, Надежин конструирует из эпигонов немецкого идеализма новую схоластику, формально возвращающую преподавание философии на привычные для духовных академий вольфианские рельсы.

Книга Надежина вызвала весьма интересную для характеристики времени рецензию Киреевского[313]. Автора рецензент упрекает в «неопределенности основной точки зрения» и в том, что «мысли, взятые в частности, представлены как удобомыслимые, а не как логически неизбежные», но хвалит «язык чистый, отчетливый, не лишенный иногда новых счастливых выражений». У Белинского книга Надежина вызвала только отрицательное отношение. В немногих посвященных ей строках он тонко отметил, что автор – из тех «добродушных философов», которые вместе допускают и *авторитет, и свободно-разумное мышление*, не замечая, что они только парализуют друг друга и что утверж-

---

[308] По принятой теперь терминологии, этот последний вопрос решается *теорией познания*. Надежин пользуется здесь и этим термином. Он встречается также у архимандрита Гавриила. См.: *Архимандрит Гавриил.* История философии. Ч. I. Казань, 1839. С. 99.

[309] *Надежин Ф.М.* Опыт науки философии. СПб., 1845. С. 139–140.

[310] *Там же.* С. 191.

[311] Брошюру А.В. Дроздова прославила незаслуженно восторженная рецензия Белинского. Об этом ниже.

[312] Еп. Иннокентий, И.С. Кочетов, А.В. Бажанов и прочие.

[313] *Киреевский И.В.* Полное собрание сочинений. В 2 т. Т. II. М., 1911. С. 132 и сл.

дение их взаимной необходимости означает признание их одинаково ничтожными и бессильными[314]. Белинский, таким образом, уловил типический прирожденный дефект этого рода философии.

Из среды влияния Петербургской духовной академии вышел также *Опыт философии природы И. Кедрова* (СПб., 1838).

Этому же автору принадлежит компилятивный учебник: *Курс психологии* (Ярославль, 1844). О Кедрове см.: *Архимандрит Гавриил.* История русской философии... С. 155–158, где излагается его ненапечатанное «рассуждение» – *Критический взгляд на науку философии*. И. Кедров считает отличительным признаком философии выспренность, возвышающую философию над всем временным и пространственным, чем она и отличается от естествознания, изучающего природу в чувственных формах пространства и времени.

Произведение Кедрова, как и сочинение Дроздова, хотя оба носят характер монографий, по философским достоинствам стоит ниже не только *Введения* Сидонского, но и учебника Надежина. Зато всех названных авторов Кедров превосходит своим богословским сервилизмом. Ополчаясь, подобно всем теистам, против материализма, идеализма (подлежательного – Фихте и предметного – Гегеля) и философии тожества Шеллинга как ведущих к атеизму и пантеизму, а потому несогласных со «здравою философией», он сам определяет свое положение указанием своих предшественников: «Кант, Боннет и другие мыслители, которые держались золотой середины между материализмом и пантеисмом»[315]. С точки зрения содержания книги, такое признание нужно назвать весьма неожиданным. Бонне здесь так же мало, как и натурфилософии Канта[316]. Может быть, влияние Канта – примат практического разума – автор хотел видеть в том, что рассматривал нравственность как «нечто высшее и гораздо важнейшее теоретического образования»? Натурфилософия для него – лишь средство нравственного усовершения: «коренная задача философии природы состоит, по нашему мнению, не в уразумении сущности вещей, но в приобретении надлежащих сведений о мире, способствующих к нравственному развитию и усовершению человечества». Усовершил ли Кедров человечество, проследить трудно, последствия же другой половины

---

[314] *Белинский В.Г.* Собрание сочинений. В 12 т. Т. IX. / Под ред. С.А. Венгерова. СПб., 1910. С. 209.

[315] *Кедров И.А.* Опыт философии природы. СПб., 1838. С. 39.

[316] Книжечка Кедрова состоит из *Введения* и трех «отделений»: (1) О *природе в самой себе*, (2) *О природе в отношении к Богу (О сотворении мира и О Промысле)*, (3) *О природе в отношении к разумным тварям (О средствах, которыми Природа способствует разумным тварям к достижению их последнего предназначения и О душевных болезнях).* Сколько-нибудь философское значение имеет лишь первая треть книги *(Введение* и *Отделение первое).*

ника Киевской же академии, впоследствии стяжавшего себе почетное имя переводом Платона[318].

> Конечно, перевод Карпова – бессмертная заслуга перед русской философией. Но не был ли он преждевременен или, наоборот, не запоздал ли он? Сам Карпов так смотрел на свою задачу: «Найдет ли у нас Платон довольно читателей? Эта мысль долго колебала меня; я думал, передумывал, представлял направление нынешнего образования, соображал требования современного общества, вслушивался в толки о философии, ожидал внушений Сократова гения; но ничто не просветляло моей мысли и не наклоняло ее к чему-нибудь определенному. Одно только обстоятельство делало легкий перевес в пользу издания: это – пробуждение духовенства к развитию в своей среде учено-литературной деятельности и старание министерства восстановить на кафедрах его училищ здравую и плодоносную в своих основаниях философию. Почему же, думал я, в такую пору всеобщего стремления к установлению прочной учености в России не пригодились бы идеи Платона, когда и в прежние времена, за три века пред этим, его именно творениями открывалась эпоха возрождения наук на западе Европы?»[319]. «Возрождения» тем не менее, как известно, не последовало... Между тем и Белинский приветствовал II т. перевода Карпова – во имя гуманизма и классического образования!

Введение Карпова свежее только что названных сочинений, обнаруживает меньше склонности к попятному движению в сторону Вольфа, свободнее обращается с источниками, доказывая прямое знакомство с ними. Симпатии Карпова склоняются в сторону Круга и Рейнгольда-старшего (Карла Леонарда), но при обесцвечивающем их устранении кантианства и с преувеличенным увлечением психологизмом. Белинский был прав, давая пренебрежительный отзыв о Надежине, но снисходительный о книге Карпова. Прав он был и в своем недоумении насчет ценности психологизма Карпова: Карпов, действительно, «стеснил философию» и «вместо живого духа ее получил мертвую психологию». Отгадал Белинский и тайный источник этого психологизма: «Метафизическое (в смысле автора), – констатирует он, – снова приводит нас к психологии и снова разлучает

---

[318] См.: *Сочинения Платона*, переведенные с греческого и объясненные проф. Карповым. Т. 1–2. СПб., 1841–1842. Изд. 2-е, испр. и доп. Т. I–IV. СПб., 1863; Т. V–VI (по определению Святейшего Синода). М., 1879. Некоторые диалоги в переводе Карпова вышли также отдельным изданием (*Горгиас*. М., 1857) или помещались в *Пропилеях* Леонтьева (Т. V. *Федон*) и в ЖМНП (*Алкивиад*. № I. 1857, *Иппиас Меньший*. 1858, *Иппиас Больший*. 1859, *Федр*. 1858). – *Законы*, имевшиеся в русск. пер. *В. Оболенского* (*Платоновы Разговоры о Законах*. М., 1827), Карпов вновь не переводил.

[319] Из Предисловия ко 2-му изданию переводов 1863 года.

своего принципа – сравнительную неважность «теоретического образования» – он подтвердил всем своим *Опытом*. Для спутанности его «теоретических» понятий показательно, что, соглашаясь, по-видимому, с Кантом в том, что «созерцание разумное не есть удел существ, облеченных плотию», он в то же время выбивает из-под философии кантовскую подставку – рассудок. «Творить» мир нам не дано, трансцендентальная философия мало держится опыта и «может быть названа поэзией, носящей на себе тип немецкой национальности». Однако за оправданием не-поэтического алогизма Кедров опять обращается к «типу немецкой национальности», представленной на этот раз Якоби. Ум не ведет нас к уразумению природы вещей и посредством логических своих форм, ибо что такое формы мышления? – «Это сети, в которых мы непрестанно запутываемся вместе с предметами мышления; это повязки на очах наших, сквозь которые рассудок всего чаще истину принимает за ложь, и наоборот, во лжи уверяется как в истине; это, наконец, как представлял Якоби в письме своем к Фихте, кольца меледы, игра которыми благоприятствует сокращению времени, но не решает никакой задачи».

Сдвинулись, по крайней мере, продолжатели Сидонского с того места, на котором он остановился? Этого нельзя сказать. Скорее можно констатировать, что к колебаниям, которые он обнаружил, его последователи прибавили новое движение – назад, к восстановлению той связи с вольфианским учением, которая до Сидонского закрепилась в духовных академиях. Вообще, и о дальнейшем нужно наперед сказать, что философия наших духовных академий изображает бег на месте или, точнее, движения короткой цепью привязанного к столбу. Каждый ее новый шаг не есть шаг вперед, а лишь в новом направлении, вокруг одного места – теистического спиритуализма – и не очень удаленно от пункта догматического прикрепления.

Такого рода «новый» шаг можно отметить во *Введении в философию* (СПб., 1840) профессора *В.Н. Карпова* (1798–1867), переведенного из Киева непосредственно на место Сидонского[317], воспитан-

---

[317] Между прочим, Карпов был одним из официальных рецензентов Сидонского, и следовательно, одним из участников «похода» против него. Из литературы о нем: Христианское Чтение. 1898. Май. Памяти русского философа В. Н. Карпова. Речи на торжественном собрании СПб. Духовной Академии по случаю 100-летия со дня рождения Карпова: *Барсов Т.В.* В.Н. Карпов как профессор; *Серебренников В.С.* В.Н. Карпов как психолог; *Великоостровский М.* Об общем характере «Логики» Карпова; *Миртов Д.П.* Заслуги проф. В.Н. Карпова для русской философской мысли; *Там же*: *Ласкеев П.* Два проекта православно-христианской философии (В.Н. Карпов и И.В. Киреевский).

согласованность и совместимость в одном организме науки[322]. Первая истина философии, ее principium, согласно сказанному, должна совмещать в себе начало субъективное вместе с объективным. Различие между ними состоит в том, что «первое есть истина, от которой она начинает исследование, а второе есть истина, из которой она развивается в систематическое целое». Субъективное начало философии есть *сознание*, объективно же – мыслимое, как непосредственно сознаваемое. Сознание, таким образом, является началом и бытия и познания. В качестве единого начала философии его надобно понимать *конкретно*, т.е. не отделяя в нем «психической силы от содержания». В таком виде это начало может быть характеризовано как начало *формально-реальное*. Оно было установлено, по указанию Карпова, Рейнгольдом и исправляло «чистый рационализм Канта, не дававший никакого участия фактической стороне сознания в деятельности рассудка», почему оно и отвергается Кругом, как «строгим последователем» Канта. Но так как не начало должно подчиняться учению, а учение должно развиваться из начала и зависеть от него, то Bewusstseinsatz Рейнгольда и ложится в основу философии.

Тут, надо сказать, Карпов впадает в недоразумение. Если руководиться хотя бы теми статьями *Словаря* Круга, на которые ссылается Карпов (прибавив, впрочем, еще статью *Bewusstsein*), то его определение начала философии формально мало чем отличается от определения Круга, который считает таковым началом «первоначальную связь бытия и знания в Я», называемую им первичным фактом сознания (Urthatsache des Bewusstseins). Круг восставал лишь против формулы Рейнгольда, не находя ее достоверной и общезначимой. Формула, которую Карпов имеет в виду и как она дана Рейнгольдом в *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen* (1789), гласила: «*Представление* различается в сознании субъектом от *объекта* и *субъекта* и *относится* к обоим». Как отмечал позже сам Рейнгольд (*Ueber das Fundament des philosophische Wissens*. 1791), здесь (в *Versuch*) она «скорее намечена», чем «подробно изложена»[323]. Разъяснение ее дается уже в *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständniss der Philosophie* (B. I. 1790; B. II. 1794)[324]. Приведу несколько строк из *Ueber das Fundament..*, которые дают дополнительные (т.е. дополнительно к Кругу) указания на источники формально-реального начала Карпова и его «систематического» метода. «Я разделяю, – говорит Рейнгольд, – фундамент элементарной философии на *материальный* и

---

[322] По-видимому, соответствует Einstimmung Круга.

[323] *Reingold K.L.* Ueber das Fundament des philosophische Wissens. 1791. S. 108.

[324] См. в особенности: B. I. S. 144 ff., 167 ff.

формальный. Один – *сознание как факт*; другой – *положения сознания* и из них непосредственно выводимые и ими всецело предопределяемые *определения*. Из одного почерпается *содержание* элементарной философии; <...> другим предопределяется *научная форма* ее, всесторонняя связь ее материала, единство многообразного, составляющего ее содержание, под одним принципом, – предопределяется *систематическое* в ней»[325]. «Сверхчувственное» Карпова имеет связь с самим «представлением» Рейнгольда. Утверждение Карпова, что «основание мыслимого» – в «существе мыслящем»[326], строго говоря, противоречит и Кругу, и Рейнгольду. – Ср. *Beitrage* последнего: «Определяемое через простое сознание понятие *субъекта* понимается неправильно, если под субъектом понимают больше или меньше того, к чему относится отличное от объекта представление и что ведет себя при этом как через представление *различающее*, т.е. как представляющее»[327].

Но и независимо от влияния плохо понятого Рейнгольда, Карпов и по существу отрывается от Круга, скатываясь под гору философии к крайнему психологизму. «Трансцендентальный синтез», который Круг видит в «первичном факте сознания» и которым маскируется его психологизм, у Карпова открыто превращается в «наше Я с главными проявлениями его природы и с теми элементами, которые, вошедши в него из мира объективного, сделались неотъемлемым его достоянием. Посему первый момент познания есть сам человек, и первая наука в системе философии есть наука самопознания, или субъекта в сфере мыслимого»[328].

Так как, по определению самого Карпова, в мыслимом, в содержании сознания, в «объективной стороне» мы ничего не находим, «кроме реальности сознаваемого, которое постоянно и ближайшим образом свидетельствует человеку о бытии и свойствах природы»[329], то мы приходим к самому неприкрытому натуралистическому антропологизму, из которого можно сделать все скептические и релятивистические выводы, нужные для уничтожения философии как такой. Карпов перемудрил, потому что действительная его тенденция – обратная, он – против натурализма, который он связывает с пантеизмом[330]. Но, с другой стороны, он – против рационализма, против которого, как мы уже видели и как

---

[325] *Ibid.* S. 109–110.
[326] *Карпов В.Н.* Введение в философию. СПб., 1840. С. 58.
[327] *Reingold K.L.* Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständniss der Philosophie. B. I. 1790. S. 171 ff., 146.
[328] *Карпов В.Н.* Введение в философию. СПб., 1840. С. 123.
[329] *Там же.* С. 66.
[330] *Там же.* С. 71, 92, 97, 116.

нас с истинною философиею». Спиритуализм в такой же мере всегда психологистичен, как материализм – механистичен.

Карпов понимает философию как науку, рассматривающую «все бытие как одно гармоническое целое в сверхчувственном или мыслимом, сколько оно может быть развито из сознания и выражено в системе»[320]. Ее цель – найти закон гармонического бытия вселенной и указание в ней места, значения и отношения человека[321]. Определение философии покоится у Карпова на двух «основаниях», или, как сказали бы теперь, на двух предпосылках. Это (1) принцип самосознания, высказанный еще в древности, теперь пустивший глубоко корни и со времени Вольфа образовавшийся в «философское учение», известное под именем психологии или антропологии; и (2) принцип, требующий объединения всех наук в одно целое и, соответственно, исследования природы не в частных видах, а в целом едином бытии, что само по себе уже возвышает нас над обособленными областями опыта и вводит в область метафизического. Последняя не есть, понятно, физическое, но она и не *духовное*, ибо истинно духовное, соединяя в себе полноту совершенств и будучи потому абсолютным, безусловным, бесконечным и т.п., стоит выше условий человеческого бытия и деятельности, его «ни одна метафизика не вводила в область своих исследований» и до действительного его созерцания «ни один философ» не возносился. Так, сам человек, который не есть ни физическое, ни духовное, – результат взаимного ограничения обоих этих начал, отражающего в себе, однако, и то, и другое. Область метафизического, не будучи духом, вовсе, следовательно, непостижимым, и не будучи физическим, доступным чувству, есть особая сфера *сверхчувственного*, входящая в область человеческого бытия и деятельности со стороны двух названных начал. Аналогичное отношение существует в сфере познания со стороны субъекта и объекта, в познании человека всегда представлены оба, и, следовательно, между субъектом и объектом существует новый мир как условие их взаимной связи. Этот мир есть мир *мыслимого*, соединяющего познание с бытием, есть царство мысли, а не вещи в себе и не односторонние формальные проявления нашего Я. Мыслимое есть вторая характеристика метафизического. Метод, или форма изложения, в которой осуществляется философия, определяется ее предметом и потому должен быть характеризован как метод *систематический*. Под системою здесь нужно разуметь не внешний распорядок и распределение частей, а их внутреннюю

---

[320] *Карпов В.Н.* Введение в философию. СПб., 1840. С. 67. Ср. С. 32.
[321] *Там же*. С. 85, 101; ср. 45, 57, 79–80, 117, 127, 135.

мы еще увидим, наша духовная философия вообще[331]. Непонятным *логически* путем именно в рационализме ей чудится скептицизм. Исторически же такое умонаклонение понятно: *богословский* рационализм, связанный с деизмом, действительно, скептически разрушал догматику. Отсюда симпатии духовной философии как ко всякого рода алогизму, так и к эмпиризму – до поры до времени – пока не взметнулась грозною тенью борода Фейербаха. Скептические последствия в самой философии духовную мысль не страшили.

Героически разрубив узел проблемы веры и знания тем, что «дух» был отнесен в области для метафизики недоступные, Карпов уже не боялся никаких компрометирующих философских выводов, лишь бы они не противоречили истинам, «раскрытым в Св. Писании с совершенною ясностию». Относительность же человеческого бытия и познания, разумеется, св. Писанию нимало не противоречит, – и не только в том случае, когда ограничение исходит от Откровения, которое есть «голос отечества небесного, проводимый Церковию», но и тогда, когда оно исходит от уставов государственных, которые суть «призывания отечества земного, возвещаемые правительством». Чтобы человек предался «водительству Церкви и Отечества», ему нужна «истинная и здравая философия, которая бы беспристрастно исследовала человеческую природу» и прочее. Натурализм, к которому ведет рассуждение Карпова, исправляется им, однако, весьма ловко, в спиритуализм, с сохранением в то же время отмежеванности от рационалистического «формализма». Философы, признающие самопознание исходным пунктом, разъясняет он, берут иногда в основу своих исследований «науку мышления», но психическая деятельность не состоит в одном мышлении, и формы действия не могут быть определены, пока не будет определено само бытие, из сущности которого они развиваются. Чтобы избежать этого неудобства, обращаются к существу человека, поскольку оно является в сознании как нечто самостоятельное (Я = Я). Но так как само это существо есть существо чисто логическое, то ничего, кроме ряда логических заключений, из него вывести нельзя. «Если же с понятием своего Я мы соединяем значение бытия действительно реального и в представлении приписываем ему некоторые определенные свойства, то этим актом необходимо предполагаем уже предварительное исследование собственной природы путем опыта и наблюдения. <...> Психология должна начинать свое поприще исследованием человеческого бытия, а не деятельности»[332].

---

[331] Ниже будет также еще речь о более поздних работах Карпова, специально посвященных рационализму.

[332] *Карпов В.Н.* Введение в философию. СПб., 1840. С. 124.

Итак, с одной стороны, на место умозрения – опыт, а с другой стороны, на место деятельности – бытие. И далее, на место духа – сверхчувственное, а на место (имманентного) Абсолюта – сверхмундданный Бог, который не есть дело философии или метафизики. Общую характеристику своего понимания философии Карпов заимствует все же у Круга – *синтетизм*, – хотя считает, что у Тюрмера[333] (под названием Realidealismus) и у Круга мы находим лишь «слабые и не совсем верные черты его». Когда, после этого, Карпов, изобразив приподнятым слогом, как «все сложится в одну беспредельную космораму и, став в приличном отношении к целому, сольется в один аккорд, в одну священную песнь Всевышнему», называет это «трансцендентальным синтезом»[334], то это есть или наивное непонимание термина, или описка человека, заимствующего чужой термин, но приспособляющего свое заимствование к другим целям и для другой «пользы». В чем эти цели и польза вообще, было сказано в начале этого параграфа. В частности же Карпов специфицирует «пользу» философии, уже когда заявляет, что в германской философии «все превосходно и всеобще, кроме того, что имеет ближайшее отношение к частному, религиозно-политическому обществу Германии». Само это «частное» определяет и для нас пользу философии: «истинная[335] философия действует между внушениями религии и политики и, открыв существенные требования человеческой природы, соглашает их с законами веры и условиями отечественной жизни»[336].

В целом *Введение* Карпова имеет уже вид более свободного философствования и даже как будто независимого от «интересов» сфер, желавших властвовать над умами и культурою. «Политика» и «религия» – разве не могли быть *искренним* убеждением автора? Ответ нужно разделить: профессора Карпова – конечно, но философа – нет! Политика и религия как формы сознания могут быть объектами философского *познания*, но ни регулятивами, ни выводами, ни «приложениями» философии как реальные агенты они быть не могут, не должны. Философ – не правитель, не народный представитель и не проповедник. Такое чистое сознание философом себя как философа, за немногими исключениями, чуждо вообще русской философии в ее целом – она любит «руководить», «наставлять», «исправлять», «направлять», «обо-

---

[333] Thurmer (собств. Joseph Aloys della Torre) – австрийский философ начала века. На него указывает Круг сам.

[334] *Карпов В.Н.* Введение в философию. СПб., 1840. С. 132–133.

[335] Под «истинною философией» Карпов разумеет философию *христианскую. Она* должна согласить «требования человеческой природы с внушениями Церкви и Отечества». В мире же *языческом* философия должна была находиться в обратном отношении к обществу и религии. *Карпов В.Н.* Введение в философию. СПб., 1840. С. 114, прим. Таково было время, что Карпов не боялся вызвать симпатию к язычеству...

[336] *Там же*. С. 114.

сновывать», «оправдывать». Это сказывается с первых шагов ее развития, когда она в своей линованной еще тетрадке стала записывать свои первые фразы. Это сказывается и на всем протяжении ее развития, свидетельствуя о философском еще несовершеннолетии русской философии, ибо только подростки резонируют больше стариков и потому считают нравоучение философией и философию нравоучением. Особенно «духовная философия» – хотя тут она частью выходит даже за рамки национальной отличительности – видела всегда свое призвание, с одной стороны, в «поучении», не доходящем, однако, до владычества, и с другой стороны, в «приспособлении», доходящем до сервилизма. Карпов – только «на вид» – которым он обманул Белинского – свободнее, но *дух* у него тот же, что и у других представителей духовно-академической философии. Он оказался лишь способнее – и для нас это был большой шаг вперед – к усвоению европейских научных методов изложения на место отечественной «церковно-славянской» вязи и заимствованной иезуитской схоластики. Он научно строже Сидонского, систематичнее, и он умнее Надежина, Кедрова, Дроздова. Только дух его – один с ними. Философское единство этого духа в направлении теизма и спиритуализма – нормально и натурально, хотя определяется оно не всегда имманентно, а по предписанному заданию учреждения. Психологическое его сложение не так элементарно и последовательно. Православная духовная философия слишком поддавалась внефилософскому и – что для нее хуже – внедогматическому давлению. Чувство связанности – преобладающая психологическая черта этой философии. Отсюда – боязнь ясных очертаний, отчетливых форм и четких формул. Колебательное состояние становится традицией, создающей своеобразную преемственность в усвоении и передаче неопределенных «сказаний», – все равно как в нашей «свободной» публицистике сложилась своя традиция «иносказания». Удачный маневр между подводным камнем цензуры и нависающей прибрежной скалою свободного суждения иностранной книжки по философии, при отсутствии надежного руководительства разработанной и церковью принятой православной – не инославной – догматики, возводится если не в канон, то в особый «духовный» жаргон. От этого, в конце концов и говоря строго, у нас не было православной философской школы, а есть только свой стиль – плохой стиль, но стиль, и свой, – духовно-академического философствования: при всем добросовестном, почти физическом, можно сказать воловьем, трудолюбии, стиль ленивой, туго дающейся мысли, сопровождающейся какою-то недоговоренностью, каким-то «себе на уме», которое как будто ждет доверия к своей глубине и тонкости, но не внушает, однако, его – нет его, и откуда ему взяться, из чего зародиться, на что опереться?..

IX

Итак, некоторый общий тон был задан Петербургской академией, и его, в общем, держалась вся духовно-академическая философия. Единство тона, отчасти по крайней мере, обусловливалось генетическим единством нового периода в истории духовных академий. Кутневич, профессор Московской академии, учитель Голубинского[337], и Скворцов, профессор Киевской академии, учитель Карпова, Авсенева, Михневича, Новицкого, Гогоцкого – оба были воспитанниками Петербургской академии. И в этот, и в более поздние периоды можно встретить среди духовных философов людей, убежденно и искренне, не за страх только смотревших на философию как на средство христианского воспитания; были другие, уходившие из-под давления на их совесть в «беспристрастное» и бесстрастное изучение истории философии; были, наконец, и такие, которые бежали при первой возможности из академий на более все-таки свободные кафедры университетов[338]. Впечатления от целого это не меняет.

Искреннею теистическою убежденностью, насколько можно судить, отличался *Феодор Александрович Голубинский* (1797–1854). К сожалению, суждение о нем может быть скорее суждением впечатления, чем результатом изучения. Кроме незначительной и неоконченной статьи, он ничего не напечатал. Выпущенные его почитателями значительно спустя после его смерти записи его лекций, сделанные его слушателями, суть записи слушателей, отличаются всеми соответствующими качествами и источником для изучения философии учителя, разумеется, служить не могут. Общее впечатление, которое они дают о нем, есть впечатление ума настойчивого и углубленного, исторически хорошо подготовленного, в особеннос-

---

[337] Из Московской академии – архимандрит Гавриил и непосредственный ученик Ф.А. Голубинского – В.Д. Кудрявцев-Платонов: непосредственным учеником Голубинского были также его адъюнкты *Д.Г. Левицкий* (с 1844 г. бакалавр, с 1854 г. экстраординарный профессор, ум. в 1856 г.), автор труда: *Премудрость и благодать Божия в судьбах мира и человека* (М., 1857), который рассматривается как «продолжение» Письма Голубинского *О конечных причинах* // Прибавления к Творениям св. Отцов. Ч. V. 1847; перепечатано в 3-м изд. (М., 1885) названного труда; а также *И.М. Богословский-Платонов* (бакалавр с 1844 г., в 1850 г. выбыл из академии, ум. в 1870), автор сочинения: *Арабы и их философия* (Москвитянин. 1850. Ч. III). – Заглавие статьи Голубинского: *Содержание и история учения о конечных причинах или целях*; напечатанное содержит только исторический материал; цель статьи – опровергнуть мысль о возможности чисто механического объяснения жизни, – мысль, развитую в статье: *Литтре Э.* О важности и успехах физиологии // Современник. 1847. № 2.

[338] Впрочем, большую роль играло и сравнительно лучшее материальное обеспечение профессоров университета.

ти в творениях отцов церкви и классиков философии, а потому добросовестного в изложении, твердо уверенного в истине христианства и потому чуждого как сервилизма мысли, так и натянутых «согласований» или заигрываний со светскою наукою. Все у него твердо и прочно; сторонних вопросов нет; и если преобладающая задача духовно-академической философии – апологетическая, то свою задачу Голубинский понимает как задачу честной, бескомпромиссно верующей догматики. Что касается его философского направления, то я решаюсь вопреки высказывавшимся суждениям утверждать, что Голубинский в своем преподавании прежде всего *вольфианец*. И опять производит впечатление, что он привержен вольфианскому рационализму не в силу простой преданности академической традиции и консерватизма, а в силу непорочного убеждения. Он прекрасно знаком с тонкими подчас оттенками между столь забытыми теперь оруженосцами славного марбургского философа. Не менее хорошо знаком он с критикою Канта, с обманчивым алогизмом Якоби, с пропитанными потом наукословиями Фихте, с парениями Шеллинга, но он твердо знает преимущества предметного рационализма Вольфа, и он убежденно и вполне оригинально отстаивает философию по его идее, хотя и рассматривает ее под исключительным углом богословского зрения.

Больше всего и яснее всего это сказывается в его учении о категориях[339]. Лишь в *Лекциях по Умозрительной Психологии*[340] Голубинский как будто больше поддается – что вполне естественно, если иметь в виду развитие самой философии его времени, – новым веяниям и более независим от вольфовской психологии. Наибольшую симпатию он обнаруживает к Якоби – что покажется противоречием лишь тому, кто не свободен от традиционных схем немецкой истории философии, – затем к Платону, которого обильно цитирует, к некоторым отцам церкви и к позабытому уже Нуаре (1646–1719) – что, пожалуй, более неожиданно и что придает ему несколько мистический оттенок, прекрасно, однако, вяжущийся – и вообще, и у Голубинского – с рационализмом. Под умозрительной психологией Голубинский разумеет ту часть метафизики, которая исследует сходство, отношение и связь человеческого духа с Абсолютным Существом, возводя к идее о Беско-

---

[339] Лекции философии профессора Московской Духовной Академии *Ф.А. Голубинского*. Из Чтений в Обществе любителей духовного просвещения. Вып. III. *Онтология*. М., 1884.

[340] Лекции по Умозрительной психологии профессора Московской Духовной Академии *Ф.А. Голубинского* (Записаны со слов его студентом – Назаревским и другими). М., 1871. В издании Чтений в Обществе любителей духовного просвещения (с незначительными дополнениями). М., 1898.

нечном «наблюдения внутреннего чувства или акты нашего сознания». Неизвестно, насколько точно студенческая запись воспроизводит мысль профессора, но это отожествление «сознания» и «внутреннего чувства» уже дает право характеризовать его как психологиста. С другой стороны, однако, и метафизический спиритуализм (типа Лейбница) впадает иногда в ту же ошибку, и потому важнее подчеркнуть, что независимо от этого отожествления Голубинский излагает умозрительную психологию по идее не психологизма, а онтологизма. Его психология может быть прямо названа теистической *онтологией души*. Правильнее ее сопоставлять не с психологическим спиритуализмом, а с чисто метафизическим – лейбницевским, противопоставляя, например, пантеистической онтологии души у Спинозы. Симпатии к Якоби, оказывается, не мешают Голубинскому, а Платон и отцы церкви, конечно, на его стороне – впрочем, и самого Якоби он, кажется, относит к философам, восстанавливавшим платонизм. Наиболее оригинальною у Голубинского мне представляется его попытка сопоставления человеческой души с Абсолютным сущим путем разбора свойств последнего и анализа того, какие из этих свойств могут быть сообщимы конечному духу, или, что то же, какие из них допускают *степени*. Необходимое существование («невозможность небытия»), существование *от себя* (независимое), полнота бытия и совершенств, неизмеримость и вездеприсутствие, отрешение от ограничений времени – эти качества конечному существу не могут быть свойственны. Но существование и самодеятельность, во-первых, и духовные совершенства, хотя бы в начатках и ограниченных степенях, во-вторых, могут и должны быть уделены существу конечному. Далее у Голубинского следует изложение учения о душе применительно к онтологическим категориям. Он признает, хотя и ограниченную, субстанциальность души, связь души и тела понимает, в согласии с «здравою философией», как причинное соотношение, в учении о силах души ближе всего подходит к Платону, происхождение души вообще понимает как творение «из ничего», в вопросе же, наконец, о происхождении души в каждом отдельном человеке он более склоняется к традукционизму, чем креацианизму, хотя и первым удовлетворяется не вполне. Таким образом, если не решения, то постановки вопроса, в общем, у него соответствуют католической схоластике.

Учение Якоби об источниках познания ложится в основу и общего понимания философии. Благодаря Якоби удалось составить формулу, как бы примирявшую в себе платонизм с Кантом, а также с идеализмом Фихте – Шеллинга и даже с Гегелем, – может быть, потому, что эта формула существенно правильно передавала действи-

тельное отношение познавательных сил в сознании. Она широко была воспринята нашей духовной философией, хотя отнюдь принципиально не связана ни с теизмом, ни со спиритуализмом. Философия, по Голубинскому, имеет своим предметом силы, законы и основания природы и духа человеческого, равно как и свойства Виновника их, Высочайшего Существа. Соответственно, как система познания, философия опирается на опыт внешний и внутренний, с одной стороны, и на идеи ума, которые направляются на порядок и красоту целого, но также на предполагаемые невидимые силы, скрытые под видимою оболочкою чувственных явлений. Функция интеллекта (рассудка) при этом остается исключительно формальной, его дело – вносить единство в разнообразие, распределяя последнее по родам и видам. Однако это все – лишь естественные источники познания. Над ними – главный и первый источник, Откровение Единого, Истинного и Премудрого, которое, в свою очередь, есть откровение естественное, посредственное и непосредственное, само Слово Божие. Если понимание «естественного» познания, как откровения, вносит известный мистицизм в философию, то, очевидно, «Слово Божье» есть для философии источник принципиально гетерогенный, делу посторонний. Голубинский это выражает, запрещая философии выходить за пределы непосредственного откровения. Но так как сверхъестественное откровение для него несомненнейший источник несомненнейшего познания, то, разумеется, с точки зрения принципиально философской Голубинский должен быть квалифицирован как скептик.

Скептицизм духовной философии был, понятно, односторонен, и потому защита прав философии, как такой, необходимо носила двусмысленный характер. Отсюда колебания, оговорки, неизбежные «с одной стороны» и «с другой стороны». Ближайшим образом этот скептицизм определяется своим прямым направлением на рационализм. Его специфическое определение есть: антирационализм. Отсюда несколько, как может показаться, внезапные симпатии к «опыту». Их источники, однако, легко понять, если иметь в виду, что присущий истинно-религиозному сознанию мистицизм не мог служить убежищем для антирационалиста, потому что мистицизм необходимо допускает такую свободу религиозного переживания и выражения, которую церковно-организованное исповедание и более пытливое, чем восточное православие, выносить не могло бы или не должно бы. Требовалась какая-то особая «здравая философия», на задачи которой забрасывались какие-то невразумительные намеки и осуществление которой историк философии едва ли бы сумел разыскать в своих архивах, хотя к имени ее у нас взывали прилежно. Изобретение Якоби было бесценною находкою. «Вера», которая есть не

что иное, как «разум», с полным сохранением трансцендентности их объекта, – что могло быть лучше? Того ясного факта, что «разум» в неискаженном рационализме издревле не смешивался с рассудком и сам становился источником мистического энтузиазма, не умели разглядеть – по причине коренной и неискоренимой путаницы, в которой вязла духовная философия. Рационализм деистический, исторически иногда соединявшийся с рационализмом философским, но существенно с ним не связанный, отпугивал от себя, как крест – Мефистофеля, робкую и прислужливую духовно-академическую философию нашу[341]. Не вникая в суть дела, она шарахалась в сторону от философского рационализма, за которым всегда ей чудились деизм или натурализм, или открытый даже атеизм. Скептицизм, как антирационализм, был даже не убежищем, а смятенным бегством. Куда, однако? В какое убежище? Теизм и супранатурализм были уже чем-то вроде положительного утверждения, но крайне неопределенного. Якоби только приоткрывал это убежище, – внутри его царили потемки. Где в *нем* приютиться? Как бы не оказаться у ступеней кафедры протестантского проповедника или не склонить колени перед оконцем католической исповедальни...

Для дальнейших утверждений оставался свободный выход. Мы видели колебания Сидонского и его простодушную апелляцию к внутреннему опыту. Карпов, уже проникавшийся Платоном и уже христианизировавший его, смутно бродил между эпигонами Канта и тем же внутренним опытом. Голубинский выбрал философски и историко-философски, пожалуй, наиболее благородный путь восстановления философского догматизма, помятого критикою Канта, но ободренного изворотом Якоби и своей восстанавливавшейся платонической генеалогией. Другие выбирали иные пути. Значительное обогащение в наши философские построения внесла в этом смысле Киевская духовная академия, оживившаяся после преобразования 1819 года. До начала 30-х годов философское преподавание оставалось здесь на латинском языке и в обязательном вольфианском духе. По почину архимандрита Иннокентия, ректора академии, с 1831 года вводится преподавание на русском языке; обязательный (по предписанию Комиссии духовных училищ 1826 г.) и для слушателей, и для профессоров Винклер мало-помалу оттесняется, профессора составляют собственные курсы. Как и в других академиях, они если не ставят своих оригинальных вопросов, то все же ищут более или менее самостоятельных ответов на кардинальный вопрос теистической

---

[341] Ср. небезызвестные нашим духовным философам того времени книги: *Stäudlin C.Fr.* Geschichte des Rationalismus und Supernaturalismus vornehmlich in Beziehung auf das Christenthum. Göttingen, 1826; *Ibid*. Geschichte und Geist des Skepticismus vorzüglich in Rücksicht Moral und Religion. B. I–II. Lpz., 1794.

философии об отношении веры и разумного знания. С 1819 года (и по 1849) профессором философии в Киевской академии состоял воспитанник Петербургской академии протоиерей *Иоанн Скворцов*, философ малоодаренный и преподаватель, в содержание философских изысканий, видимо, не весьма любивший углубляться. Кроме официально одобренных вольфианцев, он рекомендовал студентам Круга, и, как мы видели, для Карпова, его ученика, это оказалось не без пользы. Круг был кантианцем весьма покладистым, да кроме того профессора сами умели соединять и плохо соединимое. Скворцов, одним выбором Круга уже ставивший себя между Кантом и теизмом, пошел по линии наиболее упрощенного действия. Он – «антирационалист» – невзирая на вольфианские дрожжи – и, по-видимому, больше верил Эшенмайеру, чем Якоби.

Скворцову принадлежит статья *О философии Плотина*[342] – схематическое изложение с резко отрицательным отношением. Статья приписывается Скворцову в *Биографическом Словаре* Иконникова. Она не подписана, но датирована: «Киев». В августовской книжке журнала за тот же год помещена статья, так же датированная и, нужно думать, также принадлежащая Скворцову[343], – *О философии Эшенмайера*, содержащая в общем сочувственное, но до пустоты схематическое изложение взглядов этого философа. Ему же принадлежит статья *Критическое обозрение учения древних об истинном благе человека*[344]. Первою печатною работою Скворцова Ив. Малышевский[345] называет его курсовое сочинение 1817 года *О составе человека*, написанное, по словам Малышевского, в духе тогдашней антропологии и рассматривающее «человека-христианина в цельности его жизни естественной, телесно-душевной и благодатно-духовной». По поводу источников философии Скворцова Малышевский здесь же сообщает, что Скворцов «особенно уважал Лейбница, Канта, также Шеллинга, Фихте и Гегель не нравились ему»[346], а по поводу общего его направления, что «в воззрении его философские идеи стремились гармонироваться с началами откровения и сближаться с выводами наук естественных, с которыми, особенно науками физико-математическими, он был очень знаком»[347]. В лице Скворцова, таким образом, мы получаем один из первых образцов той безвкусной смеси текстов св.

---

[342] *Скворцов И.М.* О философии Плотина // ЖМНП. 1835. Ч. VIII. № 10–12. С. 1–17.
[343] *Скворцов И.М.* О философии Эшенмайера // ЖМНП. 1835. № 8. С. 213–232.
[344] См.: ЖМНП. 1848. Ч. LVII. № 3. С. 252–284. См. также: *Ященко А.С.* Русская библиография по истории древней философии. Юрьев, 1915. С. 32.
[345] *Малышевский И.И.* Ив.М. Скворцов, кафедральный протоиерей Киево-Софийского Собора // Труды Киевской Духовной Академии. 1863. Август. С. 438–439.
[346] *Там же*. С. 454.
[347] *Там же*. С. 453.

Писания и цитат из популярных естественнонаучных книжек, которая, в целях «гармонирования», до последнего времени пестрила произведения духовноакадемических писателей.

Скворцову удалось открыть способ обращения с философией, удовлетворявший идеальным требованиям духовно-академических программ. Он сделался образцом и авторитетом, которому предоставлено было только следовать и подражать. Может быть, самая тонкая вещь в нем – его уменье «философствовать» *без содержания*, ограничиваясь лишь формально-логическими сопоставлениями философских формул и положений. Еще яснее, чем в его статьях, печатавшихся в ЖМНП, эта манера проявляется в его незаконченной предсмертной статье-исповеди. И еще лучше она передана в изложении философских взглядов Скворцова, сделанном его учеником Д. Поспеловым[348].

Д. Поспелов констатирует, что последний, предсмертный взгляд его учителя на философию не был благосклонен к последней, напротив, «был исполнен недоверия, сомнения...». Автор спешит отвергнуть возможное предположение, и совершенно естественное, что это – только разочарование старости философа, он категорически утверждает, что разочарования не было никакого «потому именно, что и в прежних его воззрениях на эту науку, насколько они нам известны, не было никаких следов очарования ею». Скворцов не был поклонником ни одной философской системы, «его в высшей степени строгий, математически точный, трезвый и последовательный ум не позволял себе ни на минуту увлечься каким-либо выспренним парением гениальной мысли, <...> если она в основаниях и выводах своих не согласовалась с истиною слова Божия и здравого разума, и любил одну только чистую, простую истину»[349]. – Едва ли можно найти другой пример такого уничтожающего, уничижающего, унижающего отношения ученика к учителю! Зато сколько угодно в наших духовных академиях можно найти таких же примеров и учеников и учителей, выдающих уровень и тонкость ума духовно-академической философии.

Из философских учений, продолжает Д. Поспелов, «заметно сильное впечатление» на Скворцова произвели учения картезианской и особенно лейбнице-вольфианской философии. «Но это более или менее полное успокоение его на скрижалях лейбнице-вольфианской философии во всяком разе продолжалось очень недолго и по всей вероятности было неглубоко. Проникший, наконец, и в пределы

---

[348] Последнее сочинение протоиерея *Иоанна Михайловича Скворцова* // Труды Киевской Духовной Академии. 1863. Август. С. 512–524. *Поспелов Д.В.* Два слова по поводу этого сочинения // *Там же*. С. 500–511.

[349] *Поспелов Д.В.* Указ. соч. С. 502–503.

наших духовных школ холодный свет критической философии скоро заставил его воспрянуть от этого догматического сна...»[350]. Однако и к критической философии, как и ко всякой другой, Скворцов относился «критически».

Эту свою характеристику Д. Поспелов оправдывает, далее, изложением учения Скворцова. Мыслящий дух человеческий не есть существо безусловное, его мышление не есть абсолютное и творческое. Истина есть *данное*, нами воспринимаемое и познаваемое. Первоначальное отношение духа к истине есть отношение восприятия, чувства. «Непосредственное чувство истины есть *вера* в обширном смысле»[351]. Тут – первая форма познания, основа всего умственного развития. Следующая ступень – стремление *уразуметь* непосредственное содержание веры, возвести веру на степень *знания*. Из этого стремления возникает наука и философия. Это знание не есть отрицание всего первоначально данного в сознании. «Философ, отвергающий всякую веру, и сам не заслуживает веры. Итак, философия должна основываться окончательно на вере, на признании некоторых положительных в самой разумной природе нашей положенных Богом истин, на *непосредственном*, так сказать, общем всем людям *разуме*...»[352].

Первая обязанность философии – путем анализа разумной природы нашего духа открыть в ней первоначальные основные элементы истины и, очистив их от посторонней примеси, изложить в ясных и точных понятиях. Совокупность этих истин составила бы то, что называется philosophia prima. Но философствующий ум человека не может довольствоваться этими первоначальными истинами, «он стремится к полному и всестороннему познанию целости всех вещей – к полной, совершеннейшей истине»[353]. Это – philosophia secunda. – Под силу ли это человеческому уму, «создаст ли [он] одними усилиями своего гения такую систему знания, которая удовлетворяла [бы] врожденному нам стремлению к истине? Вот вопрос, на который профессор философии не решался отвечать положительно, или, лучше сказать, отвечал отрицательно»[354]. Но это стремление *должно* быть удовлетворено, душе должен быть дан покой и мир; – «и этот мир и дается ей, но не силою ума человеческого, а силою Духа Божия, и не в философии, а во Христе Иисусе, Источнике всякой истинной Мудрости и разума. <...> Истинная философия, как говорили и отцы церкви, есть путеводительница ко Христу, и Христос

---

[350] *Там же*. С. 504.
[351] *Там же*. С. 508.
[352] *Там же*. С. 509.
[353] *Там же*. С. 510.
[354] *Там же*. С. 510.

есть и Путь, и Истина, и Живот наш. В этом-то посредничестве философии между естественным разумом и христианством и состоит ее истинное значение и достоинство»[355].

Изложение Д. Поспелова, в общем, заслуживает доверия, так как согласуется с тем, что нам известно из печатных работ Скворцова, – все они проникнуты тем же скептическим разочарованием, которому не предшествовало искреннего очарования. С теоретической точки зрения может представить несомненный интерес вопрос о том, как связать философский скептицизм, порождаемый богословскою догматикою, с догматизмом вольфианства? Однако ответ на этот вопрос тотчас разочаровывает наше любопытство, лишь только мы подойдем к нему со стороны истории философии. Этот скептицизм просто включается в то пестрое и занимательное разнообразие восприятия, пониманий и интерпретаций кантовской философии, которое, как песком, засыпает пространства, отделяющие друг от друга вершины самого Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, пока этот песок, в свою очередь, не покрылся разноцветным гравием фихтеанцев, шеллингианцев, гегельянцев. Скворцов интимнее всего себя чувствует с теми стихиями Канта, которые несут с собою именно скептицизм. Догматическая часть самого Канта, его утверждение творческой способности рассудка, просто, без труда, колебания и сожаления, обходится Скворцовым. Зато кантовское убеждение в импотенции *разума* весьма приветствуется. В недоконченном предсмертном сочинении Скворцов пишет: «Разум философский хочет быть творцом, и творение его едва ли не есть творение из *ничего*, то есть из одной возможности вывод всего существующего». Это – прямо против вольфианства. И в то же время Скворцов делает вид, что берет у Канта «непоколебимое» основание философии, – к декартовскому «самосознающий дух наш существует» он добавляет «с Кантом»: «существует нечто от вечности». Но как раз в таком положении на один гран Канта приходится, по крайней мере, ведро Вольфа, потому что здесь та же «возможность», из которой нельзя вывести и зерна «существующего». Скворцов, таким образом, может быть признан «критицистом» лишь cum grano cantus.

В *Критическом обозрении Кантовой Религии в пределах одного разума*[356] Скворцов яснее показывает, что признается им у Канта и что отвергается. Три важные истины, по его суждению, открыл Кант в философии: 1) что разум наш недостаточен в познании вещей сверхчувственных, 2) что начала нравственности, основанные на понятиях

---

[355] *Там же*. С. 511.

[356] *Скворцов И.М.* Критическое обозрение Кантовой Религии в пределах одного разума // ЖМНП. 1838. Ч. XVII. № 1. С. 44–99.

удовольствия и неудовольствия, не нравственны и 3) что человек по природе поврежден или развращен. Приняв эти три отрицания Канта, автор воздвигает еще два – уже против самого Канта: против *деизма* Кантовой религии, отдаляющей Бога от человека и человека от Бога, и против *натурализма*, не допускающего ничего сверхъестественного и поклоняющегося одному практическому разуму. «Злонамеренным противником христианства», однако, сей натуралист не был. Он хотел согласить учение Откровения с учением своей философии, но опыт показал, что такой взгляд на религию ненадежен, ибо всякая философская система есть изобретение человеческое, всегда неполное и несовершенное. «К большей славе Откровения усматривается, что все лучшее в Кантовой религии заимствовано из Евангелия, а все худшее принадлежит собственно Кантовой философии»[357]. С этим *собственно* нужно согласиться, и это – более остроумно, чем полагал, вероятно, сам автор, ибо его аргументация против кантовского учения о роли разума в деле веры не столь остроумна и далеко не стоит на философской высоте того «худшего», что принадлежит Канту. Конспектируя трактат Канта, названный в заглавии статьи, автор время от времени прерывает свое занятие замечаниями, в которых философского содержания немного и тенденция которых наивно проста: мнимое совершенство разумного познания и полнота сверхразумного Откровения. Разум не в силах изъяснить того, что сверхразумно, и тут, кроме Откровения, обращаться не к чему – это тавтологически ясно. В самом же Откровении Скворцов проблемы уже не видел и видеть не смел. Его восклицания и вопрошания, направленные против слов и выражений Канта, никакой философской идеей не одушевлены.

В изданном в 1869 году по случаю 50-летнего юбилея академии *Сборнике из Лекций бывших профессоров Киевской Духовной Академии* помещены *Записки ко нравственной философии* протоиерея Иоанна Скворцова, отличающиеся совершенно притупляющим здравомыслием. У нас и это называют «философией»... Но тогда нужно вычеркнуть из философии имена Платона, Спинозы, Гегеля и подобные, а повести ее от Экклезиаста и Соломона премудрого, через семь греческих мудрецов и Цицерона, до Смайльса и нашего отечественного духовного учения о нравственности – с тем, однако, чтобы вынести социологическое обобщение о катастрофическом регрессе в истории философской мысли. – С 1850 г. Скворцов преподавал в университете, по выражению его слушателей, «божественную логику».

---

[353] *Там же*. С. 46.

В общем, Скворцов, пожалуй, самый консервативный из духовно-академических философов, сознавших необходимость сдвинуться с мертвой точки вольфианской философии и в то же время хотевших сохранить уже установившуюся традицию, которая, надо думать, и разумелась под загадочным именем фигурирующей почти у всех официальных философов «здравой философии».

> Приведу следующее, мне кажется, авторитетное заявление в подтверждение своей мысли, что, с одной стороны, в духовных академиях старались не нарушать связи с вольфианством и что, с другой стороны, может быть, под энигматическою «здравою философией» разумели именно привычное вольфианство. «Усвоив простые элементы здравой философии, определившиеся в прежнем догматико-логическом направлении, наука наша обнаруживает стремление к более свободному и самостоятельному философствованию, опирающемуся на более глубоком и многостороннем знакомстве с миром философской мысли»[358]. Так характеризовал профессор Малышевский развитие философии в Киевской духовной академии, но, очевидно, это – характеристика общая, тем более, что большинство духовных философов в рассматриваемую эпоху дано было именно этой академией. На вольфианскую философию в духовных академиях смотрели как на *здравую*, 1) потому что уже было налажено согласование ее с догматикою, а 2) потому что к ней *привыкли* – привычное же, как известно, по логике здравого смысла, и есть здоровое. Отвергать «привычное» значит, по этой же логике, вырывать почву из-под всяческой истины. В обобщающем определении можно было бы сказать: краеугольным камнем *здравой философии* является положение, что есть истины, которых нельзя отвергать, иначе разрушится всякое знание и всяческая добродетель. Получается та самая *здравая философия*, которую Гегель высмеивал в лице Круга. Понятно, почему Круг пришелся по вкусу духовным академиям, понятно, почему и всякое другое стерилизованное кантианство могло претендовать на место традиционного вольфианства.

Иначе отнесся к проблемам, заключенным в теизме, другой профессор Киевской академии, ее же воспитанник, *Петр Семенович Авсенев*, впоследствии архимандрит Феофан (род. 1810, преподавал философию с 1836 по 1850, а затем настоятель посольской церкви в Риме, ум. 1852). Неопределенность Якоби могла его так же мало удовлетворить, как и Голубинского. Но в то время как последний укреплялся на твердынях онтологизма, Авсенев ринулся в психоло-

---

[358] *Малышевский И.И.* Историческая записка о состоянии академии в минувшее пятидесятилетие. Речь на торжественном акте Киевской Духовной Академии в 1859 г. С. 104.

гический водоворот «сверхчувственного», с искренним, видимо, сознанием и риска, и упоения риском. Но энтузиастическому профессору скоро было указано русло более гладкое и менее глубокое.

См.: Из *Записок по психологии* Архимандрита Феофана Авсенева в вышецитированном *Сборнике*. – С какою-то беззастенчивою наивностью редакция *Сборника*[359], перед тем поведавшая историю злоключений Авсенева в его поисках, сообщает, что в ее распоряжении «находится еще несколько статей, довольно значительных (например, «о бесновании, магии и волшебстве», о языческих оракулах, символика природы и прочее), помещение коих в настоящем Сборнике признано, однако ж, неудобным...». Так как по некоторым неведомым причинам[360] в этом издании выпущены и другие статьи автора, то его вообще нужно признать *фальсифицированным* источником для изучения воззрений Авсенева. К тому же некоторая часть *Записок* напечатана по студенческой записи, хотя просмотренной и одобренной к классному употреблению, но, разумеется, не имеющей значения аутентичности. Обо всем этом приходится только сожалеть, потому что сама личность Авсенева привлекает к себе внимание. Его репутация как философа ставилась высоко: «Его имя, – сообщает автор некролога, посвященного Авсеневу, – долгое время во всех учебных округах духовного ведомства, после имени Ф.А. Голубинского, было синонимом философа»[361].

Авсенев, мыслитель ума живого, может быть даже экзальтированного, но неподдельного религиозного чувства и искренних убеждений, не боялся, очевидно, того, что казалось страшным официальному надзору за верою. Авсенева тянуло к себе «сверхъестественное» в его ближайшем соприкосновении с жизнью человека во всех исключительных проявлениях нашей психики, как сомнамбулизм, ясновидение, лунатизм и всякого рода обнаружения «бессознательной» сферы души, – того, что Шуберт удачно назвал ее *ночною стороною*, Nachtseite. Психологи Шеллинговой школы, как Карус, Бурдах, Шуберт, и в особенности последний, обнаруживали живой и повышенный интерес к этим сумеречным состояниям души с их экстравагантными и фантастическими проявлениями. Естественно, что Авсенев нашел для себя в Шуберте излюбленного руководителя. Одно это должно было уже навлечь подозрение на Авсенева. Как истый шеллингианец Шуберт, а за ним и Авсенев, чувствует влечение к установлению таких параллелизмов двух порядков жизни, и в особенности в области указан-

---

[359] «Д. П.» – профессор Д.В. Поспелов.

[360] Из Записок по психологии Архимандрита Феофана Авсенева // Сборник из Лекций бывших профессоров Киевской Духовной Академии. Киев, 1869. С. 27 прим. *Д.П.*

[361] Архимандрит Феофан Авсенев. Некролог // ЖМНП. 1853. Ч. LXXVII. № 3. С. 102.

ных явлений, которые, несмотря на всю фантастичность, слишком сближают физическое и духовное, а равно земное и небесное и кажутся потому слишком эмпирическими. Ничего не говорящим, но привычным для христианской философии размышлениям о субстанциальности души, об отражении в ней божественного образа, о духовной испорченности ее и прочем, и прочем, всем таким размышлениям простое углубление в «ночную сторону» души, если оно не предваряется предохранительной прививкою какой-нибудь благонадежной гипотезы, грозит и в самом деле нарушением покоя и безмятежности. В наше время мы хорошо уже знаем, что подобного рода психологические экскурсы, сбивающие с толку недоучек, проливают иногда мягкий и теплый свет для людей подлинно религиозного вдохновения на их собственное сознание, а для науки могут служить источником поразительных открытий и разоблачений тайн человеческой души.

Но профессор – бытие относительное и неустойчивое, а начальство и по научным вопросам всегда имеет собственное мнение, разительною приметою которого служит неизменная устойчивость. И вот, когда Авсенев начал свое преподавание в духе Шубертова шеллингианизма, он тотчас испытал соответствующее воздействие «со стороны лиц, внимательно и сочувственно следивших за ходом и направлением философской мысли в академии». Профессор придал своим лекциям «более благоприятный вид», но «все-таки продолжал возбуждать разного рода сомнения и недоумения». Курс был подвергнут еще раз новой переработке.

Эти случаи давления на научную совесть профессора оставляют тем более тягостное впечатление, что они касаются именно науки и только науки. Религиозная и богословская благонадежность Авсенева была вне подозрений, как и его покорность следовать указаниям начальства. Да только это и давало возможность оставаться все-таки на кафедре. По-видимому, Авсеневу пришлось подвергнуться давлению, во-первых, со стороны ректора, впоследствии знаменитого проповедника архиепископа херсонского Иннокентия (Иван Борисов), и, во-вторых, киевского митрополита Филарета (Амфитеатрова). Сравни цитированный *Сборник* и читанную на акте в день празднования 50-летнего юбилея академии *Речь* профессора Малышевского, где говорится: «Но и самих философов наших архипастырь-молитвенник поучал пленять разум в послушании веры, сдерживал их смелые парения, более доверяя философии Скворцова, чем Феофана», и в примечаниях к *Сборнику*: «Известно, что экзамены по философии, производимые митрополитом Филаретом, иногда дорого обходились Феофану. <...> Он только кротко покорялся своей судьбе, искренно уважая

чистоту побуждений, вследствие которых нападали на его философию»[362].

Об Иннокентии уместно сказать несколько слов. Воспитанник Киевской академии (магистр I курса академии), замечательный проповедник, он был также выдающимся профессором и ректором академии(1830–1840). В его ректорство академия стала на ноги; его роль аналогична в этом отношении роли митрополита Платона (Левшина) для Московской академии. Его лекции по основному богословию[363], или, как он сам называл, «религиозистике», проникнуты серьезным философским тоном и обнаруживают его весьма широкое и понимающее знакомство с философией, включая и современные ему учения[364]. Это не мешало, однако, ему в своих лекциях составлять звукосочетания, смысл которых трудноуловим. Например, для чего Бог не назвал животных сам, задается он вопросом, а препоручил Адаму? – «Без сомнения для того, чтобы доставить Адаму случай к упражнению своего ума. <...> Из наречения имен животных, сделанного Адамом, видно: а) что Адам имел большую силу ума; ибо маломыслящему Бог не сделал бы столь высокого поручения. <...> Многие языки еще и теперь недостаточны к названию всех животных; мы, например, часто пользуемся в сем случае именами греческими. Отсюда вытекает то, что ум первого человека имел очень хорошие сведения о царстве животном»[365]. И т.п. Как совмещались с этим у него отличные суждения о Канте, Фихте, Шеллинге, Беме и т.д.? Что же оставалось у слушателей, обладавших научными и философскими интересами? И все-таки в то же время, как сообщают историки академии, в 30-х и 40-х годах в ней особенно процветала философия. Это подтверждается и фактами: Новицкий (магистр V курса, 1827–1831 г.), Михневич (магистр VI курса, 1829–1833), Гогоцкий (магистр VIII курса, 1833–1837), позже Юркевич (магистр XV курса, 1847–1851). Авсенев (магистр одного выпуска с Михневичем) начал преподавать только с 1836 года, Карпов и Новицкий раньше, так что собственно лишь Гогоцкий был учеником Авсенева. Приписать это возбуждение интереса к философии одному Скворцову невозможно[366], как по его направлению, так и по его недаровитости.

---

[362] Цит. по: Сборник из Лекций бывших профессоров Киевской Духовной Академии. Киев, 1869. С. 26–27, 68, 71–73; *Малышевский И.И.* Историческая записка о состоянии академии в минувшее пятидесятилетие. Речь на торжественном акте Киевской Духовной Академии в 1859 г. С. 118–119.

[363] См. тот же *Сборник* и *Венок* М. Погодина. С. 26.

[364] Любопытно отметить его ссылки на Шада. С. 5, 298.

[365] Цит. по: Сборник из Лекций бывших профессоров Киевской Духовной Академии. Киев, 1869. С. 103–104.

[366] Лишь Карпов (магистр II курса, 1821–1825) – его непосредственный ученик; сам Иннокентий (магистр I курса, 1819–1823) также ученик Скворцова, но, по-видимо-

Несомненно, этим академия была обязана, может быть, в большей степени Иннокентию, интерес которого к современной философии совпадал с настроениями времени. Есть, например, даже указание, что Карпов и Михневич читали в академии эмпирическую психологию по методу, предначертанному Иннокентием[367]. Отразившиеся на нем философские учения ждут своего исследователя. Можно найти сходство между разделением способностей у Эшенмайера и Иннокентия[368], но это – слишком общее место, позволяющее делать и другие сопоставления. – Одно время самого Иннокентия хотели заподозрить в «вольномыслии», в склонности к так называемому тогда неологизму (религиозному рационализму), хотя в этом инциденте, кажется, больше личного, чем принципиального[369]. Против неологизма им написана статья, приводимая архимандритом Гавриилом[370].

В таком виде, в каком дошли до нас *Записки* Авсенева, влияние Шуберта все же видно – и не только в вопросах специальных, но общих[371]. Полным отсутствием физиологических глав, занимающих видное место у Шуберта, Авсенев резко от него отличается, но то смешение разделившихся в школе Вольфа психологии рациональной (умозрительной) и эмпирической, какое наблюдается у шеллингианцев, налицо и у Авсенева. В этом смысле он ближе к Галичу, чем к Голубинскому, но он самостоятельнее Галича. Ему приписывают «мистицизм», но в точном смысле это едва ли правильно. Vulgo мистицизм обозначает всякую туманность или возвышенный и фантазирующий полет духа, в особенности когда он сопровождается религиозным пафосом. Это, без сомнения, есть у Авсенева. Преобладает все же у него изложение трезвое и эмпирическое. Под психологией он разумеет науку, имеющую предметом «изъяснить являю-

---

му, весьма независимый. Ср.: Биографическую Записку о преосвященном Иннокентии преосвященного Макария, епископа Тамбовского // Венок на могилу высокопреосвященного Иннокентия, архиепископа Таврического. Изд. М. Погодина. М., 1867. С. 22–23.

[367] Воспоминания иеромонаха Иосафа // Венок... Изд. М. Погодина. М., 1867. С. 90.

[368] Цит. по: Сборник из Лекций бывших профессоров Киевской Духовной Академии. Киев, 1869. С. 26, 29, 33.

[369] См.: *св. Буткевич Т.И.* Иннокентий Борисов. СПб., 1887. С. 58 и сл.; ср. об этом и вообще о столкновении направлений Иннокентия и московского митрополита Филарета в кн.: *Котович А.Н.* Духовная цензура в России...

[370] *Архимандрит Гавриил.* История русской философии. С. 121–134.

[371] Некоторые суждения Авсенева прямо совпадают с суждениями Шуберта. Ср., например, его *Общее естествословие души* (С. 25 и сл.) и: *Schubert von.* Die Geschichte der Seele. 2. Aufl. Stuttgart; Tübingen, 1833 (первые параграфы). В статьях, помещенных в «Воскресном Чтении», Авсенев, по-видимому, еще ближе к Шуберту (например, его статья *Суббота и природа* и § 8 в книге Шуберта *Der Sabbath).* Но знакомство его с новою литературою было, по-видимому, широкое; он знает Канта, Фриса, Бенеке, Фишера (базельского, которому следовал Новицкий), Каруса, Бурдаха, Эшенмайера, Гейнрота.

щееся нам устройство и жизнь души из ее чистого существа, дабы привести человека в истинное самопознание»[372]. Источниками психологии служат не только наблюдение, но также умозрение и Откровение. Умственная психология есть часть философии, «и как часть, свою жизнь получает от целого»[373]. Психологические идеи сличаются с философскими и проверяются по ним, но и обратно, как и у чистых психологистов: без психологического изучения философские теории будут «шатки и мечтательны». Большое место у Авсенева занимает, как и у других шеллингианцев, «история души», которую он делит на три отдела: 1) *Видоизменения личности* (родовые, видовые и индивидуальные), 2) *Безличные состояния* и 3) *Состояния полного развития*. В первом отделе кроме шеллингианцев он пользуется Причардом. Русских он характеризует следующим образом: тогда как у западных народов преобладает начало личности, индивидуальности, в России мы видим слияние племен – характер русский есть характер универсальный; сношения с Востоком внесли в наш характер элемент восточный, но мы питаем сочувствие и к Западу. Медленно у нас зреют науки, но это не недостаток, и предполагает «великую обдуманность, неторопливость и осмотрительность»[374]. В философском отношении мы не отличились ничем самостоятельно-оригинальным, но отвлеченные диалектические умозрения, подобно немецким, едва ли примутся на почве нашего духа: «мы с трудом понимаем этого рода философствование»[375]. Но едва ли разовьется и эмпирическая философия, подобная английской. «Можно гадать, что философия у нас будет иметь характер преимущественно религиозный»[376]. В отделе о естественном развитии души, по вопросу о ее происхождении, Авсенев, возражая последовательно против теории предсуществования, креационизма и традукционизма, во всех находит истинное и хочет примирить их в одном определении.

Авсенев – особенно на первых порах – в увлечении Шубертом отклонялся от того общего направления, которое принимала духовная философия. Теистические обязательства этой философии предопределяли ее следование образцам Якоби, Эшенмайера и подобных. С другой стороны, традиция связывала с Вольфом. Авсенев уклонился к Шеллингу, забывал о Вольфе и, в сущности, был для нас продолжением «светского» Галича и его усовершением, потому что даже с уступками тому же Эшенмайеру, Фишеру и подобным, с од-

---

[372] Из Записок по психологии Архимандрита Феофана Авсенева // Сборник из Лекций бывших профессоров Киевской Духовной Академии. Киев, 1869. С. 2.
[373] *Там же*. С. 17.
[374] *Там же*. С. 139.
[375] *Там же*. С. 139–140.
[376] *Там же*. С. 140.

ной стороны, Фрису и эмпиризму, с другой стороны, Авсенев оставался менее эклектическим и более самостоятельным, чем Галич. Для теизма открывались перспективы дальнейшего движения: Баадер[377] и Шеллинг положительной философии. Но с ними мы встретимся в другой обстановке, птенцы же Киевской духовной академии вылетали из своего гнезда, чтобы найти место для новых и иных песен.

Конечно, и в университетах требовалась политическая и религиозно-нравственная благонадежность, но это было только общее требование, и здесь не было того специального обязательства, которым была связана философия в духовной школе. Проект устава духовных академий формулировал ясно и требовал категорически: «В толпе разнообразных человеческих мнений есть нить, коей профессор необходимо должен держаться. Сия нить есть истина евангельская. Он должен быть внутренне уверен, что ни он, ни ученики его никогда не узрят света высшей философии, единой истинной, если не будут его искать в учении христианском, что те только теории суть основательны и справедливы, кои укоренены, так сказать, на истине евангельской. <...> Все, что не согласно с истинным разумом Св. Писания, есть сущая ложь и заблуждение и без всякой пощады должно быть отвергаемо»[378].

X

Михневич, Новицкий и Гогоцкий – магистры разных выпусков Киевской духовной академии – перешли: первый в Одессу в Ришельевский лицей, второй и третий – только в 1834 году стараниями Уварова в открытый Университет св. Владимира. *Иосиф Григорьевич Михневич* (1809–1885), однокурсник Авсенева, подобно последнему также как будто симпатизировал шеллингианству и выпустил опыт популярного изложения этого учения[379]. Но в то же время его определение предмета философии совпадает с определе-

---

[377] Его цитирует уже Скворцов в статье о Канте.

[378] *Чистович И.А.* История Санкт-Петербургской Духовной Академии. СПб., 1857. С. 192–193.

[379] *Михневич И.Г.* Опыт простого изложения системы Шеллинга, рассматриваемой в связи с системами других германских философов. Одесса, 1850. Кроме того им напечатаны в ЖМНП статьи: *Михневич И.Г.* Об успехе греческих философов в теоретическом и практическом отношениях (1839. XII); *Он же*. О достоинстве философии, ее действительном бытии, содержании и частях (1840. II; Вступительная лекция в Лицее); *Он же*. Задача философии (1842. VI). И бесцветный учебник: *Михневич И.Г.* Опыт постепенного развития главных действий мышления как руководство для первоначального преподавания логики. Одесса, 1847 (2-е, испр. изд.: Руководство к начальному изучению логики. Одесса, 1874).

нием ее у Новицкого. Так как Новицкий выразил свои мысли в печати раньше Михневича, с большею полнотою и с пониманием дела, то рождается мысль о прямом заимствовании, тем более что рассуждения Михневича и вообще не отличаются глубиною и тонкостью. Между тем у Новицкого можно обнаружить уже новое, хотя и слабое, отклонение – в сторону гегелизма. Сознательно или бессознательно Михневич отражает это. Дав формальное определение философии как науки, изучающей все и то, что есть *во всем*, т.е. всеобщие начала, первоначальные формы, вечные законы и последние цели[380], он раскрывает содержание философии по схеме своего рода феноменологии. Разумная деятельность, как во всем человечестве, так и в индивиде, проходит стадии развития сознания: промышленное удовлетворение потребностей («история находит их [художества и промыслы] в ближайшем потомстве Адама»), появление общественности и гражданственности («ее мы застаем уже у народов первобытного Востока»), изящная искусственность и «просвет идеи истины», когда человек творит науку за наукою и создает, наконец, Науку Наук – *Философию*, появляющуюся в достигшем полноты сознания греческом народе. «Отсюда видно, что источником философии есть сознание, прошедшее главные степени своего развития и потом обращающее их в предмет своего исследования. Это обращение сознания на самого себя и есть собственно философия»[381]. Михневич знает, что именно Гегель обратил философию в «науку абсолютного саморазвития мысли или в науку сознания»[382]. Как такая, философия – знание не только подлежательное (субъективное), но и предлежательное (предметное), так как знание субъекта познающего не бывает без знания познаваемого предмета. Стремясь в своем ведении все соединить с собою и себя со всем (сознание, со-ведение), сознание раскрывает свою деятельность в трех актах: в стремлении от себя к не-себе (от я к не-я, от человека к миру), от не-себя к себе и от мира и человека к первой вине всего, к Богу[383]. Ограничиваясь исследованием возможной, необходимой и безусловной стороны вещей, философия есть наука не эмпирическая, а умозрительная, «выступающая из идей»[384]. Определение нима-

---

[380] *Михневич И.Г.* О достоинстве философии, ее действительном бытии, содержании и частях // ЖМНП. 1840. Ч. XXV. № 1–3. С. 112.
[381] *Там же.* С. 123; ср.: *Он же.* Об успехе греческих философов в теоретическом и практическом отношениях // ЖМНП. 1839. Ч. XXIV. № 10–12.
[382] *Михневич И.Г.* Задача философии // ЖМНП. 1842. № 6. С. 72.
[383] *Михневич И.Г.* О достоинстве философии, ее действительном бытии, содержании и частях // ЖМНП. 1840. Ч. XXV. № 1–3. С. 124; ср.: *Он же.* Об успехе греческих философов в теоретическом и практическом отношениях // ЖМНП. 1839. Ч. XXIV. № 10–12.
[384] *Михневич И.Г.* О достоинстве философии, ее действительном бытии, содержании и частях // ЖМНП. 1840. Ч. XXV. № 1–3. С. 124.

ло не мешало автору, с одной стороны, видеть главную задачу в решении трансцендентно-метафизических вопросов о Боге, мире и человеке, а с другой стороны, считать, что «основа всех наших знаний есть душа с ее силами и действиями[385], и, таким образом, пребывать в том теистически-спиритуалистическом сумбуре, в который легко попасть, но из которого трудно выбраться.

Вопрос об отношении религии и науки Михневич разрешает без особого напряжения ума, заодно перекусывая и запутанный узел о познании Абсолюта. Языческие философы могли ломать голову над отысканием первого виновника вселенной, для нас же Откровение раскрыло эту «таинственную область оснований и начал»[386]. – «Верховное Начало всего открыло нам себя через свое Слово в полном свете»[387]. Если мы сравним современную философию с философией греческой, которая не находилась в связи с Божественным Откровением христианской религии, мы откроем и преимущества философии, основанной на вере, и пределы ограниченного нашего ума, т.е. откроем, «где действует в нас Бог и где человек сам собою»[388]. То, чего недоставало древней философии, из-за того что это была лишь чистая работа ума, есть прежде всего познание свойства Бога быть *творцом*, а не просто «образователем» материи. Изведав, далее, достаточно внешнюю сторону видимого мира, древняя философия недостаточно проникла в собственный внутренний мир человека и не могла разъяснить для себя также основную тайну *первоначального происхождения человека*, откуда проистекала неполнота понятий о бессмертии души и способах достижения будущего блаженства. В новой философии привзошел необыкновенный и сверхъестественный элемент – Откровение христианского учения, – и мы теперь вправе заключить, что есть истины, которых ум сам собою никогда бы не познал, и что, следовательно, его могущество ограничено. То, чего не мог ум, открыто в слове Божьем и чего не мог сделать человек, то сделал сам Бог. У философии теперь два закона: природный, неписаный, закон ума и закон писаный, положительный, закон Откровения. «Только та философия вводит в святилище истинной мудрости, которая истекает из ума, нимало не удаляясь от Откровения. Она – по духу нашего любезного Отечества, той святой Руси, которая издревле чуждалась мудрований ума, несогласных с заветными истинами Веры. Она – по намерениям нашего августейшего монарха. <...> Она, наконец, – по свойству самого дела, т.е. по духу и смыс-

---

[385] *Михневич И.Г.* Задача философии // ЖМНП. 1842. № 6. С. 76.

[386] *Михневич И.Г.* О достоинстве философии, ее действительном бытии, содержании и частях // ЖМНП. 1840. Ч. XXIV. № 1–3. С. 118.

[387] *Там же*. С. 117.

[388] *Михневич И.Г.* Об успехе греческих философов в теоретическом и практическом отношениях // ЖМНП. 1839. Ч. XXIV. № 10–12. С. 130.

лу этой науки, которая всегда была и не может не быть в тесной связи с религией». Последнее потому и «наконец», надо думать, что оно — наименее важное. Пожелание выше цитированного проекта выполняется Михневичем с избытком, и притом на арене более широкой, чем та, которую прямо имел в виду проект.

Таким образом, Михневич решился на то, на что не решались другие духовные философы. Отвергнутая Кантом возможность познания Абсолютного разрослась после него во всеохватывающую и энтузиастическую проблему. Против этого скептицизма Канта как реакция возник скептицизм, направленный на могущество, приписанное Кантом рассудку, но проблема этим не уничтожалась, а только подчеркивалась. В общем, наша духовная философия не была склонна следовать за решением проблемы у Шеллинга, будучи напугана его пантеизмом. Выход Якоби и Эшенмайера привлекал как выход теистический, но он оставался, как было указано, неопределенным конфессионально. Это, может быть, и придавало философии Якоби «тепловатость и половинчатость», которые возмущали Шеллинга и которые, по его мнению, «погубили наш век». Якоби, утверждал Шеллинг, обманывает многие христианские души и смеется над непосредственным откровением. Шеллинг уничтожил Якоби и Эшенмайера, но положительное решение вопроса от этого не приобреталось. Оставалось или искать нового руководителя, или решать вопрос своими силами. Сохраняя симпатии к Якоби, наша духовная философия попробовала взять в руководство психологию, не особенно вникая в то различие, обусловленное разницею принципов кантианских, шеллингианских и др., которое образовалось в ее направлениях. Казалось, что психология как наука о сознании, самопознании, душе, человеке становится основою философии, где различий направления уже не могло и не должно быть. Вопрос об источниках познания ею-то и должен быть решен. Скептицизм Михневича, мотивированный только тем, что кроме закона ума существует еще Откровение Слова Божия, где источник познания не нуждается ни в каком анализе, даже на фоне несамостоятельной и бедной нашей философии должен показаться непонятной скромностью. Между тем, пока антропология и путавшийся с нею спиритуализм вязли в песках эмпирии, Гегель утверждал *сознание* на гранитной скале своей *Феноменологии духа*. С первого взгляда трудно представить большую противоположность, чем Якоби и Гегель, и тем не менее их связывает в одно вопрос о *разуме*. Что есть разум, развенчанный Кантом, и что есть рассудок, посаженный Кантом на философский трон, с завязанными глазами и заткнутыми ушами? На заданный вопрос подавали свой голос и было полузабытые, самому Канту известные более по имени, чем по смыслу, Платон и Лейбниц.

Разобраться в этом нужно было, и нужно было или составить общий согласованный хор, или слушать кого-нибудь одного. Для немецкой философии характерно было – до раскола гегельянцев или вообще независимо от него – возникновение попыток примирять Шеллинга, Гегеля и антропологию, как, например, у Трокслера; – Шеллинга и Платона, как у Аста; – спиритуализм и Гегеля, как у Хр. Вейса; – Лейбница, Якоби и Гегеля, как у Гиллебранда (I. Hillebrand) и т.п. В этом же стиле – наш Новицкий.

В то время как Михневич, перейдя в университет, перенес туда свои духовно-академические обязательности, не отличая свойств новой кафедры от прежней, *Орест Маркович Новицкий* (1806–1884), видимо, почувствовал себя свободнее на новом месте и внимательнее отнесся к его требованиям. Место это было защищено не очень прочно, менее прочно, чем в духовных академиях, где короткое предписание преподавать по Евангелию охраняло бытие, хотя и жалкое, философии. Новицкому, как и прочим, пришлось отстаивать «достоинство» философии и убеждать в ее пользе тех, кто в этой последней только и видел критерий ума и цивилизованности. Впрочем, Новицкий был искренен, потому что, как русский философ, он сам оценивал знание по этому критерию. Но в целом серьезное содержание и тон его *Речи*, произнесенной на университетском акте 1837 года, таковы, что не было бы несправедливо в этой *Речи* признать *первое* русское философское произведение, написанное с истинно философским вкусом, чутьем и сочувственным пониманием задач философии, как в своем роде единственного и незаменяемого вида культурного творчества[389].

Другие труды Новицкого: *О разуме как высшей познавательной способности* (ЖМНП. 1840. VIII) – статья, целиком вошедшая в *Руководство к опытной психологии* (Киев, 1840); *Руководство к логике* (Киев, 1841) составлено, как и *Руководство по психологии*, по Фридриху Фишеру, но воспроизводящее последнего в более свободной переработке, хотя и с незначительными в общем оригинальными дополнениями. Логика есть наука о естественных законах мышления, «часть психологии» и как бы ее продолжение, она имеет характер «естествоиспытания» и есть «даже естественная наука». Напомню, что по идее самого Шеллинга логика есть эмпирическое учение (Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums). Новицкий – Фишер одинаково против как логики формальной в понимании Канта, так и логики материальной Гегеля. – *Краткое ру-*

---

[389] Об упреках, делаемых философии в теоретическом и практическом отношении, их силе и важности. Речь, произнесенная в торжественном собрании Императорского Университета св. Владимира 15 июля 1837 г., ординарным профессором философии Орестом Новицким. Киев: Университетская типография, 1838.

ководство к логике с предварительным очерком психологии (Киев, 1844; 2-ое изд. 1846); *Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований* (Ч. I–IV. Киев, 1860–1861).

Содержание философии, по Новицкому, заложено в глубине нашего собственного духа. Рождаясь в нем, оно освещает его новым светом ведения – светом отчетливой мысли. Выступая из себя, сознание ограничивается сторонними себе предметами познания и, отражаясь от них к себе, ставит себя центром, а прочие предметы – окружностью познавания. То и другое отражается в нашем сознании только идеально, а не реально, потому что действительное бытие вещей не зависит от нашего сознания и познания. Поэтому сознание изначально полагает нечто высшее себя и мира, в чем нет ни центра, ни окружности, что есть единая бесконечность.

Ср. Гегель: Die Philosophie betrachtet zuerst das Logische, reines Denken, das sich sodann entschliesst, als Natur äusserlich zu sein; das Dritte ist der Geist; а с другой стороны, Шеллинг, например, Dieses (тожество идеального и реального) aber ist die Idee des Absoluten, welche die ist: dass die *Idee* in Ansehung seiner auch das Sein ist. So dass das *Absolute* auch jene oberste Voraussetzung des Wissens und das erste Wissen selbst ist[390]. – А.И. Введенский утверждает: «Новицкий <...> находился под влиянием Фихте»[391]. Колубовский высказывает одно за другим два сходных, но не тожественных суждения: 1) «Фихте нашел себе некоторый отголосок в Новицком», 2) «*О. Новицкий* <...> стоит главным образом под влиянием Фихте-старшего...»[392]. Второе, по крайней мере, не возвышает Новицкого, первое не умаляет Фихте...

Как наука обо всем, как наука наук философия исключает все частное и имеет своим содержанием лишь общие *формы* и *законы* бытия. Как всеобщие, они не могут быть взяты из опыта, а их *первоначально созерцает* в себе наш разум, как собственную природу, созерцает, как закон единства в собственных *идеях*. «Мир идей есть родина философии», ибо философия требует непреходящего, вечного, неограниченного, беспредельного, неизменяемого, существенного, а это все отражается только в идеях[393]. Опыт и умозрение действуют всегда неразлучно, поскольку одно дает содержание, «были», а другое – формы, «законы», одно – действительность,

---

[390] *Schelling J.W.F.* V. S. 216.

[391] *Введенский А.И.* Судьбы философии в России: Философские очерки. Вып. I. СПб. 1901. С. 17.

[392] *Колубовский Я.Н.* Философия у русских // Ибервег-Гейнце. История Новой философии в сжатом очерке. СПб, 1890. С. 536–537.

[393] Ср.: *Schelling J.W.F.* V. S. 254–255.

другое – единство и необходимость. Темные, в чувстве заложенные начатки возможного разумного ведения, при обращении сознания к себе самому, при рефлексии, раскрываются *рассудком*, как органом философского познания, и обнаруживаются в высшем свете отчетливого сознательного знания. Но рассудок есть разлагающая и синтетически лишь формальная способность, со стороны же содержания только самодеятельный разум всегда и везде един, сам с собою согласен и по существу неизменчив. Встречая в философии противоречие взглядов, разнообразие мнений и борьбу систем, мы не должны этим поражаться, потому что «противоположность и борьба составляют существо самого сознания нашего». Только в целом своего развития, как дело человечества, философия может быть представлена как единая и стройная система. Новицкий прямо указывает на Гегеля. Как по внутренней форме, по «внутренней связи и диалектическому движению мыслей» философия отражает единство и систему разума, так и по внешней форме изложения в своем строгом методе и непреклонной математичности философия есть отражение логических форм рассудка.

Вопрос о вере и знании решается Новицким более в духе свободно-философском, чем преданно-богословском. Он убежден, что ни религии, ни государству философия не может быть вредна или опасна, и он цитирует известные слова Шеллинга: что это было бы за государство и религия, для которых философия была бы опасна? Будь это так, вина должна была бы пасть на самое религию и на государство! За философией должны быть признаны самостоятельность и свобода мышления. «Буйное своеволие, как исчадие ада, есть плод неразумения свободы»[394], и в самом разуме проявляется неотразимое требование веры в высочайшее существо. Все великие люди, и в особенности замечательнейшие философы, – представители своего народа, они доводят до сознания то, что темно и безотчетно таится в духе народном. «Не философы развратили народ и довели его до ужасов вольнодумства и своеволия, а народ развратил и портил тех, которые по дарованиям своим могли бы быть философами»[395]. «Безопасность» философии, однако, еще не доказывает ее полезности. И Новицкий отмечает факт, который он считал характерным для своего времени, но который в действительности оказывается признаком, доминирующим в истории русской культуры: «Мысль о бесполезности философии до безмерности усилилась в настоящее время, когда пользу поставляют выше всего, стремятся преимущественно к

---

[394] *Новицкий О.М.* Об упреках, делаемых философии в теоретическом и практическом отношении, их силе и важности. Киев: Университетская типография, 1838. С. 33.
[395] *Там же.* С. 36.

пользе и пользою измеряют и оценивают все»[396]. Для практиков, соглашается он, философия совершенно бесполезна, но, спрашивает, напоминая своим вопросом еще более острый вопрос Лессинга, к чему самая польза? Какая цель ее? «Исключительное стремление к пользе, – восклицает он, – становится, по своим непременным следствиям, не говорю бесполезным, а вредным и гибельным для духа народного!»[397].

Из разъяснений Новицкого видны и причины, почему русская культура пребывает утилитарной: это – принадлежность определенной стадии культурно-исторического развития. Идея *полезного*, утверждает он, есть только первое достижение человечества в борьбе с враждебными силами природы. Идея *правды* стоит уже выше. Еще выше – идея *прекрасного*. Но и этого недостаточно – выше мира искусства стоит идея Бога и *естественной* религии. А человек все-таки чувствует еще новую и высшую потребность: отдать самому себе отчет в предметах своего ведения. За естественною верою следует углубление в себя, «вникание», рефлексия, что знаменует собою пробуждение в человеке идеи *истинного*. Тут человек мысли своей подчиняет собственную свою мысль, тут рождается *философия* в его духе, и тут мысль достигла своего крайнего естественного предела. Удивительно ли, спрашивает Новицкий, что для искателей пользы философия кажется решительно *бесполезною*? Но последовательность требует освободить философию и от того вида полезной службы или служения, который предписывается ей не-естественною религией. И Новицкий высказывает свое суждение недвусмысленно, чем дает философски достаточный предварительный ответ на вопрос об отношении откровенной религии и знания. Если в философии мысль достигает своего предела, то что могла прибавить – воспользуемся противопоставлением хотя бы Михневича – к языческой философии философия христианская? Новицкий допускает, что философия может озариться высшим светом откровенной религии, «но *это не есть степень ее собственного развития*, а дивная Божественная помощь человеческому роду»[398].

Таким заключением философская роль религии, в сущности, сводится лишь к праву ее *задавать* философии вопросы, но не разрешать их *за нее*. Этим сам собою устраняется и богословский скептицизм, так старательно прививаемый философии богословием. Но этим, конечно, еще не разрешена положительная проблема разума. В ее разрешении Новицкий, однако, не остается на достигнутой им

---

[396] *Там же*. С. 36.
[397] *Там же*. С. 37.
[398] *Там же*. С. 39. – Курсив мой. *Г.Ш.*

принципиальной высоте. Он спускается за разгадками этой проблемы в психологию, и тем не только побуждает других если не к богословскому, то к эмпирическому сомнению, но и сам теряет то чувство независимости философии, которым проникнута его речь, и в особенности последнее приведенное нами разграничение.

В чтении курсов по психологии Новицкий, по собственному объяснению[399], следовал сперва Эшенмайеру, а затем руководствам Каруса, Гейнрота и Фишера (Фридриха, базельского). Его *Руководство* составлено по Фишеру, на что он и указывает, с некоторыми незначительными добавлениями, и лишь его статья *О разуме* вошла в книгу как оригинальная и самостоятельная глава. Учебник Фишера сам по себе обладает особенностями, которые должны бы заставить заинтересоваться им, – например, уже упоминавшаяся его теория чувственного восприятия[400], как «выступления сознания», или глава о понимании, как непосредственном специфическом акте, сопоставляемом с восприятием (проблема, к которой мы только теперь подходим как следует), и т.п. Самостоятельная глава *О разуме* представляет для нас, по указанным только что соображениям, исключительный интерес. Разум, в отличие от формально-логического рассудка, есть способность созерцать и уразумевать предметы мира сверхчувственного или духовного. *Созерцания* разума называются идеями. Разумное познание отличается своею непосредственностью, не может быть почерпнуто из чувственного наблюдения или фантазии, не посредствуется понятиями, не выводится из начал и не нуждается в доводах, как знание рассудочное. Разум есть *духовное око*, его созерцания – особый *духовный опыт*, непосредственно вводящий нас в реальную жизнь духа. Главные идеи разума суть идея *истинного*, того, что в мире духовном *есть*, идея *доброго*, того, что *должно быть* в мире явлений по отношению к миру высшему, и идея *прекрасного*, созерцание в мире явлений того, что *может быть*, при отношении этого мира к высшему порядку вещей. Процесс раскрытия идей совершается по степеням: от первоначальной неясности и неопределенности до ясного сознания. (а) Воспринимаемые *сердцем* идеи разума превращаются в чувствования истинного, доброго и прекрасного, которые сами у разных людей имеют разные степени. Здесь всегда вера совпадает со знанием. Всматриваясь ближе в эти чувствования, мы различаем, как модифицируются основные идеи в зависимости от предметов созерцания: души, вселенной и Бога. Они даются в идее истинного, как созерцание того, что *есть*, в идее добра, как созерцание того, что *должно быть*, под формою идей фи-

---

[399] Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского Университета св. Владимира / Сост. и под ред. В.С. Иконникова. Киев, 1884. С. 513.
[400] Против которой возражал у нас А.А. Фишер. См. выше.

зического совершенства, нравственного добра и верховного блага, и в идее прекрасного, как то, что *может быть*, под формою идей красоты природы, духа и лепоты бесконечной. (б) Из области чувствований идеи переходят в *фантазию*, оплодотворяемую идеями сердца. Здесь они составляют содержание естественной религии, и как предмет религиозного созерцания идея истины есть предмет *верования*, идея добра – предмет религиозной деятельности и *чаяния*, идея красоты – предмет религиозной символики и *сердечного стремления*. (в) Рассудок открывает несообразность между сверхчувственным содержанием представлений фантазии и их формою предметов внешнего мира, и фантазия начинает перерабатывать эти формы в формы противоположные чувственным формам пространства и времени, так что идея вселенной созерцается в форме *неизмеримости*, идея души – в форме *вечности*, и идея Бога в форме *бесконечности*. Далее, рассудок с помощью анализа раздробляет эти непонятные для нас формы и преобразует раздробленные идеи в *понятия* (которые называются умственными, идеальными или просто умопонятиями, иногда также идеями, каковые идеи суть уже идеи *третьей степени*), из понятий образует *суждения* и составляет *умозаключения*. Рассудок, таким образом, сообщает идеям вразумительность, «но вместе с этим унижает их сущность, их беспредельность»[401]. С помощью синтеза рассудок восстанавливает порядок, но тут обнаруживается расхождение и противоположность обыкновенных понятий и умопонятий. Относительно идеи истинного: рассудок замечает во внешнем мире лишь ограниченные порядки явлений, а идея вселенной указывает на беспредельную цельность; во внутреннем мире рассудок замечает одно временное бытие, а идея души напоминает о бессмертии; рассудок познает зависимые причины, а идея Бога извещает о бытии безусловном. Аналогичные противоречия раскрываются по отношению к идеям прекрасного и доброго. При таком распадении рассудок попадает в антиномии, что приводит к скептицизму, или выходит из противоречий односторонним путем натурализма, материализма, рационализма, спиритуализма, пантеизма и прочего. Правильный выход один: рассудок должен признать реальность идей, как и собственных понятий, и, подчинившись разуму, отказаться от окончательного суда в познании мира сверхчувственного. Тогда идеи сообщают полноту, гармонию и жизнь понятиям рассудка, и из надлежащего синтеза их разовьются *Закон*, примиряющий свободу и необходимость, счастье и добродетель, как средство и цель; *Искусство*, сближающее конечное с бесконечным, как форму и содержание; *Наука*, сочетающая условное с безусловным, как действие с

---

[401] *Новицкий О.М.* Руководство к опытной психологии. Киев, 1840. С. 276.

причиною. (г) Развиваясь в Закон, Искусство и Науку, идеи переходят из внутреннего мира во внешний и *осуществляются* в жизни человека и человечества. Закон, как выражение добра, развивается *законодательством*, Искусство, как выражение идеи красоты, раскрывает ее богатство в *созданиях изящных*, Наука, как выражение истины, в системах науки наук – *в философии*. Закон, Наука и Искусство – еще не последнее развитие наших духовных сил и не вполне удовлетворяют идеальным стремлениям сердца. Безусловное остается необъятным для знания, не-земное, верховное благо нам еще не дается законом, и бесконечное в искусстве соединяется с вещественною формою, но не с нашим сердцем. Этот недостаток восполняется в Откровенной религии. Она восполняет недостаток идеального знания *верою*, ведет к блаженству путем несомненной *надежды* и связует нас с Богом живым союзом *любви*. Религия есть высочайший синтез Закона, Искусства и Науки.

Своей теорией разума Новицкий отвечает на наш вопрос, но в значительной степени и разочаровывает. Он спустился к психологии, но в действительности дал только *схему*. Схема может быть первым шагом к анализу, и психологическому, и философскому, но может быть принята или не принята и независимо от последнего. Несомненно, в схеме Новицкого немало остроумия, но и большие уступки той принципиальной позиции, которую он занял в *Речи*. Здесь можно заметить одновременное возвращение от Гегеля и к догматическому рационализму, и к Эшенмайеру, и даже к Канту. Догматическое разделение предметов сверхчувственных – вполне вольфианское. Игра «сердца» остается фактором еще более неопределенным, чем вера-разум Якоби и Эшенмайера. В праве рассудка на суд над разумным познанием сверхчувственного отказывает и Кант. Наконец, все в целом не есть ли пример того «формализма», который бичевался Гегелем у Шеллинга и его последователей и которым тем не менее злоупотребляли многие поклонники самого Гегеля. Что касается Откровения, как «синтеза» Закона, Искусства и Науки, то этот синтез появляется подлинно как deus ex machina. Изображение функций разума уже исчерпано; ясно, что к Откровению они не имеют отношения. В лучшем случае, как говорил Новицкий раньше, это – свет со стороны, сверху, но не от самого предмета разума, и только на худший конец можно было придумать то, что получилось у Новицкого: начертал схемы, разместил по ним все, что ему было нужно, и опрокинул на все чернильницу... Едва ли это объясняется только тем, что автор свою теорию излагает в русском учебнике; вернее это – ratio ignava самой его философии.

Якобиевская неопределенность теизма, которую, таким образом, Новицкий перенес из духовной академии в университет, здесь уже

идея постижима только в своем исчерпывающем (во «всех изгибах идеи») развитии и в контексте целого (в «связном организме») и что это развитие внутренне необходимо, что философия – истинна в целом движении мысли, а не в какой-либо отдельной системе, какой бы широкой последняя ни казалась. Если Новицкий, тем не менее, в явном противоречии этой идее, повторяет пустые слова о «здравой философии» с ее здравою полезностью, то, быть может, это просто дань времени, которое он сам же в соответствующих чертах и характеризовал, а, быть может, и это также общая национальная особенность...

Литературная деятельность Новицкого началась раньше, чем Михневича. Можно бы предположить общий источник у них – в лице их общего учителя, но стоит только заглянуть в статью Скворцова о Канте или в *Записки о нравственной философии*, чтобы убедиться, что для «историзма» Скворцов далеко еще не созрел. Критика Авсенева не только «догматическая». Но наибольшая заслуга здесь, вероятно, принадлежит Иннокентию. Стоит отметить, что проф. Малышевский в цитированной выше юбилейной речи усиленно подчеркивает *исторический* дух, каким проникласъ вся научная работа духовной академии за первую половину XIX века[402], и также приписывает выдающуюся роль в этом Иннокентию. Священник *Буткевич* противопоставляет направление Киевской академии вообще (под влиянием Иннокентия и митрополита Евгения) как *историческое* московскому, (влияние митрополита Филарета) *догматическому*[403]. Может ли это противопоставление умов Филарета и Иннокентия служить априорной характеристикой и научного направления двух академий, сомнительно. Вопрос может быть решен только сравнением фактической работы в той и другой академии. Это требует специального исследования. Книга священника Буткевича никак авторитетом служить не может; в ее составлении больше участвовали ножницы и клей, чем даже чернильница и перо, и выводы автора поэтому «случайны».

В порядке чистой мысли тема «истории» выдвинута была, как известно, Шеллингом, который несколько раз возвращался к вопросам о возможности истории как науки, о возможности философии истории и вообще о возможности философского трактования исторического[404]. Быть может, некоторым отражением шеллингианского интереса к теме вызвана статья *О связи философии с историей*[405]. Автор начи-

---

[402] *Малышевский И.И.* Историческая записка о состоянии академии в минувшее пятидесятилетие. Речь на торжественном акте Киевской Духовной Академии в 1859 г. С. 97, 103, 120, 86.

[403] *св. Буткевич Т.И.* Иннокентий Борисов. СПб., 1887. С. 408.

[404] О первой постановке вопроса у Шеллинга см. в моей книге: История как проблема логики.

[405] См.: ЖМНП. 1837. Ч XV. № 7–9. С. 524–535.

не является серьезным упреком. Серьезнее то, что, прикоснувшись как-то Гегеля, Новицкий все-таки не сумел или не захотел провести ясное разграничение между верою-разумом (Якоби) и чистым спекулятивным разумом (Гегель). Гегель, как известно, и сам признавал у себя некоторые точки соприкосновения с Якоби, но резко подчеркнув и продолжая подчеркивать пункты различия. Осмысленное усвоение Гегеля русской академической философии было еще не по плечу. Эпоха еще не созрела. Основные тенденции Гегеля: научность, методическое развитие процесса, имманентизм, критический рационализм – оставались ей недоступны. Неоткуда было взяться нужной для этой философии серьезности. Место научности занимали потребности сердца; процесс не интересовал, а усваивались только результаты; имманентизм был непонятен в корне, и не столько по причине враждебности трансцендентизму, сколько по антипсихологичности. Но есть еще одна тенденция в Гегелевой философии, для которой наша мысль уже созревала и к которой она обнаружила такую исключительную способность, – как бы последняя ни объяснялась: врожденным предрасположением или жизненным воспитанием и культурным развитием русской мысли, – что, может быть, ее-то и следует считать одною из главных характеристик русской мысли. Эта тенденция – *историзм*.

История есть единственная наука, быстро ставшая у нас на собственные ноги и развивающаяся у нас с поразительной самостоятельностью. Сама жизнь требовала и требует, чтобы мы через историю решали проблемы своей культуры, и исторический метод этим как будто сам собою навязывается нам. Своим запоздалым вступлением в европейскую жизнь Россия более всего обязана тем, что ее история должна была стать *сознательной историей*, сознательно направляемой и руководимой. Все время отставая от европейских народов, мы не можем не смотреть на пройденное ими развитие как на некоторый образец – хотя и не идеал – для себя. Будет ли пониматься, дальше, задача этой сознательной истории как творческая задача русской культуры в *европейском духе* или как простое подражание *европейским формам*, или, наконец, как отказ от Европы и протест против нее в духе мечтательно-азиатском и в анархо-моралистическом бесформии, это – уже разница направлений. Независимо же от направления, проблема самой России как материальная проблема и проблема истории и историзма как формальная и методологическая проблема не могли, силою вещей, не стать основными «национальными» проблемами русской философии.

Не усвоив других тенденций Гегелевой философии, Новицкий с полною отчетливостью усваивает труднейшую идею ее о том, что противоположность и борьба есть *существо самого сознания*, что каждая

еще в большей мере проникается историзмом, хотя также не выходит из колеи теистического трансцендентизма, и вопрос о «разуме» и «вере» принимает в постановке и решении Новицкого, т.е. как вопрос о «разуме» *или* «вере»[410]. Кто сравнит его работу о Канте со статьей о Канте Скворцова, тот наглядно убедится, какие успехи были сделаны в Киеве в течение всего десяти лет. Это уже не резонирующее противоположение взглядам философа суждений «здравого» смысла и восклицаний о «высших» истинах, а проба через историю добиться положительных ответов на свои положительные запросы.

С Канта, по толкованию Гогоцкого, начинается новая эпоха, потому что Кант, признав, что дело философии заключается в уразумении сущего через мышление, направил философию на само мышление. Гогоцкий понимает Канта *антропологически*, и направление философии на мышление поэтому не может понимать иначе, как в виде самонаблюдения. Тут – наибольшая заслуга, но с этим же связана и коренная ошибка философии Канта. Раз он признал, что не мышление вращается около вещей, но вещи около мышления, то это значит, «что вещи знать за нас не могут, что они не в состоянии сообщить нам и знания, потому что не сами вещи познают себя в нас, но мы познаем вещи»[411]. Поэтому, заключает Гогоцкий, Кант впадает в противоречие, когда говорит, что именно потому мы не знаем внутренних законов бытия, что созерцаем их в формах мышления. Но все же и «самое свойство отрицания критической философии» таково, что ею возбуждается деятельность самопознания, и она вызывает противоположное себе *положительное* направление. Оставляя в стороне историческую и по существу правильность такого толкования Канта, нетрудно видеть, что Гогоцкий, спасаясь от отрицания и скептицизма Канта, впадает сам в типичный для психологизма и спиритуализма скептицизм. Ведь если мы познаем вещи *в нас самих*, то это значит, что *сами вещи познают себя в нас*, и ровно настолько, насколько они могут проникать *в себя*. Для прочего остаются «явления» и «формы мышления», в которых единственно мы познаем, и значит, *внутренние* законы *бытия*, отличного от «нас», скрыты от нас. Таким образом, «положительное направление», о котором говорит Гогоцкий, есть тот же скептический психологизм, который был свойствен и остальным рассмотренным нами писателям. Зато теизм Го-

---

[410] См. в особенности его статьи в *Философском Лексиконе* (Т. I –IV. Киев, 1857–1873): *Разум, Идея, Вера*. – К рассматриваемому периоду (до 1850 г.) относятся: *Критический взгляд на философию Канта*. Рассуждение, написанное магистром философии *Сильвестром Гогоцким*, для получения звания доцента философии в Императорском Университете св. Владимира. Киев, 1847; и *Гогоцкий С.С.* О характере философии средних веков // Современник. 1849. VI (Т. XV). С. 65–96.

[411] *Гогоцкий С.С.* Критический взгляд на философию Канта. Киев, 1847. С. 35.

нает с констатирования факта: кажется, что между философией как наукою об идеях и историей общего нет: «Философия стремится к идеальному. История представляет существенное [существующее?]. Идеальное возможно для мысли, существенное для жизни. Чтобы, возносясь духом в области идеального, не потеряться среди воздушных образов и мечтаний, должно с основательностью исследовать область существенного, где нас удерживает жизнь и действительность»[406]. Одна из точек зрения, раскрывающих связь истории с философией, есть история самой мысли философской, тут история – вспомогательная наука любомудрия. Общее заключение гласит: «Итак, история и философия должны искать точки соединения в человеческом духе, который есть единое великое целое. <...> Ход исторических событий дает главное направление философии, и каждый период истории обязывает своих философов к разрешению новых вопросов»[407]. Из этого прямо вытекает требование формулировать «новый вопрос» своего времени. Автор ограничивается, однако, лишь изображением самого исторического момента, который даст, очевидно, новое «главное направление философии», предоставляя, по-видимому, самое проблему формулировать читателю. «Настоящий век имеет свои задачи, и мы видим с утешением то время, в которое страна, счастливая своим положением, патриархальными нравами народа, героическою храбростию войска, отеческим правлением самодержцев, благоразумною системою законов, пламенным стремлением к наукам, не изменившая уставам Вселенской Церкви и следственно не имевшая нужды в реформации, сильная верою в Промысл, вступает на первый план картины современного быта семейственного, гражданского и религиозного»[408]. Это-то благополучие вскоре, действительно, и стало проблемою.

Понимание историзма как метода можно приписать и Михневичу, потому что едва ли было простою случайностью, что Михневич, столь близкий к Новицкому, для решения теоретического вопроса, *в чем сила ума*, воспользовался таким блестящим приемом, как сопоставление философии языческой (греческой) и христианской. *Сильвестр Сильвестрович Гогоцкий* (1813–1889), третий из перешедших в университет магистров Киевской академии, ученик, главным образом, Авсенева[409],

---

[406] *Там же*. С. 525.

[407] *Там же*. С. 529.

[408] *Там же*. С. 534–535.

[409] Авсенев сам совмещал одно время (1838–1844) преподавание в духовной академии и в университете. По сообщению *Я.Н. Колубовского* Гогоцкий слушал философию у Карпова, но Карпов ушел из Киева в 1833 г., а Гогоцкий поступил в академию в 1833 г. См.: *Колубовский Я.Н.* Материалы для истории философии в России. // Вопросы философии и психологии. М., 1890. Кн. IV. Приложение. С. 12. Учеником Авсенева Гогоцкий сам себя называет. См.: Биографический словарь... / Сост. и под ред. В.С. Иконникова. Киев, 1884. С. 123.

гоцкого, строго говоря, уже не выводится из «познания самого себя», а связывается с некоторою новою более интересною космологией, чем космология спиритуалистическая.

Частные заслуги *Критики чистого разума* Гогоцкий видит в том, что она твердо установила предопытность форм чувственного воззрения и рассудка, отличала разум от рассудка как по их предмету, так и по отправлениям, и что это различие она открыла в том, что рассудок имеет дело только с явлениями, тогда как разум – с безусловным. То ограничение прав разума, которое мы встречаем у Канта, Гогоцкий, понятно, не принимает, но интересно, что и здесь его внимание останавливает на себе не простое утверждение познавательных функций веры, а отмеченные самим Кантом противоречия и антиномии, требующие более высокого разрешения и приводящие «к признанию в противоречиях рассудка имманентного закона самого мышления»[412]. Это – то зерно, «из которого развилась потом блистательная система Гегеля и ее диалектический метод»[413]. Еще выше заслуга Канта, по мнению Гогоцкого, в практической философии. Возвращая здесь разуму то, что отняла у него *Критика чистого разума*, Кант тем самым утверждает первенство духа над природою и открывает его свободную и разумную самостоятельность внутри самого человека. Наконец, заслуга *Критики способности суждения* в том, что она связывает безусловное с явлениями и раскрывает, во-первых, истинное значение изящного и, во-вторых, целесообразное развитие духа по свободным целям, а не по механическому процессу причинной связи. Этому последнему факту Гогоцкий придает исключительное значение, побуждающее и всю *Критику способности суждения* рассматривать как высшее достижение Канта, как «фокус, в котором сходятся все части философии Канта и заменяют у него прежнюю метафизику»[414]. Он называет учение Канта о телеологическом суждении «почти пророчественной мыслью», так как в нем предуказывается, какова *должна быть* «метафизика, или в собственном смысле философия». Понятие цели ведет к единству всех частей целого, и весь ряд явлений развертывается в стройную, органическую, замкнутую в себе целость, «где разум выражается в явлениях, а явления проникнуты разумом»[415]. Ясно, что это уже не спиритуалистическая проза и что мысль Гогоцкого устремляется в направлении того созерцания мира, которое видит идею Бога во «всесовершенном разуме» и которое послужило вдохновением Шеллинга и Гегеля. Их Гогоцкий считает непосредственными продолжателями Канта, рас-

---

[412] *Там же*. С. 43.
[413] *Там же*. С. 43.
[414] *Там же*. С. 31.
[415] *Там же*. С. 54.

ширившими Канта еще в том отношении, что у них идея Безусловного Существа устанавливается не на основании только требования нравственной природы человека, а значительно шире, особенно у Гегеля, который старается сообщить ей *полную действительность*[416].

«Несообразности», которые Гогоцкий открывает у Канта, по сравнению со всем сказанным кажутся частными и формальными. Все они вытекают из отмеченного коренного противоречия, разорвавшего разум как мыслящее начало с сущностью предметов познания, – «разум остается без способности проникнуть в сущность вещей, а сущность вещей без возможности быть понятою»[417]. От этого, например, пространство и время суть только субъективные формы, а с другой стороны, практический разум, составляющий одно с теоретическим, резко от него оторван. Последствием этого уже является то, что нравственная деятельность у Канта отрешается не только от представлений блага и счастья, но даже от представления Бога как законодателя и мздовоздателя. Когда, наконец, к этому еще присовокупляется упрек Канту в вытекающем отсюда «рационализме», то это уже возвращает нас к Скворцову, т.е. к неразличению рационализма философского и богословского.

«Критический взгляд» Гогоцкого, таким образом, не есть догматическое противопоставление заученных утверждений и не есть та пресловутая quasi-имманентная критика – удел бездарности, – которая по отсутствию самостоятельной мысли вылавливает в разбираемом учении одни формальные противоречия и словесную несогласованность. Критика Гогоцкого проникнута историзмом в хорошем философском смысле. Ее дух в еще большей степени сказывается во второй философской работе Гогоцкого – *О характере философии средних веков*[418]. Средневековая философия оценивается им по ее месту в общей истории философии и затем сопоставляется с общею культурною характеристикою средних веков. Каждая эпоха философии, думает Гогоцкий, характеризуется отношением, в которое ставит себя мыслящий дух к бытию. В философии древнеклассического мира это отношение еще не могло быть сознательным, и в ней преобладает безотчетное признание гармонии между мышлением и его предметом. Христианство нарушило эту гармонию, оно подорвало уважение к природе и направило все к религиозному авторитету.

---

[416] Позже, однако, основной недостаток Гегеля Гогоцкий видит в его утверждении имманентности Бога, но *Критике способности суждения* по-прежнему уделяется самое высокое место. См. в *Философском Лексиконе* ст. *Гегель, Кант*.

[417] *Гогоцкий С.С.* Критический взгляд на философию Канта. Киев, 1847. С. 57–58.

[418] До своих философских работ Гогоцкий написал выдержавшее несколько изданий *Критическое обозрение учения римской церкви о видимой главе церкви*. Изд. 2-ое. Киев, 1841.

Новая философия сознает эту противоположность миросозерцания и природы, ставя своей задачей примирить их. Этим определяется положение средневековой философии: она – вступительный период новой. Но она отрицает самостоятельное отношение мышления познающего духа к своему предмету и вносит в человеческое существо раздвоение и вражду. Философии средних веков недоставало того возведения мышления к высшему сознательному, духовному бытию, которое могло бы заменить прежнюю непосредственную гармонию природы и духа. Эта философия оставалась *вне сознания*, вне психологического основания своих исследований. Потеряв неограниченную самостоятельность, наука средних веков не могла в самом духе человека указать путь к познанию истины и на место разумного усвоения ее открыла доступ произвольным мечтаниям или одному рабскому, механическому принятию буквы. Будучи по отношению к вероучению чем-то лишь вспомогательным и склоняясь к занятиям исключительно предметами веры, став, другими словами, чем-то для себя *беспредметным*, не имея действительного содержания, философия не имела и соответствующей философскому исследованию формы, не имела *метода*. Она не имела ни *своих* вопросов, ни сознания места и важности в общей философской системе тех вопросов, которыми она занималась. От этого у нее не могло быть последовательного развития, не было внутреннего и самостоятельного движения.

Гогоцкий, в отличие от своих коллег, воздержался от преждевременного суждения о русской философии, иначе ему пришлось бы сделать применительные выводы из собственной, только что приведенной, характеристики философии средневековой и противопоставить их оптимизму апологетов: вспомогательность, беспредметность, отсутствие метода и своих вопросов, последовательного развития и внутреннего, самостоятельного движения. Это было, во всяком случае, приложимо к официальным представителям философии его времени. Гогоцкий первый делает попытку сознательно выйти из этого состояния философского покоя.

В статье Гогоцкого видно не только удачное применение исторического метода для уяснения существенного характера самой философии, но видно также, что исследование производится по продуманным предпосылкам. Принципиальная самостоятельность философии и независимая методичность, при несомненной связи постановок вопросов с общими требованиями времени, – это такое понимание, которое выгодно отличает Гогоцкого от его предшественников. В его подходе к делу – новый тон и новый способ держать философскую речь. Союз философии с университетскою наукою выгодно отражался на философской работе, и можно было ожидать,

Первые испытания

XI

Третья эпоха в развитии русской культурной мысли и просвещения началась раньше, чем кончилось господство правительственной интеллигенции. Новое развитие не ждет последнего конца умирающей эпохи, чтобы тогда только засвидетельствовать о своем существовании. Оно рождается в недрах умирающего, когда последнее, по-видимому, еще живет полною жизнью, оно питается им и в нем самом находит необходимые условия своего роста. Скорее можно сказать, что рост нового истощает перезревший уже организм и прямо способствует его умиранию. Отсюда неизбежные внутренние противоречия так называемых переходных периодов, когда старое еще не отмерло, а новое не стало на самостоятельные ноги. Новый период ясно обнаруживается уже в конце 30-х годов, когда все громче заявляет о себе свободная интеллигенция, скоро разбившаяся на партии и тем внесшая в руководительство просвещением, в противоположность прежним, менявшимся, но единым началам, начала разрозненные, иногда противно противоположные. Возникает некоторая необходимая для духа анархия, а вместе с тем и оживленное разнообразие и свободная борьба – впредь до нового насилия, до новой монополии на просвещение, в случае победы одной из борющихся партий, впредь до новой национализации просвещения, преодолевающей и покоряющей партийность.

Новое бывает реально обусловлено всем наследием прошлого, но психологически всякое развитие играет противоречиями и отрицаниями. Новое психологически претендует на безусловное и всеобщее отрицание и уничтожение старого. Следует отдать себе отчет, во-первых, в той идеологии, которая отживала уже собственные реальные (государственно-организационные) условия и вызывала всестороннюю оппозицию со стороны новой интеллигенции, а во-вторых, в той реальной наследственности, которая обновляющимся обществом впитывалась вместе с кровью и реальным характером предков и ко-

что дальнейшее непредвзятое исследование принесло бы свои плоды. Но, может быть, именно потому, что этого можно было ожидать, потому, что философия освобождалась от того подчиненного положения, в которое она ставилась преподаванием в духовных академиях, потому, следовательно, что она переставала «служить людям» и «приносить пользу», стоявшие на вахте русского просвещения забили тревогу. В панической растерянности приказано было рубить мачты, ослепленные страхом несчастные люди не видели, что руль давно не повинуется рукам сумасшедшего рулевого...

торая может быть модифицирована, но не может быть уничтожена, пока существует самый субъект культуры.

После Петра ни одно событие не имело такого значения для культурной истории России, как Отечественная война и походы в Европу 1813 и 1814 года. До этого времени мы смотрели на Европу сквозь петровское окно, царицы наши заигрывали иногда с европейцами, живущими «через дорогу», иногда мы выскакивали и принимали участие в потасовках, происходивших на этой дороге, били других и были биты сами, посылали отдельных мальчиков туда на учебу, но лишь в Отечественной войне впервые Россия, в лице своей военной делегации, совершила широкое образовательное путешествие по Европе. До этого времени – худо ли, хорошо – старались вести самостоятельную политику и за собственный страх, отгораживаясь от соседских влияний. Теперь, именно потому, что так старательно отгораживались, простое вхождение в общую связь, желание играть роль в международной политике заставляло нас и свою внутреннюю политику делать международной. Перед другими не возникало такого требования, потому что внутренняя жизнь каждого давно была налажена и согласована с жизнью соседей. Мы вошли с сознанием каких-то свыше нам данных прав и преимуществ, учредили интернациональный реакционный заговор против свободы и стали распоряжаться сперва во Франции, а после в Швеции, Польше, Венгрии, пока нам в собственном Севастополе не напомнили о добродетели скромности. Началось запоздалое и против воли равнение на соседей. Однако даже в пору самозабвенного упоения своими преимуществами мы не могли не видеть – хотя и не понимали причин – *культурного* первенства Европы. Правительство хотело оставить за собою насаждение культуры, придав ей то направление, какое, по его понятию, более соответствовало нашему духу. Оно не замечало, что ее семена, помимо его самого, уже были заброшены на нашу почву, а если и замечало, то не верило ни в их спонтанную силу развития, ни в пригодность почвы для их восприятия. Между тем они были брошены, дали всходы, и интеллигентная монополия правительства приходила к концу, но, слабоумное, оно успело причинить много зла и оставило порочную наследственность.

«Во имя Пресвятой и Нераздельной Троицы Их Величества <...> объявляют торжественно, что предмет настоящего акта есть открыть перед лицем вселенныя их непоколебимую решимость <...> руководствоваться <...> заповедями сея святыя веры, заповедями любви, правды и мира», – так начиналась декларация, предложенная русским царем в качестве договора, связывавшего христианских монархов в Священный союз, и подписанная тремя из них уже в сентябре

1815 года. «Единое преобладающее правило» договора требовало приносить друг другу услуги и почитать себя как бы членами единого народа христианского, «поелику союзные государи почитают себя аки поставленными от Провидения для управления единого семейства отраслями – исповедуя таким образом, что Самодержец народа христианского – не иной подлинно есть, как Тот, кому собственно принадлежит держава, поелику в нем едином обретаются сокровища любви, ведения и премудрости безконечныя». Таким образом, в лице La Sainte Alliance сам Христос поставлялся во главе европейской реакции.

Печальнее всего влияние этого кощунственного учреждения отозвалось на высшем образовании. Пресловутые карлсбадские конференции вводили в германских университетах институт попечителей, на которых, между прочим, возлагалась обязанность следить за тем, чтобы профессора не преподавали студентам «опасных учений». Такими мерами, однако, ни «революционные покушения», ни «демагогические общества» нимало не задевались. Через пятнадцать лет (1834) германский сейм признал нужным издать новые правила, на этот раз направленные не столько против профессоров[419], сколько против студентов. Ни вартбургских празднеств, ни Занда и Ленинга (покушавшегося на президента фон Ибеля), ни тайных политических обществ среди студентов у нас еще не было. Лишь Коцебу был наш, и таких у нас имелся еще немалый запас, но делать-то им у нас все-таки нечего было. Правда, это у нас именно о кинжале Занда было сказано:

Лемносский бог тебя сковал
Для рук бессмертной Немезиды,

но ведь сказанное так недаром пятьдесят пять лет пролежало под спудом – за это время, действительно, успели вырастить и выхолить нечто такое, что могло бы объяснить существование десятка Коцебу. В период карлсбадских постановлений, во всяком случае, нам делать, казалось бы, было нечего. Но слабоумие имеет свои законы и правила: у нас начали подготовлять то, чего еще не было, и прежде всего у нас стали по-своему толковать выше цитированный акт и искать применения вытекавших из этого толкования директив. Есть вообще нечто фатальное, для нашей психологии характеристичное, в наших «толкованиях». Мы неудержимо склонны к толкованию и

---

[419] Характерен fatum просвещения. В Германии в пору издания этих правил было распространено убеждение, что главный недостаток образования того времени заключался в ложном направлении, которое давалось юношам, обучавшимся латинскому и греческому языку и через то проникавшимся духом греков и римлян, которого, однако, рассуждали тогда, ни они, ни «некоторые» из профессоров надлежащим образом понимать не могут...

пониманию всякого рода фигуральных и метафорических выражений в буквальном смысле, с одной стороны, и к приложению общего их значения тотчас к самому частному и даже единственному случаю, с другой стороны. Такие фигуры речи, как «помазанники Божии», «поставленные от Провидения», «осененные благодатью», а затем – «всеобщее равенство», «выпитая кровь народа», «предательство интеллигенции» и т.д., понимались у нас буквально как говорившими, так и слушавшими, и соответственно доказывалось «во имя Отца и Сына», что вертикальные углы равны, или – во имя идеи «всеобщего равенства», – что нужно писать не «Парθенон» и «иθика», а «Парфенон» и «эфика», не «Бог», а «бог» и т.д. Так случилось и с принципами Священного союза, – они поняты были у нас буквально и прилагались даже к ведению кухонного хозяйства и к покрою платья. Наши толкователи были убеждены в том самом, в чем сомневался уже Ломоносов, будто «по псалтыре научиться можно астрономии и химии».

Итак, в осуществление принципов Священного союза, с целью организации просвещения на религиозных началах в 1817 г. состоялось преобразование министерства народного просвещения в «министерство духовных дел и народного просвещения», доверенное кн. А.Н. Голицыну, главе Библейского общества, ревнителю религиозного благочестия. При министерстве был учрежден «ученый комитет», для руководства которому член его Ал. Стурдза[420] сочинил инструкцию, составленную по принципам декларации Священного союза. Согласно инструкции, комитет должен был озаботиться тем, чтобы посредством лучших учебных книг направить народное воспитание «к водворению в составе общества (в России) постоянного и спасительного согласия между *верою, ведением и властию*, или, другими выражениями, между христианским благочестием, просвещением умов и существованием гражданским». Названный «философско-научный» принцип «спасительного согласия» полагался не только в основу оценки учебных книг, но и ложился в основу «*классификации* учебной системы», заслуживающей внимания, так как ею, несомненно, руково-

---

[420] В 1818 г. Стурдза, дипломатический представитель тогда России на Аахенском конгрессе, составил *Memoire sur l'etat actuel de l'Allemagne*, в котором с невиданною наглостью нападал на германские университеты, предлагая меры к устранению зла и к реформе университетов, По его плану университеты должны быть лишены вовсе привилегий; планы преподавания должны быть предначертаны; профессорская корпорация должна быть рассматриваема исключительно как совещательное собрание. Чтобы дать пищу беспокойной деятельности образованного класса, он проектировал учреждение особого института, который занимался бы обработкою языка и содействовал развитию наук и искусств. В Германии этот проект вызвал всеобщее возмущение. Для нас же он был еще преждевременен – за отсутствием самой «беспокойной деятельности».

дились составители учебников и курсов того времени. Все науки делятся, согласно указанным трем целям воспитания, по трем коренным началам – *Бог, человек, природа* – на три главные области, связанные двумя посредствующими: (1) *духовные книги*, которые через посредство сочинений духовно-нравственных и о естественном праве связываются с (2) *антропологическими сочинениями*, именно, грамматикою, логикою, метафизикою, словесностью, историей, правоведением, политической экономией и прочими, каковые науки, через посредство врачебной науки и прикладной математики, связываются с (3) *науками естественными и физико-математическими*. Науки антропологические отделялись от естественных, чтобы указать на высокий сан человека, душою обреченного Богу и лишь телом соединенного с вещественным миром. Интересно специальное определение метафизики, нашедшее себе прямое отображение, как мы уже знаем, в официозной и в особенности в духовной философии, которая в некоторых частях поддерживала принципы объединенного ведомства и по прекращении объединения. «Метафизика, – гласит инструкция, – во всех частях должна способствовать изощрению умов. В области сей науки допускается *скептицизм, но обращаемый всегда на пользу веры* и дабы обозрением всех систем привести учащихся к сознанию в необходимости откровенных истин».

Комитет понял свои задачи надлежащим образом и начал реформу науки с *прописей*, ограничив их содержание цитатами из Евангелия и книги о *Подражании Христу*. Среди осужденных книг вскоре оказались: *Метафизика* Лубкина, *Естественное право* Куницына, *Логические наставления* Лодия и др. Книга Лодия была признана исполненной опаснейших по нечестию и разрушительных начал; о самом Лодии был составлен донос, в котором сообщалось, что он превосходит нечестием и Куницына, и Галича, занимая в то же время должность декана и преподавая естественное право. Наиболее энергичными проводниками новых идей явились, как известно, Д.П. Рунич, разгромивший Петербургский университет (1821), и М.Л. Магницкий, воспитанник Московского университета, член Главного правления училищ, ревизовавший и преобразовавший Казанский университет (1819). В «докладе» Комитету о *Праве естественном* Куницына[421] Рунич цитирует инструкцию Стурдзы и разбирает книгу по принципам инструкции. По его определению, «вся

---

[421] По компетентной оценке Коркунова, *Естественное Право* (Т. I–II. 1818–1820) Куницына не стояло на уровне современной науки и не представляет ничего выдающегося. Это – только «толковое и талантливое изложение Руссо и Канта». – *Коркунов Н.М.* История философии права. Изд. 2-е. СПб., 1898. С. 348. Глава IV Часть третья отведена изложению научной разработки права в России в XVIII и в первой четверти XIX в. §§ 27–31. С. 274–350.

книга есть не что иное, как пространный кодекс прав, присвояемых какому-то естественному человеку, и определений, совершенно противоположных учению Св. Откровения. Везде чистые начала какого-то непогрешающего разума признаются единственною законною поверкой побуждений и деяний человеческих». В заключение, предлагая «без потери времени» изъять книгу из употребления, Рунич мотивирует предложение, имея, очевидно, в виду общие принципы политики: «Ибо публичное преподавание наук по безбожным системам не может иметь места в благословенное царствование благочестивейшего государя, давшего торжественный, пред лицом всего человечества, обет управлять врученным ему от Бога народом по духу Слова Божия». Магницкий прямо заявлял, что желает построить всю систему образования в высших учебных заведениях «на акте Священного союза».

По поводу естественного права у Магницкого было особое мнение. Предлагая прекратить преподавание естественного права, пока оно не будет согласовано с учением евангельским, Магницкий приводит в защиту своего мнения следующие доводы. (1) Наука естественного права, без которой обходился древний мир, Франция в течение 800 лет и доныне обходятся университеты Англии и Италии, «наука естественного права, сия метафизика прав и приделка к народному, публичному и положительному праву, есть – изобретение неверия новейших времен северной Германии»[422]. (2) «Она всегда была опасна; но когда Кант посадил в претор так называемый им чистый разум, который вопросил истину Божию: что есть истина? и вышел вон; тогда наука естественного права сделалась умозрительною и полною системою всего того, что мы видели в революции французской на самом деле; опаснейшим подменом Евангельского Откровения»[423]. «Наконец, признаюсь, что я трепещу перед всяким систематическим неверием философии, сколько по непобедимому внутреннему к нему отвращению, столько, и особенно потому, что в истории 17-го и 18-го столетий ясно и кровавыми литерами читаю, что сначала поколебалась и исчезла вера, потом взволновались мнения, изменился образ мыслей только переменою значения и подменом слов, и от сего неприметного и как бы литературного подкопа алтарь Христов и тысящелетний трон древних государей взорваны, кровавая шапка свободы оскверняет главу помазанника Божия и вскоре повергает ее на плаху. Вот ход того, что называли тогда только *философия* и *литература* и что называется уже ныне *либерализм*!»[424].

---

[422] Русский Архив. 1864. Стлб. 322.

[423] *Там же.*

[424] *Там же.* Стлб. 324–325. См. также: *Загоскин Н.П.* История Императорского Казанского университета за первые сто лет его существования. Т. III. Казань, 1904. Ч. 3. 1819–1827. С. 482–483.

мента; от одной строки профессора до 200 штыков и ста линейных кораблей, до обливаемых кровью государств» («9 Маия 1823»)[428].

И вот этот скоморох, «нравственный феномен», как его называли, был ревизором и попечителем университета. Но из этого следует, что его толкование идей, положенных в основу Священного союза, признавалось правильным. В докладе по ревизии Казанского университета Магницкий писал по поводу недостатка религиозного образования студентов: «Время уже вникнуть в цели правительства, которое хочет, и хочет непреоборимо, положить единым основанием народного просвещения – *благочестие*. Время стать наряду с просвещеннейшими народами, кои не стыдятся уже света откровения. В Париже издается новый перевод пророчеств Исайи; вся Англия учится оригинальному языку Библии; Германия благодаря Канту[429], пришедшему через лабиринт философии к преддверию храма веры, ищет мудрости в одной Библии – и мы ли одни останемся полвеком назади?». В заключение доклада Магницкий предлагал, «публично разрушить» Казанский университет, заверяя, что «все честное и благомыслящее из современников и потомства будет на стороне правительства. Акт об уничтожении университета тем естественнее покажется ныне, что без всякого сомнения все правительства обратят особенное внимание на общую систему их учебного просвещения, которое, сбросив скромное покрывало философии, стоит уже посреди Европы с поднятым кинжалом!».

Александр решил ограничиться преобразованием университета[430], для чего назначил попечителем самого же Магницкого после его личного доклада, при котором, по словам Магницкого, «он имел счастие рыдать в объятиях сего ангела Божия». Реформу Магницкий производил по выработанной им самим «полной системе истин о просвещении». Согласно этой системе, он называл лжеимянным просвещением, когда мечтательными науками, т.е. философскими, портятся положительные, – теориями геологии или учением о происхождении властей

---

[428] *Там же*. Стлб. 326–327. См. также: *Загоскин Н.П.* История Императорского Казанского университета за первые сто лет его существования. Т. III. Казань, 1904. Ч. 3. 1819–1827. С. 474–476.

[429] Это не мешало Магницкому о кантианце Срезневском дать отзыв, что тот, «следуя системе Якоба [т.е. предписанному министерством учебнику – см. выше], – руководствуется духом не весьма полезным и по счастию преподает лекции так дурно, что их никто не понимает». Это не помешало Магницкому, познакомившись поближе со Срезневским в реформированном уже университете, дать этому «философу» другую оценку. Самого Канта Магницкий также аттестовал не с непоколебимым постоянством. См. выше.

[430] *Феоктистов Е.М.* (Русский Вестник. 1864. Т. 51. № 6. Июнь. С. 492–497) приводит написанное не без остроумия и едкости, но с достоинством «мнение» Уварова, возражавшего на предложение Магницкого о закрытии университета.

Магницкий в своих доносах, речах и инструкциях особенно красноречиво выражал идею правительственной политики, которую он считал себя призванным осуществлять без всякого компромисса. Еще в бытность свою симбирским губернатором Магницкий, открывая местное отделение Библейского общества (1818), произнес речь, напечатанную в отчетах общества и обратившую на себя внимание государя и кн. Голицына. Он доказывал, что история движется «политикой мира сего», во главе которой стоит князь тьмы, и «видами Провидения», глава коего Господь наш Иисус Христос. Политика князя тьмы меняется, преодолеваемая Провидением. В наше время «выдуман новый идол – *разум* человеческий; богословие сего идола – *философия*. Жрецы его – славнейшие писатели разных веков и стран». Французская революция и Наполеон были торжеством князя тьмы. По расчетам его земной политики и Россия должна была покориться, но смиренный и крестный рыцарь, заключивший свои подвиги вечным союзом царей, предстал выполнителем плана Провидения и мечом пресек чудовищный замысел. Но не одна война составляет борьбу царства тьмы с царством света. Князь мира сего и идолопоклонством, и развращением нравов, и *философиею* на распространение своего владычества действует...». Но «великий ратоборец царства света, вложив обвитый лаврами меч в ножны, воюет мечом слова Божия...», – утешается Магницкий.

В то же Главное правление училищ Магницкий внес проект учреждения цензуры, в обосновании которого его мировоззрение развивается дальше. «Тот самый дух, который у Иосифа II под личиною филантропии; у Фредерика, Вольтера, Руссо и энциклопедиков под скромным плащом философизма; в царствование Робеспьера под красною шапкою свободы; у Бонапарта под трехцветным пером консула и, наконец, в короне императорской искал овладеть вселенною, <...> тот самый дух ныне, с трактатами *философии* и с хартиями конституций в руке, поставил престол свой на западе и хочет быть равен Богу. <...> Когда водворился общий мир, когда мир сей запечатлен именем Иисуса, когда государи европейские сами поставили себя в невозможность его нарушить, *взволновались университеты*, явились исступленные безумцы, требующие смерти, трупов, ада! Что значит неслыханное сие в истории явление? <...> Сам князь тьмы, видимо, подступил к нам. <...> Слово человеческое есть проводник сей адской силы, книгопечатание – орудие его; профессоры безбожных университетов передают тонкий яд неверия и ненависти к законным властям несчастному юношеству, а тиснение разливает его по всей Европе...»[425]. Европа быстро идет по пути гибельных происшествий. Россия была бы счастлива, ежели бы ее

---

[425] Цит. по: *Сухомлинов М.И.* Исследования и статьи по русской литературе и просвещению: В 2 т. СПб., 1889. Т.1. С. 184–185; 467.

можно было оградить от Европы так, чтобы и слух о тамошних неистовствах не достигал до нее.

До чего могла довести философия по «убеждению» Магницкого, видно из его «мнения», представленного министру по поводу *Логики* Давыдова. Свои «примечания» на *Логику* он предваряет такой аттестацией: «Замечания сии заключают вкратце весь смысл разрушительной нынешней философии, от Канта до Стеффенса, которого имя еще никому у нас не известно, кроме фанатических его адептов и малого числа их сопротивников, между тем как он есть опаснейший довершитель Шеллинговой философии, которой вся адская тайна в подносимых мною примечаниях открыта и обнаружена»[426]. Присоединив к «примечаниям» «выписку» о тайном учении иллюминатов, Магницкий выражает надежду, что Его Сиятельство, сообразив одно с другим, удостоверится, что «нынешняя философия есть не что иное, как настоящий иллюминатизм», лишь новому имени обязанный тем, что христианские правительства допускают его преподавание «и далее платят жалованье распространителям оного». Посвятив пять лет на «неусыпное изучение сего предмета и на бесполезный вопль против неизбежной и близкой опасности», в последний раз Магницкий умоляет Его Сиятельство «поразить сие страшное чудовище, спокойно подрывающее у нас алтари и трон открытым преподаванием начал во всех университетах наших и во всех тех высших училищах, где установлены философские и политические кафедры...»[427]. Заключение доноса – художественно: «Прошло уже то время (т.е. три года тому назад), когда рассматривали мы учения сии как вредные только теории вольнодумствующих профессоров; с тех пор бунтующие войска опрокинули уже несколько тронов (революции в Сардинии, Испании, Неаполе), а ныне три государства разрушительные начала сии проповедают, и одно из них – глава сего адского союза, противопоставленного врагом *Союзу священному*, посреди своего парламента объявило торжественно, что оно признает, *что власть державная получает свое начало от народа*. Ежели справедливо устрашил нас в свое время сей нечестивый догмат Марата в профессоре Куницыне, то неужели не страшен в устах Каннинга, по слову которого могут двинуться многочисленные войска и на всех морях владычествующие флоты Англии на подкрепление сего правила? – Итак, врагу Божию три года только нужно было, чтоб довести дело свое от кафедры Куницына до потрясений Неаполя, Турина, Мадрита, Лиссабона и до сей торжественной исповеди Английского Парла-

---

[426] См.: *Магницкий М.Л.* Господину министру Духовных дел и Народного просвещения // Русский Архив. 1864. Стлб. 325.
[427] *Там же*. Стлб. 326.

не от Бога[431]. Составленная им, далее, инструкция директору и ректору университета требовала, чтобы студентам внушались почтение и любовь к святому евангельскому учению, дабы «дух вольнодумства ни открыто, ни скрыто не мог ослаблять учения церкви в преподавании наук исторических, *философских* или литературы». Инструкция определяла дух и направление преподавания всех наук. Основанием философии должны были служить Послания апостола Павла к Колоссянам и к Тимофею. Над кафедрою была повешена доска, где золотыми буквами были выписаны оттуда слова о ничтожестве разума перед верою. Книги с вредным направлением из библиотеки не выдавались. Год преобразования был признан *эрою* – в докторском дипломе, выданном Казанским университетом австрийскому императору, значилось: в лето от Рождества Христа Спасителя 1824, от обновления же своего пятое (restauratae universitatis vero quinto)[432].

Как же реагировали на это профессора? Вероятно, не все считали Магницкого и его инструкции нормальными, но на местах оставались, а многие легко приноровились к новым порядкам. Ректор (Никольский) признавался, что до Магницкого «дым кладезя бездны и надменные волны лжемудрия, от которых все вещи двинулись с мест своих, коснулись и нашего университета», но действия попечителя «вызвали его из небытия к бытию, из неустройства к новому порядку; воссиял над ним свет истинный, просвещающий всякого человека грядущего в мир, воссиял над ним свет Христов, и тьма удалилась с обманчивыми своими огнями».

В университетском отчете за 1819–1820 гг. (составлен, профессором Городчаниновым, автором многочисленных opera в духе времени, в том числе: *Изложение естественного права в обличительном смысле, по вопросам и ответам* или compendium, одобренное советом [!] Казанского университета к преподаванию и напечатанию, 1823) – в этом отчете говорится: «Сей наш год достопамятен для Казанского учебного округа важнейшими происшествиями. Он составляет блистательную эпоху преобразования, совершенного обновления Казанского университета <...>. Высшее ученое сословие, долженствовавшее разливать свет Христов, само лежало во тьме века сего. <...> В недре университета тлетворный яд его [«всеразрушающего вольнодумства»] начинал уже раз-

---

[431] Инструкция Стурдзы гласила: «Ложные учения о происхождении верховной власти *не от Бога*, а от условия между людьми подлежат отвержению» (Русский архив. 1864. Стлб. 327).

[432] Лишь в 1826 году в новое царствование, в министерство Шишкова, было сделано распоряжение: «В грамотах, выдаваемых Казанским университетом, после лета от *Рождества Христова*, выставляется *лето от обновления университета*. Находя сию форму неприличною, я покорнейше прошу Ваше Превосходительство предписать университету об уничтожении оной, тем более, что она введена самопроизвольно, без дозволения высшего начальства».

ливаться в словопрениях лжеименного разума, в употреблении при кафедре философской таких авторов, коих учение совершенно противно религии христианской. Между книгами, составляющими студенческую библиотеку, находились несообразные с духом благочестивого воспитания. <...> В июне 1819 года утверждено преобразование университета, а в августе получено от попечителя, истинного сына церкви и отечества, предписание <...> об удалении профессоров, которые при осмотре не были одобрены. <...> Директор университета, обращаясь с питомцами его, как отец с детьми, <...> самые забавы обращает в пользу им. По его убеждениям и советам казенные студенты университета в прошедшее лето обработывали собственными руками часть университетского сада. <...> Смиренномудрие, терпение и любовь сопровождают поступки студентов. <...> Связуемые духом христианской любви, все члены, все сословия университета взаимно друг к другу оказывают чинопочитание и уважение. Под сению благочестия все приемлет новый вид. Все науки университетские преподаются в духе святого евангельского учения. <...> Опаснейшая из наук философских, наука права естественного <...> представлено мнение об основании сей науки – на святом и спасительном учении Христа»[433].

Совет in corpore ответствен за то, что были избраны почетными членами университета Рунич, Карнеев[434], Кавелин (директор Петербургского университета, сподвижник Рунича), Попов (директор департамента народного просвещения, сотрудник Голицына, ревностный последователь хлыстовской секты Татариновой) и подобные. Некоторые профессора стали читать собственные предметы в обличительном смысле, другие искали в них подтверждения истин св. Писания. Профессор математики находил выражение премудрости Божией в прямоугольном треугольнике, профессор анатомии – в строении человеческого тела. Некоторые науки, как, например, геология, перестали преподаваться, так как они во всех своих теориях противоречили св. Писанию. Один из профессоров так определял принципы своего преподавания: «Да будет началом моего слова Всеблагий Бог; да будет началом моего слова могущественный Александр, <...> да приимет начало слово мое от соизволения знаменитейшего нашего попечителя...».

В Петербургском университете в актовой речи (1823) проф. Дегуров (Dugour), приобревший еще в Харькове – по делу Шада – опытность в доносах и услужении по мысли и указаниям из мини-

---

[433] Казанский вестник. 1821. Кн. 1. С. 3–44.

[434] З.Я. Карнеев – попечитель Харьковского учебного округа. Когда Магницкий представил в Главное правление училищ проект об уничтожении философии на том основании, что преподавание ее невозможно без пагубы религии и престола, то бывший тогда же членом правления Карнеев в своем «мнении» осуждал философию за то, что она ни во что ставит черта и волшебников, тогда как черт и колдуны много производят бед на свете.

стерства, возвещал о водворении новых начал и в столице. Священный союз, по его толкованию, остановив развитие нечестия и опасность, грозившую цивилизации, побудил правительства удалить из преподавания вредные учения. Университеты имели право отвергнуть и преследовать ложные и пагубные начала новейшей философии. Справедливо осуждено учение о воображаемой древности вселенной, противоречащее свидетельству св. Писания о сотворении мира. Всеобщая история должна доказывать превосходство монархического образа правления. И т.д.

Когда после шести лет своего управления (в 1825 г.) Магницкий на экзамене студентов произнес речь, он мог с полным сознанием услуги, оказанной правительству, констатировать, что Казанский университет – «единственный по своему достоинству»[435]. «В то самое время, – говорил он, – как лжеименная философия, отравляя все науки и даже словесность и самые искусства тлетворным своим ядом, беснует умы на Бога и царей, в университете нашем самый яд сей претворяется в целительное средство против буйной гордости разума. <...> Вместо тех буйных мечтаний некоторых германцев, кои возникали со своевольством Лютеровой реформы и так лживо называются ныне философией, <...> принята у нас та здоровая, истинная, беззатейная философия, которая прямит и изощряет умы, с которою жили счастливо отцы, верные Богу и царям, в которой воспитаны и образовались отличнейшие мужи нашего отечества, свет тила нашей церкви»[436].

Магницкий толковал волю пославших его и задавал тон. Рунич меньше рассуждал, достаточно кривлялся и усердно исполнял. Карнеев в Харькове старался пахнуть тем же запахом. Голицын, представляя в комитет министров дело профессоров Петербургского университета, заключал его выводом, которому придавал общее значение: «Системы открытого отвержения истин св. Писания и христианства, соединяемые всегда с покушением ниспровергать и законные власти, – сии ужасные системы, заразившие головы новейших ученых, были последствием отпадения от веры Христовой и причиною всех народных мятежей и революционных бедствий, которые потрясли многие государства, пролили потоки крови и ныне еще не перестают нарушать спокойствие Европы». Голицын, как и Магницкий, исходил из идеи, выраженной в декларации Священного союза. Последний мог не считаться с фактами, но те, кому надлежало осуществлять его идеи, наталкивались на непреодолимый факт «ужас-

---

[435] *Загоскин Н.П.* История Императорского Казанского Университета за первые сто лет его существования. Т. III. Казань, 1904. Ч. 3. 1819–1827. С. 455.

[436] *Там же.* С. 477–478. В этой книге ревизия и время попечительства Магницкого в Казани изложены с наилучшею полнотою. См.: С. 253–576.

ных систем», и потому с их стороны было безумием вступать с ними в борьбу путем частичных поправок и переделок в *русском* просвещении. Как ни широки были замыслы Магницкого, который хотел придать своей инструкции силу, обязательную для всех университетов, он был ничтожно смешон перед лицом европейской науки. Потому-то и в своем отечестве он, в конце концов, мог бороться лишь с *лицами*, а не с идеями. Нужно было бы реформировать самое науку, но это было бы не под силу даже и Меттерниху[437].

Как реагировало на все это общество? Количество студентов таяло во всех университетах, а в Казанском университете на всех факультетах был всего 91 студент. Пришлось прибегнуть к казенным стипендиям. В остальном общество, как такое, никак не реагировало: не протестовало, не поддерживало единичные голоса возмущения[438], считало, по-видимому, вместе с правительством, что ему виднее, что просвещенье – его дело и больше ничье. Магницкий знал среду, в которой действовал, ибо действовал смело, и, пожалуй, его характеристика русского общества правильна и дает достаточный ответ на наш вопрос. «В характере шумных мнений нашей публики, – заявлял он, – всегда приметить можно два направления: первое – слухи, рассеиваемые для впечатления на мнение высшего правительства, дабы увлечь его в свой смысл; и потом второе – не далее как на другой день после решительного его поступка молчать и думать согласно с ним...». Мы истолковали бы ошибочно это явление, если бы думали, что оно потеряло свою правильность с концом эпохи Магницкого и Голицына.

Магницкий кончил плохо – князь тьмы сыграл с ним свою шутку, – он написал донос на великого князя Константина Павловича, который принял под свое покровительство одного из изгнанных профессоров, и, поблагодарив Рунича за предоставленную профессору возможность посвятить силы военным училищам, просил изгнать из университета еще нескольких полезных ему людей. Донос на великого князя попал на стол к императору Николаю. В сопровожденнии квартального Магницкий был выслан из Петербурга в Казань, и в университет была назначена новая ревизия, осудившая систему Магницкого, раскрывшая всякого рода злоупотребления, а

---

[437] Довольствовавшемуся переводами теософических трактатов, но не помышлявшему о полной «Реформе науки». Это могло быть задумано и сделано лишь *спустя* сто лет, в наше смелое время и в нашем смелом отечестве. (Меттерних перевел на немецкий язык *Theologia mystica* Порделжа.)

[438] К таким единичным голосам относятся, например, голоса Уварова, Паррота. Но даже такие влиятельные и просвещенные люди, как, например, Карамзин, называвший министерство Голицына *министерством затмения,* не считали нужным вмешиваться в дело. Наследник престола Константин издевался, опасался «средних веков», но также предпочитал оставаться в стороне.

емой «мистики»[442] Библейского общества и покровительствуемых им изданий и переводов. Из этой же среды направлялись соответствующие доносы в высшие сферы. Наконец, – впрочем, когда Голицын уже пал, – в 1825 г. по указу Синода при Конференции Петербургской духовной академии был учрежден комитет для рассмотрения книг, «заключающих, под видом истолкования Св. Писания, развратные и возмутительные лжеучения, противные гражданскому благоустройству, догматам и преданиям нашей Церкви, и напечатанных в частных типографиях без разрешения св. Синода». Сюда входили сочинения Бёме, Штиллинга, Эккартгаузена, г-жи Гион, Дютуа и «Сионский Вестник». Комитет был составлен из двенадцати «образованнейших и довереннейших лиц здешнего [петербургского] духовенства». В то же время было сделано распоряжение об изъятии этих книг из употребления и из библиотек учебных заведений. Сверх рассмотрения книг, присланных из Синода, комитет должен был открывать и доносить о других вредных для православия и благонравия книгах. В виде генерального отчета комитету было поручено составить обзор того, как это вредное направление началось, развилось и какие принесло плоды. Комитет, достаточно огражденный от вторжения любопытства, меняясь в составе, работал около двадцати лет[443].

В чем же была разница между новою идеологией и идеологией свергнутого министра? Шишков и его сторонники упрекали Библейское общество и его литературу – неопределенно в зловерии и ереси, а более определенно – то в католицизме, то в протестантизме. О влиянии то протестантизма, то католицизма говорят и современные историки. Наконец, все говорят о мистицизме. Между тем вся так называемая «мистическая» литература, выходившая в царствование Александра и раньше, *мистического* заключала в себе немного. Это была литература по преимуществу теософско-назидательного и масонско-моралистического содержания. В ней больше признаков си-

---

[442] У нас «мистикою» называют, что кому нравится, – или чаще, *не* нравится. В действительности, может быть, в кружке Голицына и были один, два мистика (в чем я, впрочем, сомневаюсь) – но по существу это был кружок и течение *теософские*. Теософ – вояжер по всем религиям, наукам и «ведениям». Он катается во всяком экипаже – религиозном, мистическом, естественнонаучном, философском, магическом, оккультном, телепатическом. Существенной связи у него с ними так же мало, как у любого седока с нанятым им экипажем. Теософию можно было бы также сравнить с тряпкою, которая всасывает в себя и воду, и вино, и грязь. Нужно иметь особый склад ума, чтобы вследствие этого тряпку считать источником чистой воды или вина, – что бы она ни всосала, она отдаст только грязь. Теософ-мистик, в *идее*, то же, что кинжал из пробки, – обман возможен, пока только пробка – в ножнах от настоящего стального клинка.

[443] *Чистович И.А.* История Санкт-Петербургской Духовной Академии. СПб., 1857. С. 420–421; ср.: *Котович А.Н.* Духовная цензура в России (1799–1855). СПб., 1909. С. 424–431.

среди студентов – холодность в делах веры, нетрезвость, писание предосудительных стихов и буйный характер. Сам Магницкий, конечно, не рассчитывал на постигшую его участь. Когда близкими к Аракчееву архимандритом Фотием и митрополитом Серафимом была начата кампания против Голицына, Магницкий примкнул к ней, может быть, в расчете занять место Голицына. В действительности, в результате сложной интриги, более характерной для наших нравов[439], чем интересной для истории идей, на место кн. Голицына попал адмирал Шишков[440] (1824–1828). Обскурантизм, как и глупость, имеет множество форм. Это была смена форм. Наши историки немало рассуждали о том, какая форма была хуже, но идейная и психологическая сторона этих форм еще недостаточно исследована. Можно судить только по некоторому общему впечатлению и имея в виду черты исключительно типические.

Одно обстоятельство бросается в глаза. В походе на просвещение со стороны Голицына и компании наше духовенство в целом и в своих видных представителях не принимало участия[441]. Напротив того, Фотий и Серафим в своем походе против Голицына, какую бы роль тут ни играли личные мотивы, располагали, несомненно, и мотивами идейными, и притом разделявшимися в общем духовенством. И это понятно: атеизм, ереси, сектантство – не такие враги всякой религии и реальной церкви, как *теософия*. Из среды протестовавшего духовенства вышли некоторые сочинения, направленные против так называ-

---

[439] П.К. Щебальский приходит к заключению: «В каждой стране могут быть люди, подобные Шишкову, Серафиму, Фотию, даже Аракчееву, и везде могут они достигнуть известного значения благодаря заслугам, оказанным на известных поприщах и при известных случаях; но не везде влияние их может быть так зловредно, как оно было у нас. Мы видели, в какой глубокой тайне, в каком таинственном мраке разыгралась интрига, направленная против князя Голицына: в этой тайне, в этом-то мраке и заключается ее ядовитость». Цит. по: *Щебальский П.К.* А.С. Шишков, его союзники и противники // Русский Вестник. 1870. Ноябрь С. 251.

[440] Шишков, образовавший вскоре по вступлении в управление министерством Комитет, имевший одною из задач выработку проекта общего устава для университетов и училищ, назначил в этот комитет членов Главного правления училищ: Муравьева-Апостола, Магницкого и Казадаева. См.: Сборник Распоряжений. I. № 3254. Стлб. 533. Председателем был Муравьев, но все дела вершил энергичный Магницкий. Ср.: Санкт-Петербургский университет в первое столетие его деятельности. Материалы по истории / Под ред. С.В. Рождественского. Т. I. Пг., 1919. С. LXXI.

[441] Митрополит Филарет (тогда еще архимандрит) был членом Библейского общества, рядом с католическим епископом (Сестренцевичем), лютеранскими и англиканскими проповедниками, а также членом Главного правления училищ, но в последнем не разделял крайних мнений своих сочленов и открыто восставал против них. Преследования и нападки, которым он сам подвергся в министерство Шишкова, вызваны были, вероятно, в большей мере характером его личности, чем убеждений. (Кроме Филарета членами Библейского общества состояли митрополит Михаил, ректор Иннокентий.)

стематизирующего гностицизма и морализирующего пиетизма, чем ни в какие правила не укладывающегося, всегда свободно-опытного мистицизма. Отличительным ее теософическим признаком является как раз то, что она не конфессиональна и более похожа на эклектическую смесь или гностическое отвлечение из разных религиозных и церковных доктрин. Все эти Бёме, Штиллинги, Эккартгаузены и им подобные «мыслители» столь же мало могут быть названы католиками, как и протестантами. И, в сущности, для Магницкого, как и для других истолкователей декларации Священного союза, эта литература была самой подходящей. Стоило бы трем христианским монархам, первым подписавшим договор, заговорить каждому на языке *своего* христианства, чтобы вместо христианской симфонии получилась полная диафония. Победа Фотия и назначение Шишкова министром означали наступление у нас внутреннего кризиса в самой идее интернациональной реакции. Таким образом и произошла лишь смена типа обскурантизма и его идеологии. От туманной теософии возвращались к родному национальному православию и церкви.

И действительно, Шишков, уже после восстания 14 декабря, приводя в связь с ним теософическую литературу, утверждал, что из нее — «все лжемудрствования *о так называемой внутренней церкви (т.е. никакой)*» и т.д. Напротив, Голицын, нападая на одно сочинение, обличавшее теософическую литературу и бравшее под защиту «греко-российскую церковь», видимо, с раздражением писал: «Защищение наружной церкви против внутренней наполняет всю книгу. Разделение, непонятное в христианстве! Ибо наружная без внутренней церкви есть тело без духа. Вообще понятие о церкви представлено в превратном виде; ибо, где говорится о церкви, везде видно, что *одно духовенство* принимается за оную». Сам Фотий в Записке, врученной Александру, о министерстве Голицына доказывал, что Голицын намеренно ввел министерство духовных дел и слил его с министерством просвещения, чтобы *духовенство ему не мешало*: «Все противное церкви вводилось, и духовенство не смело ничего сказать. *Для смешения всех религий* министерству подчинены все религии, даже жидовская и магометанская». Требовалось вернуться к *православию*. Шишков прямо говорил Александру о своих предшественниках: «Под видом распространения христианства стремились поколебать *Православную Веру*». И все библейские общества, по его словам, «имели намерение составить из всего рода человеческого одну какую-то общую республику и одну *религию*».

Яснее всего положительные идеи Шишкова выразились в проекте манифеста, который Александром подписан, однако, не был. «Истинное просвещение, — говорилось здесь, — состоит в страхе Божи-

ем, который есть начало премудрости, в утверждении себя в православной нашей вере, <...> и *наконец в украшении* ума своего науками, отверзающими путь к обширнейшим познаниям, к полезным искусствам и художествам. <...> Истинное любомудрие там водворяется и свет оного там светит, где люди руководствуются законами вышнего и правилами веры. <...> И хотя русский народ <...> верен церкви, престолу и отечеству – но мы повелеваем вам войти в строгое наблюдение – не преподаются ли где в университетах, гимназиях, народных училищах и пансионах под видом наук какие-либо вредные учения, не рассеваются ли где в светской словесности подобные же мысли и рассуждения, не выдает ли кто себя за проповедника и учителя подобных новизн»[444].

В речи, обращенной к собранию членов Главного правления училищ, Шишков выразил свой взгляд на задачи просвещения. Если, говорил он, обучаемое юношество, между прочим, заразится «лжемудрыми умствованиями, ветротленными мечтаниями, пухлою гордостью и пагубным самолюбием, <...> то сколько в последствии времени произойдет от того зла и в воинских ополчениях, и в судебных заседаниях, и в исполнении всяких должностей, и в семействах, и вообще в пользах общежития. Науки, изощряющие ум, не составляют без веры и без нравственности благоденствия народного. – Сверх сего науки полезны только тогда, когда, как соль, употребляются и преподаются в меру, смотря по состоянию людей и по надобности, какую всякое в них имеет»[445]. В связи с идеями нового министра понятен и его проект об учреждении высшего цензурного комитета, который, между прочим, должен был обратить внимание на «образ учения, преподаваемый во всех университетах, гимназиях и училищах».

Назначение Шишкова на место Голицына в некоторых, по крайней мере просвещенных, кругах общества вызвало все же несомненное сочувствие. Пушкин приветствовал его в известном *Послании цензору*: «Министра честного наш царь избрал», «печальные науки» изымались из «пакостных рук». Но Шишков не оправдал возможных ожиданий. Университеты были достаточно разрушены и теперь предоставлялись самим себе, по-прежнему без прав, без средств и под угрозою не угодить новой идеологии. Все свои старческие силы Шишков отдал изысканию и преследованию «карбонарства», порожденного, по его убеждению, Библейским обществом. Он придумы-

---

[444] *Шишков А.С.* Записки, мнения и переписка. Т. 2. Б., 1870. С. 175–176.

[445] Главное правление училищ изъявило готовность споспешествовать намерениям министра и постановило его речь напечатать «на счет сумм департамента народного просвещения» и разослать по учебным заведениям. См.: Сборник Распоряжений. I. № 251.

XII

Вступление на престол Николая Павловича меняло положение вещей и отношений. Оно перепутало все карты, тем более что немногие ожидали видеть на престоле именно его. Теософический кисель, которым наслаждался его брат, Николаю Павловичу был не по вкусу. Ему более подходили умы и характеры вроде митрополита Филарета. Свое отношение к управлению Голицына он достаточно выразил, когда принял под свое покровительство изгнанного Руничем из университета Арсеньева. Магницкий сам себя предал. Ко всему политические интересы в Турции приводили нового царя к разрыву с Австрией и политикою Меттерниха. Идеи Священного союза, как такого, теряли свое актуальное и всеопределяющее значение. Были ли у нового царя какие-нибудь свои положительные идеи в политике народного просвещения – трудно сказать. Шишков на первых порах был оставлен на своем посту, и государь не замедлил передать ему записку, представленную в свое время Александру профессором Парротом и содержавшую сдержанную, но весьма убедительную критику инструкций Магницкого, – записку, оставленную Александром без внимания.

Профессор Дерптского университета Паррот, выдающийся натуралист и физик, бескорыстно преданный Александру, написал ему, на правах связывавших их некогда дружеских отношений, Записку: *Coup d'oeil moral sur les principes actuels de l'instruction publique*. Паррот начинает с общего осуждения нашей политики просвещения, не имеющей твердых начал и постоянно меняющейся. Что касается инструкции Магницкого, то при чтении ее мотивов, писал Паррот, «содрогается сердце всякого честного человека». Один из параграфов инструкции предписывал излагать философские системы, доказывая в то же время, что истины, основанные на одном разуме, суть лишь эгоизм и скрытая гордыня. Но если так, спрашивает Паррот, к чему вообще знакомить с ними юношество? А если излагать, то зачем изображать их в презренном виде. Паррот думает, что христианская мораль не нуждается в фальшивых уловках для обнаружения своего превосходства над языческою моралью. Заставлять профессора астрономии и физики во все продолжение курса удивляться премудрости Божией и ограниченности наших средств познания значило, по словам Паррота, только вредить собственной цели. Пустые разглагольствования и частое повторение заказанной мысли лишь возбудят насмешки, и эффект утратится. В инструкции ректору Паррот не видит ничего, «кроме бесконечной фразеологии, где невежество облекается мантией эрудиции и знаний». В таком же тоне и его разбор инструкции директору о наблюдении за нравственностью студен-

вал цензурный устав, из сетей которого не ускользнул бы ни один его враг. Но так как к тому же у Шишкова были свои литературные вкусы и были старые счеты с некоторыми литературными направлениями, то его цензурные сети раскидывались очень широко. Свободная умственная культура по-прежнему не могла найти поощрения и просачивалась лишь путями непредусмотренными.

Отношение Шишкова к теософскому направлению предшествовавшего министерства ясно видно из докладной записки, читанной им государю, где он подверг критике пресловутую *Божественную философию* Дютуа (в переводе Е. Карнеева, племянника З. Карнеева и его преемника на должности харьковского попечителя). Шишков писал: «Неизвестный переводчик о неизвестном сочинителе сей философии говорит, <...> что он *два года провел на кресте в ужасных мучениях, среди которых писал сию книгу* (как провел на кресте? Неужели распят был и, вися на нем, писал? Какие чудеса! Нет, господин лгун, мучение на кресте, какое претерпел Спаситель наш, не могло и несколько часов продолжаться: стало быть, твое двухлетнее, среди которого ты мог писать, было не такое!), что он и умер на кресте, сказав своим друзьям: *я имел некоторое удовольствие пить шоколад, зато я умру, задохнувшись* (С. 10). Можно ли, не насмехаясь над читателями, начинять какую-нибудь книгу такою гилью: два года провел на кресте в ужасных мучениях, пил шоколад, сочинял и перед смертью сказал своим друзьям какой-то глупый каламбур? И это – боговдохновенный человек, избранный Богом возвещать его премудрость! И это переводится на русский язык и печатается в университетской типографии!.. После сего помещен еще третий подобный же рассказ о некоторой знатной особе из наших соотечественниц, которая умерла в Лозанне, что тело ее, прежде нежели земле было предано, вынесено было в церковь... (Вот какую новость сказал. Да кто ж не знает этого, что мертвых никогда после предания земле не выносят в церковь?) Тут какой-то Дютуа (это сам автор) *взглянул на ее мертвое тело и возрыдал о том состоянии, в каковом находилась душа, от него отлучившаяся* (С. 12). Да почему он узнал о состоянии ее души? Разве потому, что покойница вместе с ним грешила? Но посмотрим еще далее, чем это кончилось: *он взял на себя ее грехи*; Бог три дня его *мучил неизобразимым страданием* и потом удостоверил его, что душа покойницы *вкусила райские сладости* (там же). Можно ли что-нибудь придумать богохульнее, нелепее сего?». Засим автор от «безумия» переходит к «неверию», где ему, православному, теософические нелепицы, натурально, представляются злочестивым богоотступничеством.

тов – водить молодого человека от 18 до 25 лет на помочах значит делать из него негодяя или автомата, существо без воли, без характера, не способное ни к какой самостоятельной деятельности.

Затем, по мотивам далеко не ясным, Николай Павлович через Бенкендорфа обратился к Пушкину с предложением заняться «предметами о воспитании юношества». Пушкин отнесся к делу с серьезностью недостаточною. Лишь после второго письма Бенкендорфа он наскоро набросал *Записку*, содержания чрезвычайно общего и неопределенного. Мотив царя как будто раскрывается в словах письма Бенкендорфа: «И предмет сей должен представить вам тем обширнейший круг, что вы на опыте видели совершенно все пагубные последствия ложной системы воспитания». Пушкин говорил, что он знает, чего от него хотели, и, может быть, потому и начинает с того, что ему должно было быть известно «на опыте»: «Последние происшествия обнаружили много печальных истин». Причины «происшествий» он не хочет видеть в одном только влиянии «чужеземного идеологизма»; *корень всякого зла* – «воспитание, или, лучше сказать, отсутствие воспитания»[446]. И он тотчас апеллирует к высочайшему манифесту (от 13 июля 1826 г.), где было сказано: «Не просвещению, но праздности ума – недостатку твердых познаний должно приписать сие своевольство мыслей» и т.д. Все это Пушкин заключает: «Скажем более: одно просвещение в состоянии удержать новые безумства, новые общественные бедствия». Но ведь весь вопрос для правительства, желавшего держать в своих руках все водительство просвещением, в том и состоял, чтобы найти идеи, которыми можно было оправдать и направить руководительство. На этот вопрос ответа нет. Ибо предложение Пушкина сделать воспитание всецело государственным и «представить чины целию и достоянием просвещения» не может считаться ответом. Чины как цель просвещения были в духе русского общества – это сам Пушкин подчеркивает: «Чины сделались страстию русского народа», – но это – психологическая характеристика, а не обосновывающая возможную политику идея. Воспитание же всецело государственное и подавление *во что бы то ни стало* воспитания частного есть нечто столь дикое, столь несостоятельное внутренне, что перед ним бледнеет обскурантизм Магницкого и Шишкова. Казалось бы, такая мысль все же по духу самому Николаю Павловичу. Однако он поставил около этой фразы знак вопроса. Не потому ли, что он сознавал, что столь дикую мысль осуществлять *во что бы то ни стало* нельзя, а нужно было найти, во имя чего ее можно было оправдать. Этого-то Пушкин и не мог указать. У него выходило, что оправданием этого может быть все-таки

---

[446] *Майков Л.Н.* Пушкин. СПб., 1899. С. 177–178.

само *просвещение*, которое и оставалось конечною целью, отчего государственное воспитание как средство единственное и лучшее невольно и само собою наводило на сомнения. Судя по ответу государя, выраженному в резолюции и в письме Бенкендорфа, именно «просвещение» как последний аргумент его и не удовлетворяло. Было приказано ответить Пушкину, что выставленный им принцип, будто *просвещение и гений есть все* (que l'instruction et le genie est tout), есть принцип ложный для всех правительств и что добрая нравственность, исполнение служебного долга, усердие (la morale, les services, le zèle) должны быть предпочтены просвещению...[447]. Из этого видно, что никакой положительной идеи в этом деле у Николая Павловича не было, ибо о «доброй нравственности», казалось бы, Шишков все сказал. Для правительства, желавшего сохранить за собою интеллигентное руководительство, это было фатально. Срок наступил крайний, бил час последний... Не прошло и года со времени переписки Бенкендорфа с Пушкиным, как юный Киреевский уже мечтал в письме к другу (А.И. Кошелеву): «Не думай, однако же, чтобы я забыл, что я русский, и не считал себя обязанным действовать для блага своего отечества. <...> Но мне кажется, что вне службы я могу быть ему полезнее, нежели употребляя все время на службу. Я могу быть литератором, а содействовать к просвещению народа не есть ли величайшее благодеяние, которое можно ему сделать? <...> Все те, которые совпадают со мной в образе мыслей, будут моими сообщниками. <...> Все они будут литераторами, и у всех будет отражаться один дух. Куда бы нас судьба ни завела и как бы обстоятельства ни разрознили, у нас все будет общая цель: благо отечества, и общее средство: литература».

То, чего не признал бы, может быть, и Пушкин и чего он не хотел выговорить, было безусловно чуждо Николаю Павловичу, как, может быть, и вообще русскому человеку: *свобода* просвещения, обучения, образования. Николай Павлович искал *твердости*, но – это есть верный признак ограниченности ума – думал, что твердость предполагает *единообразие*. Он дал соответственное приказание учрежденному им Комитету для устройства учебных заведений, но все же это указание могло быть «формальным» принципом, а идейной души *Комитету* не доставало. В Комитет вошли кн. К.А. Ливен, еще в качестве члена Главного правления училищ боровшийся с Магницким, и выступавший, между прочим, в защиту философии Уваров, также боровшийся открыто с Магницким, но они, помимо прочего, в такой же мере не были сторонниками и Шишкова. Комитет рас-

---

[447] *Сухомлинов М.И.* Исследования и статьи по русской литературе и просвещению. В 2 т. СПб., 1889. Т. II. С. 238–246.

суждал о «единообразии» – уставов, программ, курсов, учебников, университетского правления, осуждал фаворитов Голицына, реабилитировал некоторые его жертвы, но также мешал и Шишкову, смягчая, например, его мстительное цензурное вдохновение. В 1828 году Шишков, наконец, ушел. Николаю Павловичу в поисках людей, за недостатком обладателя полным комплектом нужных ему совершенств, приходилось ограничиваться хотя бы одним – усердием. Кн. Ливен, по-видимому, в точности удовлетворял этому требованию. Он был человек честный, благородный, исполнительный по службе, усердный. И что же? Вышло, что этих качеств – мало, а может быть, и вообще не они нужны – простые аксессуары чего-то более существенного. Ничего не сделав, он ушел в 1833 году, и его сменил бывший уже с 1832 года его помощником С.С. Уваров.

Государь лично недолюбливал Уварова, но назначил его, потому что Уваров полнее других удовлетворял его требованиям, да к тому же был просвещеннейшим человеком, одним из самых просвещенных тогда в России. Но он призван был уже после того, как пробил час, и на его долю пришелся жалкий жребий быть смешным Дон-Кихотом отживавшей правительственной интеллигенции. Во всех его действиях и словах, против искренних побуждений и добрых намерений, ему – как, может быть, и самому Николаю Павловичу – приходилось быть *реакционером*. Таков, кажется, и вообще удел реакции – приходить, когда она уже не нужна, как удел революции – вторгаться, когда ее не ждут. Одна слишком запаздывает, другая торопится.

Уварову, в бытность его попечителем, был больше всего обязан своим возникновением Петербургский университет. Будучи товарищем министра, Уваров в Петербургском университете провел, ликвидируя порядки Рунича, «систему очищения». Теперь он, наперекор университетской разрухе, учреждает Университет св. Владимира. Он действует, как будто твердо знает, что нужно делать. Он работал при Голицыне, при Шишкове, при Ливене – и потому, во всяком случае, знал, чего нельзя делать. Но подлинно ли он знал, что нужно делать, – это вопрос. Когда он в Главном правлении училищ возражал против предложения Магницкого закрыть Казанский университет, в нем говорили просто чувства просвещенного человека. На этой же почве он столкнулся и с Руничем. Когда его проект устава Петербургского университета был отвергнут, он вышел в отставку. Назначенный на его место Рунич представил доклад о состоянии университета с известными обвинениями профессоров в неверии и разрушении государственного порядка. Уваров был также задет этим. Он написал обширное письмо Александру – но и здесь говорят чувства просвещенного и воспитанного человека,

а положительных идеалов не видно. Когда он берет на себя и даже требует для себя часть ответственности по делу университета, в нем говорит честный человек, возмущенный наглостью оскорбляющего его проходимца. Он сам аттестует своих врагов как la poignée d'hommes sans aveu, – но – и только. Забыв, кому пишет, он дает истолкователям воли Голицына и самого Александра такие характеристики, в которых последний, при всем своем «смирении», не мог не узнать себя. Называя их врагами *всякого положительного порядка и друзьями тьмы* (amis des ténébres), он прямо перечисляет роли, в которых они выступают: fanatiques de sangfroid qui tour à tour exercistes, illuminés, quakers, maçons, lancastriens, méthodistes – все что угодно, только не люди и не граждане. Но как он себе рисовал именно *положительный порядок*?

Во всеподданнейшем отчете о десятилетнем управлении министерством Уваров правильно определял свою задачу: «Укрепить отечество на твердых основаниях, на коих зиждется благоденствие, сила и жизнь народов; найти начала, составляющие отличительный характер России и ей исключительно принадлежащие». Правильно также рассуждал он, когда думал, что, нашедши «главные начала», их «надлежало включить в систему общественного образования». Но решал он свою задачу, по-видимому, не с достаточною основательностью. «Русский, – рассуждал он, – преданный отечеству, столь же мало согласится на утрату одного из догматов нашего *православия*, сколь и на похищение одного перла из венца Мономахова. *Самодержавие* составляет главное условие политического существования России. <...> Наряду с сими двумя национальными началами, находится и третье, не менее важное, не менее сильное: *народность*». Наименее ясным представляется *начало народности* как «национальное начало». Если это не простая тавтология – то какой положительный смысл вкладывал Уваров в понятие народности[448]? Из сопоставления его с двумя другими нельзя установить даже отрицательных его признаков, не говоря уж о том, что строго

---

[448] *Уваров С.С.* Десятилетие Министерства Народного Просвещения 1833–1843. СПб., 1864. С. 2–4; ср. 106–108. Этот вопрос до сих пор не разъяснен в достаточной мере нашими историками. Кажется, у одного Пыпина было на этот счет вполне *определенное* мнение: «Слово "народность" был эвфемизм, обозначавший собственно крепостное право...». Цит. по: *Пыпин А.Н.* История русской этнографии. Т. I. СПб., 1890. С. 388. К сожалению, это суждение Пыпина никак не доказывается. Его пространные суждения об «официальной народности» в *Характеристиках литературных мнений* только закрывают от читателя факты, на которые Пыпин мог бы опираться. Но и факты указываются нередко ошибочно. Мы располагаем теперь большим количеством и лучших источников и исследований, чем какие были в распоряжении Пыпина. Ненормально только, что в новом издании ошибки Пыпина не исправлены, хотя издание снабжено дополнительными примечаниями.

логический анализ был бы здесь не безопасен, так как он требовал бы *исключения* из понятия нашей народности двух других начал. Разъяснения, какие мы встречаем у самого Уварова, не идут дальше общих мест. Не вдаваясь в ведущие к сомнениям подробности содержания и генезиса этой идеи, можно только видеть в ней отражение или восприятие западноевропейского романтизма вообще или, например, исторической школы права. Но все-таки, перенесенная к нам, она могла быть принята как задача. Ее можно было *задать* русскому просвещению, но не ставить принципом.

Это вытекает из собственных рассуждений Уварова. «Относительно к народности, – пишет он, – все затруднение заключалось в соглашении древних и новых понятий; но народность не заставляет идти назад или останавливаться; она не требует *неподвижности* в идеях»[449]. Уваров переписал задачу из западноевропейских тетрадок – но понимал ли он, что идея национального возрождения, охватившая Европу и знаменовавшая собою выступление новой (четвертой) смены интеллигенции, прямо противоречила тому, что делалось у нас? Там национальное возрождение было народным, и правительства могли присоединиться или не присоединиться к истинным репрезентантам народности. У нас народности просто-напросто не было, потому что не было соответствующей репрезентации, и правительство само хотело взять на себя эту роль. Вместо того чтобы обеспечить условия, без которых *задача* не могла быть решена, опирались на *данное* и предписывали его как решение. Вместо «народности» осуществлялся *национализм* самодержавного государства.

«Народность» Уварова не была уже l'esprit général d'une nation Монтескье и не была еще Volksgeist Гегеля. Поэтому ее и нужно сопоставлять с идеями романтиков, а как государственную идею – с так называемой исторической школою в праве. Вопрос о генезисе идей Уварова остается открытым – почему-то он наших историков не интересовал. Между тем, несомненно, что государственная мудрость наших правителей не была всецело оригинальною. Вероятно, во времена Магницкого нам не оставались вовсе неизвестны какие-нибудь Галлеры или Мюллеры, вероятно, и Уваров имел своих «оправдателей». Разрешение вопроса о генезисе его общего и политического мировоззрения могло бы быть предметом интересного историко-культурного исследования. Уваров был учеником немецких неогуманистов, был воспитан в идеологии, возглавляемой Фр. Авг. Вольфом и видевшей путь к немецкой народности через эллинизм; он был лично знаком с Гёте (которому посвятил одно из

---

[449] *Уваров С.С.* Десятилетие Министерства Народного Просвещения 1833–1843. СПб., 1864. С. 3.

своих филологических исследований), состоял с ним в деятельной переписке[450]; он был лично знаком с Шлегелями и другими руководителями немецкой культуры; состоял в целом ряде иностранных академий и ученых обществ, с членами которых находился в личных сношениях; – все это не могло остаться без влияния на его понимание задач русского просвещения.

Не считая себя компетентным для решения указанного вопроса, не могу не отметить – не настаивая, впрочем, на генетической связи – некоторого сходства идей Уварова с государственным учением в свое время небезызвестного историка *Лудена*[451]. Совокупность индивидов, определяет он, в которых культура получает некоторую своеобразную форму, называется *народом*, а сама эта особая культурная форма – *народностью* (Volksthümlichkeit, § 7). – Луден отмечает, что заимствовал этот термин, как и термины Volksthum, volksthümlich, у Яна, надо думать, у известного Turnvater'а Фр.Л. Яна, которого, между прочим, сочинение под заглавием *Deutsches Volksthum* вышло в 1810 г. Правитель государства должен стремиться к тому, чтобы единая человеческая культура возникла в государстве как *своеобразная* народная культура[452]. Правитель должен связать задачи государства с своеобразием народной культуры, но это не значит, что последняя должна явиться по приказу или принуждению[453]. «Культура народа в настоящем всегда есть результат жизни народа в прошлом»[454]. Науки по своей природе общи и выходят за пределы государства, но так как не может быть культуры без народности и государство есть условие всякой культуры, то государство не может быть равнодушно к научным стремлениям и должно направлять ход науки и на познание самой народности, и на возбуждение любви к отечеству[455]. Приказаниями и предписаниями здесь ничего достигнуть нельзя, свободному духу должно быть предоставлено свободное движение, но если исследование направляется на предметы, которые могут быть опасны для религии, добрых нравов, отечества и народности, тогда правительство обязано выступить против нарушения порядка и публичного благополучия. Напротив, оно обязано содействовать тем, кто действует в науке на славу и пользу отечества и кто содействует развитию духа в направлении особенностей своего народа. У всякой науки есть

---

[450] Ср. его речь о Гёте 1833 г. // Etudes de Philologie et de Critique par M. Ouvaroff. S.-Pétersbourg, 1843. Appendice.
[451] *Luden H.* Handbuch der Staatsweisheit oder der Politik. Jena, 1811.
[452] *Ibid.* § 83.
[453] *Ibid.* § 84.
[454] *Ibid.* § 84 Anm. S. 213.
[455] *Ibid.* § 144.

ства ко всему положительному в отношении к предметам христианского верования и удаление от всех мечтательных призраков, слишком часто помрачавших чистоту священных преданий церкви»[458]. В виде реакции против реакции неразумия выдвигалась положительная историческая религия. Но разве, серьезно говоря, ей теперь позволили бы и позволяли играть руководящую роль? Православие давно было слугою государства[459]. Если бы теперь у духовенства даже хватило смелости и сил заявить свои претензии на руководительство, такая дерзость была бы мгновенно укрощена. Это не значит, что православие не было реальною силою. Оно было ею. Именно потому оно и нужно было государству – для санкции, в глазах верующих, его правительственного поведения и соответственно для цензуры всего антиправительственного, как если бы оно было антирелигиозным. Открыто существовать духовенство могло только, поскольку оно было покорно государству, ибо независимое духовенство, как фактор антигосударственный, в государстве несвободном обречено на подполье. *Положительный* порядок, в противопоставление порядку естественному («естественное право», «естественная религия») и порядку сверхъестественному («божественному»), понимается теперь как *исторический* государственный порядок. Этим порядком было одно чистое, национальное и неограниченное самодержавие. В этом идея эпохи[460]: национализм против Священного интернационала. Отожествление государственности и самодержавия не было здоровым. Как бы исторически, в связи с общеевропейскими делами и событиями, ни объяснялся этот период нашей истории, психологически он был чувством смертельной болезни и предчувствием неизбежного конца. Отсюда мнительность, неуверенность и импульсивность при видимом самообладании и напускной твердости.

При таких условиях, искренно или неискренно, но правительство *не могло* иначе относиться к просвещению, как в полной уве-

---

[458] *Уваров С.С.* Десятилетие Министерства Народного Просвещения 1833–1843. СПб., 1864. С. 107.

[459] Конечно, православие не было в формуле Уварова только эвфемизмом, но в центре или на периферии – оно было вполне по обстоятельствам. Никитенко А.В. передает поучительный эпизод. Дело идет о назначении профессоров *католической* академии, куда был определен и сам автор этой записи: «На философию никого не находят. Да где ж у нас не только философы, но и сама философия? Я советовал обратиться к Карпову, <...> Галича не хотят: <...> Фишер, наш университетский профессор, не люб, *потому что сам католик*». Цит. по: *Никитенко А.В.* Моя повесть о самом себе... В 2 т. Т. I. СПб., 1904. С. 334. Но этот католик был допущен к преподаванию в *православной* духовной академии и преподавал там 10 лет, из них последние три года устраненный из университета вследствие уничтожения кафедры в 1850 году.

[460] А не в мнимом «продолжении» осуществления идей Священного союза, как изображал тот же Пыпин. Его изображение неточно и идеологически, и фактически.

такая сторона, но в особенности внимания правительства заслуживает отечественная история, жизнь и деяния предков[456]. Это едва ли не главный пункт программы министерства Уварова. Как частность, отмечу совпадение этой программы с взглядами Лудена по вопросу о «частном воспитании». Луден является его решительным противником, в особенности в руках «иностранного ветреного гувернера»[457].

Если позволительно идти дальше и сопоставлять с общими принципами Уварова те требования, которые он прямо предъявлял к политике просвещения, то можно заметить, что они выливаются в директивы для этого как будто достаточные. Уваров хотел, «при оживлении всех государственных сил, охранять их течение в границах безопасного благоустройства», хотел «изгладить противоборство так называемого европейского образования с потребностями нашими: исцелить новейшее поколение от слепого, необдуманного пристрастия к поверхностному и иноземному, распространяя в юных ушах [умах?] радушное уважение к отечественному и полное убеждение, что только приноровление общего, всемирного просвещения к нашему народному быту, к нашему народному духу может принести истинные плоды всем и каждому» (ср. выше, взгляды Лудена). Но кто должен и будет решать, в чем состоит названное *приноровление*? Сам просвещенный Уваров не мог бы ответить на вопрос ясно и определенно, между тем каждому предоставлялось по собственному разумению разгадывать тот X – «дух народный», «дух русский». Простейший выход был тот, что *дух народный* только и определялся теми двумя предикатами, которые в качестве принципов выставил Уваров рядом с народностью. Исторически отношение вещей упрощалось еще больше. Православное духовенство уже давно исчерпало свои интеллигентные силы, и его руководственная роль в светском образовании кончилась. XVIII век шел под эгидою отвлеченного «разума» с его «естественными правами». Теократическая – Христос – «Самодержец народа христианского» – реакция Александровской эпохи ставила на место разума неразумие, но обходилась без православного духовенства. Теперь она называлась врагом всякого *положительного* порядка, и, следовательно, на последнем и нужно было сосредоточить все усердие. В цитированном выше *Отчете* Уваров писал, что его тройственная формула восстановила против министерства не только представителей либеральных идей, но и «*мистических, потому что выражение – православие* довольно ясно обнаружило стремление министер-

---

[456] *Ibid*. § 145.
[457] *Ibid*. § 175 Anm.

ренности в своем нераздельном праве на руководство им. Идеологию предоставлялось придумывать – но с другой стороны и только тем, кто мог понимать создавшееся положение и честно – «нравственно, в исполнении служебного долга, усердно» – отдавал свои способности и силы самодержавному государству. Поэтому *настоящая* программа Уварова не в его «тройственном понятии» – оно только *случайная* постановка вопроса в духе времени, – а в его убеждении, что правительство есть единственный интеллектуальный руководитель страны. Как он сам это ясно формулировал: «Если выход из грубой тьмы невежества и беспрерывное дальнейшее движение к свету необходимы для человека, то попечительное в этом деле участие правительств необходимо для народов. *Только правительство* имеет все средства знать и высоту успехов всемирного образования, и настоящие нужды отечества»[461]. Что же тогда делает наука и ее реальные носители, ученые? Для государства *как такие* они не нужны; государству могут быть нужны только *приложения* науки и, следовательно, нужны техники в широком смысле. Но может ли быть приложение науки без науки? Нет, конечно. Под государственными мундирами и вицмундирами можно до поры до времени скрывать проказу невежества, но ее лечение таким образом только запускается. Уваров думал, что он сохраняет науку и спасает государство, «блюдет истинные выгоды народа» – было ли правительство, которое не говорило этого? – и предохраняет его от «нравственно-политических язв» – какое правительство и этого не говорило? Во имя этого спасения, соблюдения и предохранения он, обращаясь к университетам, предписывал: «Каждый из профессоров должен употребить все силы, *дабы сделаться достойным орудием правительства*»[462].

Уваров думал, что правительство может все знать – и успехи всемирного просвещения, и нужды отечества. Однако было нечто, чего он не знал. Он не знал, что *философия* для государства ни на что не пригодна, что *применения* ей нет и «служить людям» она не может. Он воображал, что может быть такая философия, которая будет отстаивать само государство, или, выражаясь более поздним стилем, которая будет «обосновывать» заданные ей политические темы и которую, выражаясь таким же стилем, государство «использует» в своих целях. Он плохо слушал то, что громко говорилось его собственными современниками на языке его собственных научных руководителей. Может быть, и слышал, но не понимал того, что философия живет и движется противоречием, и если он оставляет хотя

---

[461] *Уваров С.С.* Десятилетие Министерства Народного Просвещения 1833–1843. СПб., 1864.
[462] *Там же.*

бы гран ее, казавшийся ему полезным, из него вырвется вихрь для него вредный. Чем резче очертить пределы полезной, нужной государству философии, тем скорее, напряженнее, стремительнее она раскроет беспредельное им противоречие. И чем прочнее свяжет себя государство с полезною ему философией, тем легче бесполезная философия разоблачит противоречие, которое существует между правами ее разумного духа и жалким неразумием государственных претензий ограничить эти права. Когда до самодержавного российского государства донесся отдаленный свист европейской бури 1848 года, наше правительство расслышало, наконец, в нем, как переходит полезная государству философия в свое противоречие. Тут только убедились в последовательности Магницкого и решили отменить философию в нашем государстве. Уваров ушел в сентябре 1849 года, и выполнение этого подвига выпало на счастье кн. П.А. Ширинского-Шихматова.

Когда Уваров в своем *Отчете* в светлых тонах изображал движение в России науки и высшего образования, он во многом был прав. За отчитываемое десятилетие, действительно, университеты наши стали на ноги. Иностранцы были уже не нужны, появился целый ряд своих ученых, преподавание по многим кафедрам стояло на европейской высоте. Конечно, не все предметы были у нас на такой высоте, как русская история, например, но везде замечалось стремление к научности у преподавателей и интерес к научности у студентов. Уваров неправ был лишь в убеждении, что все это достигнуто мерами министерства. Идеи и психология их восприятия имеют свои имманентные, от воли руководителей не зависящие законы. Раз зародившаяся научность развивается независимо от того, полезно или бесполезно это развитие государству, поддерживает оно его или не поддерживает. Ум, воспламенившийся идеею, не успокоится на пассивном приятии ее дозволенной полезной части и найдет источники, которые увлекут его к запретному целому. Политика Уварова возбуждала интеллектуальную страсть, но не давала средств удовлетворения ее. Положительному порядку это не могло благоприятствовать. Люди без научного вкуса Уварова и без его научной совести беспристрастнее видели создавшееся в государстве противоречие и были более правы, чем он. С середины 40-х годов, отчасти помимо Уварова, отчасти с вовлечением и его, создается целый ряд институтов и предпринимается ряд отдельных мер для пресечения и предупреждения вредных самодержавному государству идей. Европейский 1848 год окончательно осудил Уварова, и энергия обскурантов взвинтилась. Ясно было, что половинчатость Уварова – враг в собственном доме, предательство. И вот, можно сказать, накануне крушения всей колоссальной

машины николаевского самодержавия обскурантизм с судорожным отчаянием принимается за уничтожение своего смертельного врага.

Мы видели, с какою неопределенностью вводилось в программу Уварова понятие *народности*. Каждому было предоставлено его толковать по-своему. И действительно, вся русская мысль 30-х и 40-х годов предалась разгадке тайны этого сфинкса. Но не вся она развилась под опекою государства, и не вся она решала этот вопрос в исключительных интересах государственной пользы. Наконец, и официозная наука стала заражаться вольностью некоторых толкований, крепко, впрочем, убежденная, что ею в точности выполняется задание министра. Казалось, люди, государству вполне преданные, толковали «народность» вполне государственно, и тем не менее в их толкованиях было явное отклонение от пользы современного им государства. Одни слишком откидывались назад в поисках за разгадкою народного духа, другие слишком решительно рвались вперед, усиливаясь проникнуть взором за черту современного горизонта и там найти успокаивающую совесть разгадку. Правительство теперь только убедилось в необходимости дать свое однозначное толкование. Уваров все опаздывал. Лишь через четырнадцать лет его управления «по высочайшей воле» было сделано нужное – или, вернее, уже ненужное, как запоздавшее, – разъяснение. 1-го июня 1847 г. профессор Никитенко записывал в своем *Дневнике*: «Вчера, т.е. 31 мая, состоялось чрезвычайное заседание совета в университете, под председательством попечителя. <...> Читали предписание министра, составленное по высочайшей воле, где объясняется, как надо понимать нам нашу народность и что такое славянство по отношению к России. Народность наша состоит в беспредельной преданности и повиновении самодержавию, а славянство западное не должно возбуждать в нас никакого сочувствия. Оно само по себе, а мы сами по себе. <...> Оно и не заслуживает нашего участия, потому что мы без него устроили наше государство, без него страдали и возвеличились, а оно всегда пребывало в зависимости от других, не умело ничего создать и теперь окончило свое историческое существование. – На основании всего этого министр желает, чтобы профессора с кафедры развивали нашу народность не иначе, как по этой программе и по повелению правительства. Это особенно касается профессоров: славянских наречий, русской истории и истории русского законодательства»[463]. Никитенко, конечно, конденсировал «предписание», но ведь тут и важна только идея, а не форма выражения.

Несомненно, такое разъяснение шло уже против воли и истинных принципов самого Уварова, а в глазах опекаемых им это его

---

[463] *Никитенко А.В.* Моя повесть о самом себе... В 2 т. Т. 1. СП., 1904. С. 373.

только компрометировало. Уварову самому теперь пришлось испытать реальное значение «начал» народного воспитания Николая Павловича: исполнение служебного долга, усердие. Положение Уварова делалось все более фальшивым. Он уже стал в чужих руках орудием цензурных преследований, где покрывал своею ответственностью явное и тайное мракобесие, теперь он становился только орудием и в делах высшего образования. С 1848 года на университеты градом посыпались мероприятия, долженствовавшие их стерилизовать и обезвредить в государственном смысле. Уваров из руководителя все больше превращался в орудие чужого действия. Запрещаются заграничные отпуска и командировки, ограничивается число своекоштных студентов – кроме полезного медицинского факультета, – признается полезным, чтобы дети властвующего сословия искали преимущественно военной службы, «для чего университетское образование не есть необходимость». Количество студентов, возросшее с 1836 по 1848 год почти в два с половиною раза[464], к 1850 году резко падает, а введенные нормы заставляют выбирать предметы занятий не по склонности и желанию, а по обстоятельствам случайным и по соображениям сторонним.

Положение Уварова из фальшивого становилось глупым. Он искренне хотел быть опорою самодержавия, а был в его руках простою погремушкою. По принципам своим не мог он обратиться за поддержкою и к обществу. Оно ушло из-под его опеки и едва ли не в нем видело своего злейшего врага. Как увидим ниже, он попробовал в критический момент обратиться к вскормленному им профессорскому перу. Но результат этого обращения обратился против него же, не говоря уже о том, что если бы Уваров собрал теперь в свою защиту всех *своих* Давыдовых, Погодиных и прочих, в глазах «нового» общества их выступление против мракобесия означало бы сдачу позиций и вызвало бы не столько сочувствие, сколько злорадное торжество. Их положение в русской культуре было также фальшиво. Каково бы ни было, однако, *политическое* положение Уварова, несвоевременность его *идейной* позиции раскрывалась яснее с каждым днем и обществу, и правительству. Между последними уже прошел разделивший их поток, и уже нужно было находиться на одном или на другом берегу. Этот поток пролился с Запада. Никитенко сделал 2 декабря 1848 года такое наблюдение: «События на Западе вызвали

---

[464] Не считая Дерптского университета; Виленский был закрыт перед открытием Киевского. Общее количество студентов пяти русских университетов: 1836, 1848 и 1850 гг. последовательно 1466, 3412, 2464. Последовавшее затем некоторое увеличение этого числа объясняется введением в университетское преподавание военных наук и увеличением норм для медицинских факультетов ввиду их крайней необходимости для нужд войны.

страшный переполох на Сандвичевых островах. Варварство торжествует там свою победу над умом человеческим, который начинал мыслить, над образованием, которое начинало оперяться. – Но образование это и мысль, искавшая в нем опоры, оказались еще столь шаткими, что не вынесли первого же дуновения на них варварства. *И те, которые уже склонялись к тому, чтобы считать мысль в числе человеческих достоинств и потребностей, теперь опять обратились к безмыслию* и к вере, что одно только то хорошо, что приказано. <...> На Сандвичевых островах всякое поползновение мыслить, всякий благородный порыв, как бы он ни был скромен, клеймятся и обрекаются гонению и гибели. *И готовность, с какою они гибнут, ясно свидетельствует, что на Сандвичевых островах и не было в этом роде ничего своего, а все чужое, наносное*. Поворот, таким образом, сделался гораздо легче, чем ожидали и надеялись некоторые мечтатели. <...> Наука бледнеет и прячется. Невежество возводится в систему, <...> уже простодушные люди со вздохом твердят: "видно, наука и впрямь дело немецкое, а не наше"»[465].

Фатально. Наука – не наше восточное дело. Натиск обскурантизма – и вот те, кто склонялся уже к мысли, обращаются к бессмыслию и покорности приказу... Трудно сказать, кого конкретно имел в виду Никитенко, но само собою подсказывается пример, иллюстрирующий его наблюдение. В июльской книге «прогрессивных» «Отечественных Записок», органе «нового общества», в том же 1848 году появилась статья (без подписи) редактора журнала Краевского под заглавием *Россия и западная Европа в настоящую минуту*. Краевский, некогда проповедовавший «философию» Ботена, затем бывший пестуном Белинского, Герцена и др., подвергавшийся преследованию за либеральные идеи, «в настоящую минуту» заговорил языком ничем не прикрытого невежества и воспитания искренне рабского[466]. Дело, конечно, не в личности автора – вероятно, он был человеком «порядочным» и общественно полезным, – а в его статье как *социально-психологическом* явлении русской общественности.

«Отечественные Записки» возвещали: «Европа представляет теперь зрелище беспримерное и чрезвычайно поучительное. В одной половине ее – безначалие, со всеми своими ужасными последствиями; в другой – мир и спокойствие, со всеми своими благами»[467]. Это – Западная Европа и Россия. Отчего же это «изумительное яв-

---

[465] *Никитенко А.В.* Моя повесть о самом себе... В 2 т. Т. 1. СП., 1904. С. 380–381.

[466] Надеждин писал Погодину, что Краевский извещал его, Надеждина, «с самодовольством, говоря, что он так напишет, что сам Булгарин расчихается». Цит. по: *Барсуков Н.П.* Жизнь и труды Погодина. Т. IX. С. 291.

[467] Россия и западная Европа в настоящую минуту // Отечественные записки. 1848. Июль. Отд. III. С. 1.

ление»? Оказывается, началом новых государств на Западе было *завоевание*, у нас – «свободное призвание властителей». Оттого с самого начала мы управляемся не на основах феодализма, а на основах «патриархальной, отеческой, самодержавной власти». «Церковь и Государь сделались началами всех действий народа, и никакие события, никакие несчастия и бедствия не разъединяли у нас этих священных властей между собою; никогда и народ не переставал видеть в них свое счастие при обыкновенном течении дела и свое спасение в дни бедствий»[468]. Петр водворил у нас науки и искусства, не пренебрег ни одного *вещественного* улучшения в нашем быту, но ни он, ни его преемники не коснулись основных начал силы и величия России. И русские по-прежнему, если не больше, привязаны к своим государям, к вере отцов, к своей национальной самобытности. Петр заставил нас полюбить образованность, и мы сделали шаги, подобных которым не представит история; «в полтораста лет мы не только догнали, но даже перегнали в некоторых отношениях самые образованные народы, а как государство Россия уже давно заняла первое место в целом мире»[469]. В заключение статьи говорилось: «Россия и в юности своей была государством самобытным, отвергнувшим все покушения Запада, а в крепости мужества своего она составляет незыблемый колосс. Летописи мира не представляют подобного величия и могущества, и счастье быть русским есть уже диплом на благородство среди других европейских народов. Как в древнем мире имя римлянина означало человека по преимуществу, так значительно в наши дни имя русского. <...> Они [иностранцы] хотят отделить нас от себя?.. Неразумные! Они не видят, что мы уже отделены от них, отделены лучше, нежели стенами, – отделены историческим своим развитием, нравственными своими началами, образованием всех частей нашего государственного устройства»[470].

Статья все-таки вызвала в некоторых кругах негодование, хотя меньше всего, кажется, своим невежеством, а больше по мотивам морального порядка. Взволновался, между прочим, даже Погодин, благородство волнения которого, впрочем, смягчалось тем, что Погодин увидел в статье «Отечественных Записок» пародию на собственные воззрения. Шевырев уверял, что он «от всей души смеялся» и что такая статья – орден «Москвитянину». Зато Бутурлиным она была принята, как он писал Уварову, за отличающуюся «верным взглядом на описываемый предмет, беспристрастным, чуждым какого-либо ласкательства и внушающим тем более доверия изложени-

---

[468] *Там же*. С. 4.
[469] *Там же*. С. 7.
[470] *Там же*. С. 19.

ем, особою теплотою религиозного чувства и патриотическим увлечением, достойным всякой похвалы». Одурачить Бутурлина было, значит, не трудно. Сам царь одобрил статью – вместо того, чтобы примерно наказать шута. Уваров мог только увидеть себя одураченным совсем в другом смысле: его идеи могли быть приняты правительством лишь в доведенном до абсурда смысле. В порядке историко-психологическом статья Краевского была симптомом, что романтизм Уварова в исторически трезвых – хотя бы и циничесих – глазах смешон. *Идея* правительственной интеллигенции потерпела крах. Отныне ее минимальное руководительство развитием русской культуры в действительности было только борьбою с реальным руководительством новой, внеправительственной интеллигенции. Уваровцы, попавшие между двумя берегами, если не приставали к одному из них, гибли в пучине бурного потока.

Обскурантизм брал верх и в лице кн. Платона Ширинского-Шихматова опять завладел министерством русского просвещения. В сентябре Уваров вышел в отставку, а в октябре университеты лишились права избрания ректора, который теперь мог быть назначен и из лиц, посторонних университету; избрание деканов было ограничено, и они могли также назначаться; было сделано распоряжение принимать в студенты почти исключительно детей дворян, обладающих недвижимою собственностью, ибо не имеющие таковой слишком много мечтают о своих способностях и сведениях и «гораздо чаще делаются людьми беспокойными и недовольными настоящим порядком вещей, особливо если не находят пищи своему чрезмерно возбужденному честолюбию». Далее, было ограничено право университетов и Академии наук получать книги из-за границы. Взялись и за самое науку. С конца 1849 года было прекращено преподавание государственного права европейских держав, а с 1850 г. была уничтожена кафедра философии. Оставалась, как некогда проектировал Карнеев, лишь логика и психология, преподавание которых поручалось профессорам богословия по программам, установленным духовным ведомством и под его наблюдением. Как докладывал Ширинский-Шихматов, цель уничтожения философии – «ограждение от мудрований новейших философских систем». Впрочем, философию исключили не без колебания – предполагалось первоначально оставить и вести преподавание в *обличительном* духе. Невозможность найти способных для этого преподавателей побудила вовсе отменить кафедру[471].

Ширинский-Шихматов, кроме благословений Магницкого и Карнеева, вдохновлялся также добронравием своего брата, в мире ка-

---

[471] Рассказывают, что профессору Голубинскому было предложено опровергнуть учение немецкого идеализма; он отвечал, что он – не в состоянии.

питан-лейтенанта Сергея, в иночестве Аникиты, который в Правлении училищ при обсуждении предложения Магницкого советовал из философских наук допустить преподавание логики, «заключающей в себе весьма полезные наставления, как правильно составлять предложения и выводить из них справедливые доказательства», и психологии, ибо «рассматривание свойств души, ее способностей и даже страстей принадлежит к истинному просвещению». Что касается собственно философии, то она способна совратить умы на самый гибельный путь. Все философские сочинения были источниками ересей и неверия. Сам Баумейстер почти на каждой странице своего учебника высказывал мысли, противные нравственности и религии. Для преподавания философии должен быть составлен особый учебник, где были бы изложены «наставления из книг боговдохновенных Ветхого и Нового Завета, удерживая, сколько возможно, даже самые выражения Св. Писания», как в знаменитого Босюета *Священной политике*. «К таковым из Св. Писания правилам истинного благонравия надлежит еще, для доставления сему важнейшему учению полного совершенства, присовокупить из жития св. отцов поучительные и всякого подражания достойные примеры, с правилами, по опыту составленными, соединенные, как при помощи благодати одолевать и искоренять в самом себе самые сильные порочные страсти и достигать самых высоких христианских добродетелей»[472].

Преподавание остальных наук было взято под усиленный надзор – деканы следили за профессорами[473], ректор, не несший профессорских обязанностей, – за деканами – и строго регламентировано. Преподаватели перед началом курсов должны были представлять точные программы с указанием сочинений, которыми они пользуются. Приказано было следить, «чтобы в содержание программы не укрылось ничего несогласного с учением православной церкви или с образом правления и духом государственных учреждений». Диссертации допускались лишь содержания благонамеренного, извлеченные из них тезисы долженствовали иметь «надлежащую полноту, определительность и ясность» и не должны были допускать об-

---

[472] *Феоктистов Е.М.* М.Л. Магницкий: Материалы для истории просвещения в России // Русский Вестник. 1864. VIII. С. 431–432.

[473] Появлялись на лекциях и сторонние визитаторы. Ор. Новицкий передает, что после событий 1848 года «в петербургских влиятельных сферах были убеждены, что философия оказывает вредное влияние на молодежь, вследствие чего преподавание ее в университетах подвергнуто было негласному надзору. В Киеве на лекциях Новицкого являлся постоянным его слушателем какой-то старичок-чиновник особых поручений при генерал-губернаторе Бибикове; а затем этого посетителя сменил адъютант Дмитрия Гавриловича, Лермонтов, который, по его словам, когда-то в Берлине имел случай слышать публичную лекцию Шеллинга». Цит. по: Биографический словарь... // Сост. и под ред. В. Иконникова. Киев, 1884. С. 511–512.

суждения в одобрительном смысле «начал, противных нашему государственному устройству». И все-таки это были только полумеры. Возникла, правда, мысль об уничтожении университетов и о замене их *специальными школами*, но до осуществления ее все-таки не дошли. До последней радикальной меры – запрещения печатания книг и в особенности печатания учебников – также не дошли.

Назначением Ширинского-Шихматова, таким образом, все старания Уварова вывести под руководством правительства русское просвещение на *положительный* путь развития оказались сразу уничтоженными. Противоречие вскрылось. Уваров оказался в положении жалком и почти смешном – тем более жалком, что он понимал свое положение, и тем более смешном, что он не понимал ненужности своих прежних стараний. Назначение Ширинского-Шихматова было уже победою полного обскурантизма над политикою Уварова, и в то же время – с точки зрения конкретного целого русской культуры – смысл этого назначения был в победе идеи оппозиционной интеллигенции над идеей Уварова. Ширинский-Шихматов – смертельный удар для правительственной интеллигенции. Фатальная для правительства борьба против Уварова была начата раньше и велась исподволь. Уваров сдался не сразу и, как во времена Магницкого, снова выступал, хотя на этот раз и чужим пером, в защиту науки. Волею истории ему пришлось обратиться к тому средству, которое он сам всячески старался ослабить, – к печати. В «Современнике» появилась без подписи статья: *О назначении русских университетов и участии их в общественном образовании*. Статья была составлена профессором Давыдовым, но проредактирована и исправлена самим Уваровым. Статья защищает университеты от покушения темных людей, публично еще не выступивших, но подготовлявших парадные платья к своему выступлению. Идеология статьи слепо воспроизводит прежние сакраментальные лозунги тройственной формулы. Их противоречия между собою и их противоречия истории Уваров все еще не видит. Свое почти смешное положение Уваров сделал окончательно смешным: редакция журнала *за его статью* получает нагоняй. А сам Уваров, как и в прежние времена пожелавший честно взять на себя свою долю ответственности, получил от царя напоминание: «Должно *повиноваться*, а рассуждения свои держать про себя»...

С недавнего времени, разъясняет статья повод своего возникновения, в обществе стали обращаться мысли о преобразовании университетов. Но затем авторы статьи поворачиваются лицом к легкомыслию поверхностных мечтателей, жаждущих преобразования будто из подражания Западу и игнорирующих наши национальные добродетели преданности, благоговения и прочее. Для того чтобы

этих мечтателей уличить, достаточно, считают авторы, показать то, что стоит в заголовке их статьи. Пробежав историю университетского образования от Елизаветы и до своих дней, авторы приходят к выводам оптимистическим и опять поворачиваются не к «мечтателям» уже, а к своим реальным противникам. Несмотря на осязательные результаты, говорят они, «люди легкомысленные обвиняют университеты в образовании будто поверхностном и ничтожном. То, что за сто почти лет считалось необходимым, что в продолжение почти века произвело столь благодетельное влияние на всю Россию, то ныне считают преждевременным!»[474]. Полагают, что у нас могут быть только специальные училища: «Но кем дышат и питаются все эти заведения? Профессорами и наставниками университетов. Да иначе и быть не может: <...> без универсального учения не может быть и специального»[475]. Разобрав аргументы, выдвигаемые против университетов, – революционный дух классического образования, подражание немцам – статья приходит к выводам: «В благополучное нынешнее царствование, проникнутые чувством народности, мы умеем заимствовать у немецких и других ученых все полезное для науки, оставаясь русскими. <...> Уже мы не доверяем сказаниям о нас иностранцев, но сами исследуем свою природу, свое небо, исследуем нравы и обычаи предков наших, законы, язык, искусство. Университетам, имеющим дело с идеями, элементом непрерывно изменяющимся, предстоит непрестанная с ними борьба. Для идей нет ни стен, ни таможен: при всей бдительности, они, неудержимые и неуловимые, переносятся через моря и горы; против них один оплот – народное образование, основанное на благоговении к православной вере, преданности к православному государю и любви к православной России. Университеты и их учебные заведения этими священными чувствованиями глубоко проникнуты»[476]. «Разливать благотворный свет современной науки, немеркнущий в веках и народах, хранить во всей чистоте и богатить отечественный язык, орган нашего православия и самодержавия, содействовать развитию народной самобытной словесности, этого самопознания нашего и цвета жизни, передавать юному поколению сокровища мудрости, освященной любовью к вере и престолу: – *вот назначение русских университетов и участие их в общественном образовании*»[477].

---

[474] *<Давыдов И.И. Уваров С.С.>* О назначении русских университетов и участии их в общественном образовании // Современник / Ред. И.И. Панаева и Н.А. Некрасова. 1849. Т. XIV. Март. С. 41.
[475] *Там же*. С. 41.
[476] *Там же*. С. 44–45.
[477] *Там же*. С. 46.

Заключение – в духе романтически-философском, тогда как мы явно перешли уже к реализму. Уваров запаздывал. Статья вызвала общее распоряжение: «Впредь не должно быть допускаемо ничего насчет наших правительственных учреждений». А когда месяц спустя по поводу посещения Уваровым Московского университета Погодин написал статью об этом посещении, то несколько слов этой статьи: *«становится необходимым стать за них* [за университеты] *во имя просвещения»*[478], довели до «собственноручного» на соответственном донесении начертания: «Министру народного просвещения подтвердить, что я решительно *запрещаю* все подобные статьи в журналах *за* и *против* университетов». Уваров не выдержал. В октябре 1849 года он подвергся нервному удару и вышел в отставку. Ширинский-Шихматов приступил к реальному делу.

Посмеивались иногда над формулою Ширинского-Шихматова: «польза философии не доказана, а вред от нее возможен». Она – комична по своему резкому контрасту со стараниями профессоров уваровского времени доказать во что бы то ни стало пользу философии. Сама же по себе она не должна вызывать улыбки – во всяком случае, у того, кто расценивает науки по их полезности государству. Ширинский-Шихматов был более прав, чем Уваров, и с точки зрения пользы государственной, и с точки зрения самой философии. Если философия допускается, она должна быть допущена как *свободная* философия; если она в каком бы то виде не допускается, ее нужно вовсе уничтожить. Уваров был вдвойне непоследователен: он требовал от университетов, как государственных учреждений, полезной государству философии, и он допускал в литературе философию более свободную. Он не виноват, потому что опоздал, а срок полного запрещения все равно он не мог задержать. Ширинский-Шихматов, правда, и на литературу наложил более тяжелую руку, чем была рука Уварова, но также слишком поздно: «противоречия» уже раскрылись. Сделал Ширинский-Шихматов и прямой промах: философия оставалась в духовной школе. Тут она казалась ему безвредною. Действительность его обошла. Если противоречия литературной философии, начавшие распускать свои почки при Уварове, взывали к знанию, хотя бы и бесполезному, то дозволенная «духовная» философия, без знания и без труда, в силу вышеуказанного закона ее имманентного развития, дала такие «противоречия», от которых государству русскому не поздоровилось. Смотрели на духовную школу и судили по первым рядам ее, не замечая, что в задних рядах помещались будущие герои русской «свистопляски», вышедшие вскоре на поверхность

---

[478] *Погодин М.П.* Почетный гость на лекциях университета // Москвитянин. 1849. № VII. Апрель. Кн. 1. С. 106.

нашей литературы в виде вывороченных наизнанку Магницких и Карнеевых. Ибо точка в точку, как последний, например, обижался на то, что в философии нет места чертям и колдунам, «свистуны» уверяли, что философия кишит ими. Голицыны и Шихматовы пугали философов черным крестом, их оборотни отвлекали внимание от философии подвигами «реального дела». Князья удушали философию ладаном, семинаристы – уличною пылью и грязью.

Итак, Ширинский-Шихматов, запретив в 1850 году преподавание философии в университетах, сделал государственное дело. Профессора при Уварове были вполне благонадежны, и правительство в лице нового министра боролось не с ними. Благонадежнее Фишера трудно было найти. Новицкий был назначен цензором, Михневич сделался попечителем, Гогоцкий остался в университете преподавать «полезную» педагогику и т.д. Это не была борьба с лицами, а это было последовательное проведение «принципа» людьми, отрешившимися от предрассудков и видевшими вещи, как они есть, иллюзий себе не строившими.

XIII

Министерствование Уварова – исключительно интересный момент в ходе нашей образованности. Наш общественный и государственный порядок всегда был основан на невежестве. Создавалась традиция невежества. Наша история есть организация природного, стихийного русского невежества. Наше общество и государство никогда не могли преодолеть внутреннего страха перед образованностью. Отдельные лица кричали об образовании, угрожали гибелью, рыдали, умоляли, но общество в целом и государство пребывали в невежестве и оставались равнодушны ко всем этим воплям. Страх перед «неизвестностью» культуры делал их глухими и непонимающими. Министерство Уварова впервые, преодолевая свой страх, задается вопросом, нельзя ли приноровить общее всемирное просвещение к нашему народному быту, к нашему народному духу. Обладая прекрасным образованием, сам Уваров видел его ценность, но он преувеличивал свои силы и плохо понимал ту «народность», к духу которой он хотел приноровить всемирное просвещение. В самой постановке дела заключалась внутренняя несообразность: Уваров хотел, чтобы русская народность поставила *о себе* проблему по *его* указке, как будто не народность правительству задает задачи, а правительство народности. Зато, когда народность сама, в своей литературе, а не в «правительственных учреждениях», поставила перед собою ту же проблему о себе самой, она в лице славянофильских

оптимистов подвергалась иногда еще большему гонению, чем в лице «западнических» критиков. Уверяли, что не верят в искренность их патриотизма, в чистоту их любви к России. Когда что-нибудь серьезное прикрывается глупостью, это серьезное есть боязнь за существование – глупость тут – верный инстинкт самосохранения. Правительство чувствовало, что за ним остается какое-то идейное право и оправдание, если за ним будет признана привилегия на знание того, что такое народность, и привилегия на самую сильную любовь к ему только известной как следует народности. Вырвите эту привилегию, и бытие многих людей и многих идей окажется в опасности. Лучше прикинуться дураком, лишь бы сохранить за собою привилегию на понимание России и на любовь к ней. Но так как в действительности Россию и русскую народность все-таки не знали, то они оставались проблемами, решения которых ждали от своих же государственных философов-профессоров.

Сверх всего Уваров сразу же начал действовать недобросовестно. *Для себя* он допускал полную свободу образованности, для русского духа он ее, как и другие, боялся. Во всяком случае, первый получивший не только домашнее воспитание министр, он первый предложил некоторую программу и указал некоторые руководящие идеи русскому просвещению. Он знал, что такое образование, но не знал, к чему он его прививает, и боялся. До него не знали и того, что такое образование. Не знали и после него – вплоть до другого замечательного руководителя русским просвещением, гр. Д.А. Толстого, который действовал добросовестно, но неприлично, и потому окончательно скомпрометировал в глазах общества – и себя, и истинное образование. Никитенко приводит характеристики «министерствований» министерства народного просвещения после Уварова: министерствование Шихматова – *помрачающее*; Норова – *расслабляющее*; Ковалевского – *засыпающее*; Путятина – *отупляющее*; Головнина – *развращающее* – следующее Толстого было *компрометирующим*. Министерство Уварова было лишь *запаздывавшим*. Но его значение исключительно и приобретает драматический интерес, если, представить его в том живом контрасте с развивавшейся в то время новою интеллигенцией, в каком Уварову пришлось осуществлять свои намерения. Ограничимся пока чистыми результатами его положительного влияния.

Верный инстинкт подсказал Николаю Павловичу обратиться к Пушкину. Карамзин, Жуковский, Пушкин, кн. Вяземский и все пушкинское были единственною *возможностью* для нас положительной, не нигилистической культуры. «Литературная аристократия», говоря термином Пушкина, была *возможность* новой интеллигенции. Но положение Пушкина было для его эпохи непонятно: он щелкал По-

левого и свистел в уши Уварову. Действительная история всей нашей духовной культуры есть, однако, история, определяемая не отношениями Пушкина, а отношением к Пушкину. Мне представляется более важным, чем то, что Пушкин «началом» народного воспитания признал «просвещение», то словечко, которое приписал Пушкину и присоединил к этому началу Бенкендорф (и царь?) – словечко «гений». Если бы Пушкин сам захотел сделать откровенно и искренно эту прибавку, он написал бы: «просвещение и я»... Но Пушкину все равно не поверили, потому что нужен был «порядок». На этот предмет и был приглашен Уваров. Порядок Пушкина был отвергнут. Пушкин невзлюбил Уварова, но это уже случайность. Кто бы ни был на месте Уварова, он неизбежно услышал бы тот же свист Пушкина. В результате между Пушкиным и Уваровым расположился «беспорядок» Белинского и всей *отвергнутой* литературной аристократии. Где Пушкин, может быть, еще успел бы, там Уваров опоздал.

Царь заводил порядок не только потому, что был одержим идеей сильного русского государства, но еще и потому, что грезил о честном русском обществе в народе, в среде которого воровство, взятка, обман и лицемерие в детстве – игра, а в зрелые годы – единственное дело, все остальное – слова. Единственная *возможность* перенесения грезы в явь была царем отвергнута. Отверженное и отвергаемое или бранилось, или потихоньку заносило в *Дневник*: «Неужели, в самом деле, все честное и просвещенное так мало уживается с общественным порядком! Хорош же последний! На что же заводить университеты? Непостижимое дело!». Это непостижимое дело и было дано теперь на выполнение Уварову.

На Востоке владеют тайною закупоривать духов в закрытые сосуды; у автора *Опыта об Елевзинских мистериях* предположили также знакомство с такою тайною. Но оказалось, что в восточные волшебники эллинист Уваров не годился. Духи разлетелись гулять по российским просторам... «В этой сторонушке на каких вздумаешь крыльях летать – летать просторно, только бывает, что сесть некуда». Пока просвещенный министр выполнял в Петербурге роль восточного мага, Москва взяла на себя роль русской Пандоры. Уваров должен был и здесь поспеть, он принялся гоняться за разбегавшимися уже по пространствам бесами. Крышка ящика захлопнулась – и с нею надежда на *возможность* «литературной аристократии». Стало уже многим слышно то, что раньше слышно было одному Пушкину: les aristocrates à la lanterne! Невежество охлократии шло на смену невежеству титулованному. Таким-то образом Уваров, не будучи обскурантом, провозгласив программу просвещения, стал реакционером и, как такой, естественно, всюду запаздывал и хотел оттянуть с собою всю Россию. Никитенко передает замечательный монолог

Уварова: «Мы, т.е. люди XIX века, в затруднительном положении; мы живем среди бурь и волнений политических. Народы изменяют свой быт, обновляются, волнуются, идут вперед. Никто здесь не может предписывать своих законов. Но Россия еще юна, девственна и не должна вкусить, по крайней мере теперь еще, сих кровавых тревог. *Надобно продлить ее юность и тем временем воспитать ее*[479]. Вот моя политическая система. Я знаю, чего хотят наши либералы, наши журналисты и их клевреты: Греч, Полевой, Сенковский и прочие. Но им не удастся бросить своих семян на ниву, на которой я сею и которой я состою стражем, – нет, не удастся. Мое дело не только блюсти за просвещением, но и блюсти за духом поколения. *Если мне удастся отодвинуть Россию на 50 лет от того, что готовят ей теории, то я исполню мой долг* и умру спокойно. Вот моя теория; я надеюсь, что это исполню. Я имею на то добрую волю и политические средства. Я знаю, что против меня кричат: я не слушаю этих криков. Пусть называют меня обскурантом: государственный человек должен стоять выше толпы». Фатальным образом Уваров не «отодвинул Россию», а предоставил ей идти, как угодно. Он считал Россию «девственною», думая, что нам «еще рано читать» переводы книг, которые «аристократия» уже читала в подлинниках, и возбуждал против себя «гений» Пушкина. Уваров видел аристократию в другом месте, не там, где видел Пушкин, и опаздывал. Пушкин не уважал Полевого, но когда Уваров набрасывался на «Московский Телеграф» и в конце концов добился его закрытия и царь признался: «Мы сами виноваты, что так долго терпели этот *беспорядок*», – сторонники Пушкина должны были иначе смотреть на это, и акт Уварова вызвал широкое сочувствие к Полевому. Чаадаев, также «аристократ», при Уварове был караем за сумасшествие, ответы Пушкина остались тайною частной корреспонденции, а в том же «Телескопе» оперялся, учился летать и клевать «неистовый Виссарион». В «Журнале Министерства Народного Просвещения» Краевский переводил пустую статью о философии (Ботена), и министр приказывал руководиться ею в преподавании философии, а через несколько лет тот же Краевский печатал в «Отечественных Записках» статьи Герцена. Уваров докладывал царю о мерах, которые он считал необходимыми «для некоторого обуздания так называемого духа времени», а последний унесся так далеко вперед, что министр его и видеть не мог.

Программа просвещения Уварова, которая долженствовала «отодвинуть Россию на 50 лет», опоздала. Самодержавие по существу есть лишь историческая категория, Уваров возводил его в идею, абсолютизировал – также типическая черта реакционера – и не ви-

---

[479] Говорилось в 1835 году, т.е. в год воспитательного путешествия Герцена в Вятку.

чаен разве в том только смысле, что не имел непосредственного продолжения. Лобачевский явился в Казани, как мог бы явиться, в Харькове, в Торне, Лионе, Стокгольме или Гёттингене. Ни Карамзин, ни Погодин, ни Востоков, ни Буслаев, ни Даль, ни Соловьев, ни многие прочие не могли бы явиться вне России, хотя начинали они с немцев, некоторые из них – даже от рождения (Востоков – из немецкой семьи Остенек, Даль – по отцу датчанин, по матери – немец).

Мы входили в Европу исторической и этнографической загадкою. Таковою были и для себя. Мы все могли получить от Европы уже в готовом виде, но чтобы не остаться самим в ней *вещью*, предметом познания, чтобы засвидетельствовать в себе также *лицо*, живой субъект, нам нужно было осознать и познать самих себя. *Историческое сознание и историческое познание – наше самосознание и самопознание*. В лице Гогоцкого философия наша пошла верным путем. Это уже была не Уварова вина, что ей не дали идти дальше, что наши абсолютисты предпочли, чтобы истина проникла к нам путем нелегальным и чтобы их тупое казарменное невежество было смещено озорною семинарскою невменяемостью. Но интересно, что Гогоцкий, едва ли не единственный из уваровских профессоров, не спешил с ответом на вопрос Уварова. Он не задавался вопросом: какова задача русской философии, какая от нее польза нам и что такое наша народность, – первое, может быть, потому, что он решил его, последнее, может быть, потому, что понимал, что на этот вопрос нельзя ответить, не зная, в чем европейская культура.

Было естественно, что духовная философия хотела видеть нашу национальную проблему в вопросе об отношении веры и знания. Также естественно было, что уже при постановке своей этот вопрос предрешался, – поэтому только Магницкий мог бояться самой постановки вопроса. Было, конечно, странно, что этот вопрос оставался у нас в своей католической средневековой и общетеистической форме, а не специфицировался, как следовало бы, в форму вопроса о православной вере и знании. Указанная профессорам духовных академий «нить» – «истина евангельская», и в особенности «*истинный разум* св. Писания», могли бы позволить войти в *православный разум* веры, но этого, по-видимому, боялся уже не один Магницкий. Можно предположить, что это объясняется и тем, что пройденный период есть по преимуществу период подражания, перенесения к себе чужого и заимствования из него. Однако же именно в этот период не просто перетаскивали все, что ни попадется, с Запада к нам, а выбирали. И не случайно, хотя, конечно, и не по одному предписанию начальства, искали решения своего вопроса в смысле торжества веры, в направлении теизма и антропологизма, как основы философии, в предпочтении эмпиризма умозрению, в духе скептицизма

дел, что – поздно. Православие, поскольку оно не есть также государственный институт, могло быть идеей – как настаивали славянофилы, – но его просветительная роль также уже была изжита, еще в предшествовавшем веке. Следовательно, и здесь Уваров опоздал. Остается народность. Но, как мы видели, Уваров опоздал дать адекватное толкование, а пока она оставалась загадкою, Россия успела ознакомиться с такими разгадками, после которых уже неделикатно было говорить о ее «девственности». Уваров говорил, потому что ему поддакивали те, кто оставался в ограниченном кругу им созданного и поддерживаемого порядка. Как же *тут* понимали Уварова и его программу? Для нас этот вопрос интересен не как вопрос эмпирической истории, а в смысле русского идейного самосознания. Вышеочерченное положение и роль Уварова обязывают к такому вопросу. Наша собственная задача, однако, позволяет его сильно сузить. Самосознание народа выражается через посредство его литературы, науки, искусства, но философия считается преимущественным органом такого выражения. В ее характере также считать вопрос о «народном духе» своим вопросом. Какие же философские разгадки были даны на загадку Уварова? Речь идет об официозной академической философии, которая непосредственно испытывала положительное влияние министра и до известной степени обязана была отвечать на заданный им вопрос. Эти ответы должны были лежать в границах *порядка*, и они тем интересны, что по ним можно судить, какие вообще лежали бы перед философией перспективы, если бы она строго держалась указанных границ. Наконец, вопрос, так заданный, как задавался он Уваровым, сам собою побуждал с определениями «народности» связать определение тех специфических задач, которые может принять на себя эта народность. В число этих задач включаются и задачи самой русской философии.

В лице Гогоцкого мы видели высшее достижение, какое было возможно для уваровского профессора. Помимо Гогоцкого, как увидим ниже, сказано было много более смелого и более важного. Его путь был академически осторожный, но строгий и, по-видимому, правильный. *Историзм*, к которому пришел Гогоцкий, был, пожалуй, неизбежным методом нашей философии и, во всяком разе, не случайным, как не случайно было развитие у нас *науки истории*.

Напротив, например, Лобачевский именно «случаен» для нас. Можно не иметь своих отечественных предков, но необходимо иметь потомков, чтобы дело лица было делом национальным. Лобачевский буквально с неба упал к нам. Признали его немцы. Тогда стали и мы изучать, как изучают чужую страну, но настоящего *продолжения* его дела я и сейчас не вижу. Оно – у тех же немцев. Лобачевский не слу-

оттеснило автора от той кафедры, которою он владел всего три года. С точки зрения собственно «духовной» философии, более правильно рассуждал Авсенев – несмотря на то, что и он искал «средины», – желавший видеть философию у нас не умозрительной и не эмпирическою, а «преимущественно религиозной», ибо, как говорил он, религия глубоко укоренилась в нашем духе и вошла в самое существо его.

Более категорически судит о нашей философии и о нашем народном духе заместитель Сидонского, Карпов. Всего семь лет отделяет *Введение* Карпова от *Введения* Сидонского, но Карпов уже знает, в чем наша народность и какова должна быть наша философия. Проблема веры и знания по понятным причинам была выдвинута Сидонским, Карпов в ее решении готов уже видеть ту полезность, которая оправдает нашу философию. В чем должна состоять отечественная философия, спрашивает Карпов, и «какой наукословной пользы можно ожидать от национального ее характера?». Ответ Карпова построен как раз по тому методу исключения, который подсказывается неопределенностью в формуле Уварова, – ни в чем ином *народность* не состоит, как именно в православии и самодержавии. Истинная философия, по суждению Карпова, действует «между внушениями религии и политики», соглашает существенные требования человеческой природы с законами веры и условиями отечественной жизни. Частные верования и положительные законы страны превращают субъект универсальный в множество народных субъектов. Народность поэтому условливается внешне – обычаями и государственными постановлениями и внутренне – духом веры и правилами Церкви. Русская оригинальная философия должна, определив место человека в мире, охарактеризовать его как тип истинно русской жизни, т.е. в условиях нашей общественной жизни и уставах православной нашей Церкви, «элементы которых существенно вошли в природу россиянина и сделали его субъектом народным», – и тогда, наконец, «прояснить ему его обязанности по отношению к Отечеству и религии». Тезис, что такая философия есть философия «безусловно полезная для религиозного и национального нашего быта», высказывается Карповым более убежденно, с меньшим количеством доказательств, чем тезис о «наукословной пользе» нашей национальной философии. Карпов умно замечает, что если государство имеет свою философию, то должна образоваться своя «наукословность», если же оно не проявило своей народно-философской идеи, то или довольствуется подражанием, или *«еще живет одною жизнию практическою»*. Но мысль об умственной незрелости нашей Карпов слишком торопится устранить, не замечая, что самая поспешность его заключения о том, что «мы живем не одною жиз-

по отношению к «разуму», который нельзя было отожествить с самою верою и т.д. Со всеми этими внушениями философия из духовных академий переходила и в университеты, куда Уваров допускал охотно ее представителей. Не лишено интереса поэтому остановиться и на духовных разрешениях уваровских вопросов.

О философском национальном сознании до уваровской эпохи говорить не приходится. Первое десятилетие есть лишь более или менее твердое наведение изготовленных за границею прописей. Магницкий рвал в клочья эти злосчастные тетрадки. Примерное поведение духовных академий поставило их в привилегированное положение, и они в общем раньше перешли к самостоятельному выведению своих первых упражнений, пользуясь печатанными на Западе буквами лишь как образцами. Только при Уварове и университеты свободнее могли проявить свои способности, сразу превзойдя длиннополую и тугоповоротливую бурсу. Сами бурсаки побуждались к большему напряжению духовных сил здесь – в атмосфере более свободного научного духа и более независимой организации самой науки. Приблизительно через месяц по вступлении Уварова в управление министерством цензор профессор Никитенко разрешил к выпуску *Введение в науку философии* Сидонского. Первая же фраза книги заявляла: «Слабо изучение философии в нашем отечестве; самостоятельных произведений по сей отрасли умственных изысканий почти и вовсе не видно». Вставленное здесь «почти» написано, очевидно, на всякий случай. Автор тем не менее убежден, что «со временем» *гений славян* и на эту область наложит печать своего величия. «Гений славян» – было не весьма скромно, так как уже до Сидонского этот гений обнаружил себя в широком масштабе[480]. Что касается собственно русского «со временем», то Сидонский не захотел брать на себя роли прорицателя и ограничивается весьма умеренным предложением: «На средине между богатым жизнию, но бедным собственною деятельностью Востоком и изыскательным, самостоятельным Западом – мы, противопоставляя сначала элемент неподвижности, впоследствии, может быть, через меру увлеклись силою быстротечного Запада. – Поймем свое назначение – удержим средину, которая указана нам природою. Познание природы человеческой, как развилась она доселе, должно предохранить нас и от неумеренного стеснения ума, и от безмерного послабления порывам своего воображения». «Средина» – стезя, как мы уже знаем, по которой хотел проскользнуть Сидонский, но наше отечество «средину» не очень обожает и, более склонное к неумеренному стеснению ума, оно

---

[480] О чем через год по выходе книги Сидонского напомнил Велланский своим переводом *Голуховского.*

нию практическою», из самодовольного наблюдения: «нет нужды доказывать, что у нас процветают науки», говорит против него. Философия, по Карпову, ложится в основу наук, поскольку она определяет гармоническое бытие мира и закон его развития, но какая получится «оригинальная» наукословность и наука, если это гармоническое бытие национально условилось положительными законами и уставами Церкви? Философски честно в этом только то, что Карпов не хотел допустить мысли, чтобы его отечество могло жить «одною жизнию практическою». Но что если этот признак незрелости для других народов есть существенный признак русской народности? Разве не так же обстоит дело на всем Востоке? На эти сомнения Карпов не дает ответа.

До постановки вопроса о русской народности в контексте народов Европы и Востока Карпову было еще далеко. А между тем, когда Карпову нужно было не рецепт давать, по которому должна составиться русская философия, а нужно было оправдать сделанный им перевод *Истории философии* Риттера, у него нашлось простое и понятное указание на то, что нам нужно делать, чтобы иметь оригинальную философию. Говоря коротко: *учиться*, учиться именно из истории. «Россия, – утверждает он, – по всем отраслям наук сделала уже значительные успехи; одной только философии нет или почти нет в России». Всякий народ, вступающий на поприще философии, должен изучить в связи идеи предшествующих поколений, должен исследовать философию человеческого ума в его вековом развитии, тогда определится точка его состояния и видно будет, чего можно желать и искать в будущем[481]. Но мы – именно такой народ, и, следовательно, наше наукословие и наш метод – *исторические* по преимуществу. Этого вывода Карпов не сделал.

Университетские профессора, перешедшие из академий в университеты, перенесли туда свои духовные навыки, но от них теперь прямо требовалось то, что в академиях само собою разумелось: быть «орудиями правительства». Как же они *философски* осмысливали свою задачу? Мог ли быть Уваров удовлетворен ими? Во всяком случае, он был доволен. Вполне «откровенным» был Михневич. Его духовная «средина», казалось ему, сама себе довлеет и достаточна для нашего духа. У философии два закона: природный, ума, и положительный, Откровения. По самому духу и смыслу, следовательно, философия не может не быть в тесной связи с религией. Но все-таки это – в-третьих и «наконец», а во-первых, «она – по духу нашего

---

[481] Упоминавшееся выше анонимное *Введение к познанию философии* (1848) ставит задачей для России изучить все, что было прежде сказано о философии, хотя и не считает правильным говорить о национальной философии. Впрочем, для себя автор не считал нужным изучить даже Канта.

любезного Отечества, той Святой Руси, которая издревле чуждалась мудрований ума, несогласных с заветными истинами Веры», и во-вторых, «она – по намерениям нашего августейшего монарха, который, желая утвердить благоденствие мудро управляемого им народа на незыблемых основаниях, с отеческою заботливостию печется о том, чтобы гордый ум человеческий не возвышался на разум Божий, а пребывал бы в должном послушании Веры».

Та же серединка вдохновляла и архимандрита Гавриила, когда он за духом нашей философии возлетал до Даниила Заточника и Владимира Мономаха. Характеристика «духа народного» у архимандрита Гавриила не так стилистически эффектна, как в посланиях Уварова, но не менее приятна. «Россиянин богобоязлив, до бесконечности привержен к вере, престолу и отечеству, послушен, нерешителен и даже недеятелен там, где подозревает какое-либо зло от поспешности, трудолюбив, хитр, непобедим в терпении, рассудителен; по отношению ж к любомудрию отличительный характер его мышления есть рационализм, соображаемый с опытом». Это *последнее* положение, как принадлежащее к самой философии, автор доказывает: (1) пословицами русского народа, (2) уже древним языческим Богоучением русских, которое было чуждо тех отвратительных картин, какими преисполнена мифология греков, (3) *уклоняющейся к спиритуализму* мифологией входящих в состав Российского государства *чувашей*, (4) избранием веры Владимиром Святым. – «С сих пор любомудрие поставило для себя новый закон: рационализм, соображаемый с опытом, поверять через откровение; и никогда оно от сего закона не отступало». Это положение доказывается новыми аргументами; (1) 1812 г., когда *ум вельмож* предсказал: потеря Москвы не есть потеря отечества, за чем следовал *опыт*: Москва «к столу Наполеона и воевод его могла доставить одних галок, ворон, воробьев, собак и кошек...» и т. д.; (2) устав духовных академий 1814 года, где сказано, что в толпе разнообразных человеческих мнений следует держаться нити евангельской истины. Чем же теперь русская философия отличается от прочих? Как в сознании три предмета: я, – не-я и Причина всех тварей, то должно быть и три направления в философии. Первое господствует в Германии, второе развито в Англии с Бэкона и во Франции с Кондильяка, но ни то ни другое нас не удовлетворяет. «Полагая в основание мышления плодоноснейшие начала, она *доселе счастливо избегала тех односторонностей и заблуждений*, которые в таком необъятном количестве наводнили всю просвещенную Европу». В Германии начинают чувствовать потребность не только соединить теорию с опытом, но и примирить их в высшем начале. Но двух направлений одной идеи один народ не может выражать, «и пото-

духе которого они говорят, не втесняет ли силою подлую мысль, что, быть может, само раболепие и является отличительною чертою этого духа? Иностранцы это не раз отмечали, начиная со своих первых столкновений с Московией, и, когда нужно было, искусно сами входили у нас в этот тон. Петербургский Фишер был таким иностранцем. Он выступает пламенным идеологом всей практики правительственной интеллигенции, и в особенности Уварова. Его речь, произнесенная на торжественном собрании университета 20 сентября 1834 года, *О ходе образования в России и об участии, какое должна принимать в нем философия*, в высокой степени интересна и идеологически, и психологически. Все искусство западно-образованного человека было призвано для оправдания правительственной монополии в деле просвещения. А профессору философии нужно было показать, что философия при такой системе может существовать, потому что может быть полезна. В каком же виде должна предстать философия, чтобы ей нашлось здесь место? Нас могут возмущать или смешить доводы оратора, но если иметь в виду неразрешимые трудности его задачи, то в формальном искусстве построения ему отказать нельзя. Психологически это была тщательно проработанная гармонизация простых напевов Уварова, уснащенная пышными аккордами и искусными модуляциями. Исторически речь Фишера оказалась похоронною песнью правительственной интеллигенции. Мало только кто ее слышал. За стенами университета новые птицы пели новые песни.

Россия представляется Фишеру единственною по ходу образования страною. Везде образование возникает самодеятельно, развивается сразу во многих пунктах и с разных сторон. Правительствам остается только ограждать его от нападений невежества и грубости. У нас само правительство предносит подданным светильник образования. «У нас мудрый монарх, окруженный знаменитейшими мужами, русскими по сердцу и европейцами по обширности своих познаний, представляется в величественном образе, как умственное солнце, которое, стоя выше управляемой им системы, устремляет к одним и тем же идеям пятьдесят миллионов умов, озаряет своими лучами и оживляет своею жизнию все, что подчинено закону его притяжения»[482]. Правда, признается Фишер, есть среди иностранцев клеветники, утверждающие, что наше образование «расчислено и употребляется в пользу одним правительством, а народ принимает его с отвращением»[483], но наше правительство, убежденное, что оно

---

[482] *Фишер А.А.* О ходе образования в России и об участии, какое должна принимать в нем философия. 1834. С. 2.
[483] *Там же*. С. 3.

му осуществление третьего направления философии *издревле* принадлежит народу великому и сильному, который, полагая краеугольным камнем философствования рационализм, соображаемый с опытом, завершает этот храм любомудрия как бы светозарным куполом – откровением и преимущественно материею всех идей – понятием о Боге». Это снова доказывается: (1) тем, что каждый простолюдин, приступая к делу, говорит: Господи помилуй, (2) стихотворением Жуковского, где на каждую чару вина призывается Божие благословение, (3) пословицами вроде – Бог не выдаст, свинья не съест, (4) и наипаче избранными местами из русских философов – к изложению которых автор и переходит – с IX–X века до Сергия Семеновича Уварова, – коего высокие качества «поставили его выше многих Несторов европейского ученого мира» – и Иннокентия Борисова включительно.

Новицкий упрекал *Историю философии* архимандрита Гавриила в несамостоятельности, но едва ли имел в виду при этом приведенные *аргументы*, ибо, национально ли или индивидуально, но они вполне оригинальны. Новицкий был прав вообще, а в последних суждениях о русской философии особенно хорошо знал источник своего казанского коллеги, ибо, начиная с разделения предметов познания и далее, Гавриил просто-напросто *списывал* у Новицкого, не только здесь не называя его, но не найдя ему места и в изложении русской философии – ни до Уварова, ни после Уварова. Единственное оригинальное суждение самого Гавриила – фраза с гордым словечком «*доселе*», убивающим скромное «почти» Сидонского и Карпова. В сущности, Новицкий заслужил, что его рассуждения были переписаны и уснащены такими нелепыми доказательствами о. архимандрита, – они обнаруживают комическую сторону сервилизма самого Новицкого, имеющего у него отнюдь не смешной, а весьма серьезный даже вид. Определив, как списано у него Гавриилом и как выше приведено, дух русской философии, Новицкий через это дает точный ответ и на загадку Уварова. «Философия есть, в высшей степени, самосознание народное; следовательно, в ней должен выражаться собственно дух самого народа: а дух народа русского кому неизвестен? Примерная религиозность, глубокая преданность Отечеству и царю – вот господствующие черты его характера и духа! Этим-то духом философия нашего Отечества должна быть вся проникнута и животворима, потому что только тогда она будет достойною великого народа русского, только тогда она будет философиею национальною, произведением и достоянием нашим собственным, а не заимствованным». Трудно, в конце концов, отличить, где Новицкий, где Гавриил, где Михневич, Карпов, где сам Уваров? Но такая прочная солидарность, такое единомыслие представителей того самого народа, о

«имеет в виду единственно благо своего народа»[484], пренебрегает нелепыми клеветами. И Фишер влагает в уста правительства ответ, достойный подражания со стороны тех, кому отвечать нечего, где «говорят дела», потому что «слово безмолвно»: «придите в Россию, взгляните и судите»[485].

Начала, на которых Россия утверждает народное просвещение, – Религия и Законодательство – внутренне связаны между собою и даже *тожественны*. Ничего прочнее этого нельзя найти, но все же существенное могущество их опирается на деятельную помощь силы воспитания. «Заставить эту силу содействовать осуществлению высоких намерений, основанных на Вере и законах государственных, было всегда одною из священнейших обязанностей русского правительства»[486]. Таким образом, просвещение, вводимое в интересах блага народного, на деле, оказывается, должно содействовать осуществлению высоких видов государства и правительства. Не замечая противоречия, в котором вязнет сама задача оратора, он переходит к «неудобствам», которые наследовали современные ему «Возродители России» от прежнего порядка. За неимением русских наставников пришлось довериться иностранцам, а за неимением «публичных заведений» приходилось довольствоваться воспитанием домашним. Последнее, как известно, в царствование Николая Павловича сделалось козлом отпущения. Декабрьское восстание потому и послужило поводом к повороту в национальную сторону, что причины его хотели видеть не в собственных недостатках, а в тлетворном влиянии европейского просвещения. Разоблачение смешных сторон гувернерского воспитания, начатое уже в XVIII веке, сочувственно было встречено закоренелыми ретроградами, потому что они получили таким образом возможность не скрывать своей ненависти к европейскому образованию вообще. Священный интернациональный союз, влияние политики Меттерниха, пропаганда Библейского общества – все это смешивало цвета. Трудно было придумать общее между Шишковым, ставленником Фотия, и Пушкиным. Оно нашлось. После декабрьского восстания ретрограды трубили во все трубы; другая сторона должна была смущенно молчать, потому что всякое оправдание «европеизма» было бы сочтено за оправдание декабристов. Гувернерское воспитание стало в глазах одних очагом заразы, для других – «отводом глаз», для всех – средством самооправдания, хотя и в разных смыслах. Пушкин, очевидно, не думал, что говорит «просвещенья плод – разврат и некий дух мятежный», ког-

---

[484] *Там же*. С. 3.
[485] *Там же*. С. 4.
[486] *Там же*. С. 12.

да утверждал: «Нечего колебаться, во что бы то ни стало подавить воспитание частное». Пушкину все-таки «вымыли голову», именно потому, что он не сказал первого. Уваров нашел выход из затруднения: просвещение – дух мятежный, пока оно не «приноровлено» к нашему духу, здравому, высокому, смиренномудрому и прочему, и прочему, и предложил меру для такого духа в самый раз – национализировать домашних наставников, т.е., как формулировал этот акт Фишер: включить их «в категорию государственных чиновников и подчинить их действия надзору властей общественных»[487]. Понятна радость иностранца Фишера, приехавшего в Россию в качестве гувернера и, как он сам признается, изведавшего тяжести этой должности и все неприятности ее и теперь узнающего о такой попечительности правительства о домашних наставниках: почетное место, «самая одежда, им носимая», и, наконец, надежда увидеть беспомощную старость защищенною от бедности. Но как апологет Уварова он выдвигает на первый план самый принцип: *дух народный* отвлечен от опасности утратить достоинство под внушением правил, не согласующихся с религией и политическими постановлениями Отечества. Великая задача: «напитать народным духом это частное воспитание» – разрешена. «Высокая мудрость императора Николая постигла всю важность великой задачи водворения согласия между воспитанием частным и публичным и вверила решение его государственным дарованиям министра, коего уму и редким достоинствам мы ныне удивляемся. Следствием этого был закон *беспримерный* в летописях гражданского образования»[488], – зато, как мы знаем, служивший потом не раз примером.

Тут единственная по ходу образования страна достигла своей высшей точки. Правительство – единственный источник, оно господствует над системою, которой следует, и оратор надеется, что сила, умевшая создать образование и управить ход, и впредь сохранит навсегда это сокровище от ложной примеси и передаст его грядущим поколениям, обогащенное приращениями, «которые доставятся ему трудами нашими»[489]. Фишер – не чета скромным профессорам домотканого семинарского воспитания. Он ведет тонко: момент апогея выводится из всей истории нашего просвещения. Это – не простосердечное поддакивание лозунгам, выкинутым в министерстве, это – тонкое понимание идеи и важности идеи сохранения интеллигентной монополии за государством. Что государство в данный момент воплощается в самодержавии и что православие – его вер-

---

[487] *Там же*. С. 15.
[488] *Там же*. С. 15.
[489] *Там же*. С. 16.

ный исторический спутник, это он знает, говорит и еще будет говорить, но нужен *принцип*, а не простое констатирование исторического факта. Принцип – то, что до сих пор направляло самое историю и что впредь должно предохранить ее от «слепого случая, произвола, беспечности и злонамеренности». Фишер апеллирует и к «народному духу», но, подобно самому «Возродителю России», не развлекается углублением в него, понимая, что в его устах это – действительно *случайный* вопрос: дух времени вызывал духа народного. Фишер проникает в самый смысл правительственной заботы: во что бы то ни стало удержать интеллект страны за собою. Как ни твердо провозглашал это Уваров, сомнения у него должны были быть – недаром он был так беспощаден в цензурных гонениях. Фишер говорит тверже, он крепче Уварова верит в правительственную Россию. Как и Уваров, он ораторствовал на краю пропасти, но назад не пятился, потому что не видел, где стоит, и не чувствовал отчаяния своего патрона. Он, вероятно, вспомнил роль западных университетов и воображал, что теми стенами, в которых он говорил, твердо ограничено русское просвещение и что за их пределы выходит только то, что нужно правительству, предносящему подданным «светильник образования». Словом, он постиг принцип и его провозгласил, а факты должны были подладиться под него. Его чисто русские коллеги собирали факты и подлаживали под принципы, присланные из столицы, не весьма вдумываясь в самые принципы: они были готовы к тому, чтобы назавтра приладить те же факты к другому принципу. Речь Фишера поэтому яснее раскрывает смысл уваровской эпохи русского просвещения, чем все прочие комментарии – и поддакивавшие Уварову, и видевшие то чисто карьерные легкомысленные мотивы его деятельности, то адское намерение удержать «народ» во тьме, в рабстве, в угнетении и прочих состояниях, обыкновенно, для большего впечатления, характеризуемых метафорически.

Как искренне «для блага народного» Фишер защищал уже-реакционную программу министерства, так же искренне он был убежден, что само народное сознание, определяемое государством, не может в России быть иным, как правительственно-государственным. Иначе он не разрешал бы так легко того противоречия, которое заключается в самих словах: *прикладная философия*, и иначе он не говорил бы того вздора, которым заканчивается его речь и который доказывает, что он на миг забыл всю историю философии. Вопрос в том: что делать, при развитых принципах, с философией, возникавшей в других странах «самодеятельно»? Так как было бы поистине чем-то беспримерным в летописях гражданского образования, чтобы правительство насаждало вещь для него совершенно бесполезную, но вред от которой возможен, то нужно было «доказать, что в системе

образования, которому следует правительство, изучение философии не составляет, как думают некоторые, занятия пустого и бесплодного»[490]. Фишер, конечно, этого не доказал, как мог он сам убедиться из бесед с Ширинским-Шихматовым[491] и из действий последнего. Но положение *профессора* философии обязывало доказывать. Эта часть речи не так тонка, как первая, и состоит из несложных аргументов, желающих устрашить и привлечь. Мощное притяжение правительства, уверяет он, может оказать воздействие «даже на философские идеи», не только препятствуя ходу ума, но, напротив, служа ему щитом от «гибельных последствий лжеобразования – этого чудовищного порождения нашего века, которое, подобно нравственной язве, заражает и повреждает более и более общественное тело дряхлеющей [NB!] Европы»[492]. По логике вышеизложенного следует, что само правительство, имеющее «все средства знать и высоту успехов всемирного образования, и настоящие нужды отечества»[493], должно бы предписать соответствующую философию. Фишер, чувствуя себя «достойным орудием правительства», берет на себя начертать план такой полезной философии. К сожалению, Фишер не задался еще новой мыслью: ввиду явной бесполезности самого плана найти ему особое оправдание.

Итак, вопрос в том, полезна ли философия и при каких условиях она совместна с системою образования, принятого в России? Ответ получается из определения философии и ее задач, с которыми мы уже знакомы. Кроме общих мест о пользе света разума для веры, о пользе философии для других наук, Фишер останавливается специально на пользе психологии, которая уже находит себе приложение и «к практике» – в воспитании, в познании людей и уменьи действовать на их волю, каковые два дарования необходимы «преимущественно законодателю, государственному сановнику и всякому находящемуся в высшей сфере общества»[494], – наконец, психология также ключ к истории. Все это пустяки, тысячи раз повторявшиеся, и добрая половина этих аргументов заведомо недобросовестна: никогда и никаких сановников философия полезному для них не научила. Фишер сам чувствует это, как и то, что если есть энтузиазм, философией внушаемый, то о таких пустяках говорить не стоит, ибо

---

[490] *Там же*. С. 4.

[491] Суждение о том, что польза философии не доказана, а вред от нее возможен, было высказано министром именно в разговоре с самим Фишером. См.: *Никитенко А.В.* Моя повесть о самом себе... Т. I. С. 395.

[492] *Фишер А.А.* О ходе образования в России и об участии, какое должна принимать в нем философия. 1834. С. 4.

[493] *Уваров С.С.* Вступительная статья // ЖМНП. 1834. Ч. I. № 1. С. IV.

[494] *Фишер А.А.* Указ. соч. С. 30.

он прав, его «слабое мнение» не могло ничего прибавить к похвалам и «высокой цене» философии, даваемых «отличнейшими мыслителями». Если же такого энтузиазма нет, то все эти рассуждения – смешны, ибо при всей их очевидности, как общих мест, философия остается «в презрении». А главное, и доказать-то требовалось не это, а другое – зачем философия нужна в России, при русской правительственной системе просвещения. Тут *против* Фишера вопиял им самим изображенный «ход образования в России». *Без всякой философии* «единственная» Россия довела просвещение до такой беспримерной высоты, когда каждый домашний наставник – чиновник государства, тогда как во всей «истории веков минувших или в настоящем бытии народов современных»[495] всюду, где есть философия, есть «бесстыдная суетность»[496]. Фишер апеллирует, однако, к Петру, которого «гений, в высшей степени практический»[497], не почитал философии излишней. Фишер с удовольствием вычитывает из первой страницы напечатанной по повелению монарха газеты: «Повелением Его величества Московские школы умножились, и 45 человек слушают философию, а уже диалектику окончили»[498]. Однако отчего же при таком благополучном начале через 130 лет Сидонский открыл свое *Введение* решительным заявлением: «Слабо изучение философии в нашем Отечестве»[499]. «По самой природе своей», рассуждает Фишер, философия требует ума зрелого и может быть изучаема лишь в университетах. Наше «частное воспитание» торопится выпустить юношей на поприще общественного служения, и до философии они не доходят. Но вот Александр открыл пять новых университетов, и «с этого времени изучение философии беспрерывно преуспевает»[500]... Про восьмидесятилетнее существование Московского университета Фишер так же забыл, как не заметил, что его «преуспевает» говорится всего через один год после «слабо изучение» Сидонского. Но на философии лежит еще вина в том, что она сделалась соучастницею плачевных ужасов неверия и разрушения. Торжественно провозглашая свою невинность, она все-таки «вмешивается во все бунты, колеблющие Европу, и даже делает себя их услужливою защитницею»[501]. Но это – философия в руках злонамеренных. Наше «мудрое правительство» приняло свои меры, и «кто дерзнет упрекнуть наше правительство тем, что оно смотрит за публичным преподаванием философии с большею строгостью, чем дру-

---

[495] *Там же*. С. 1.
[496] *Там же*. С. 36.
[497] *Там же*. С. 34.
[498] *Там же*.
[499] Цит. по: *Фишер А.А.* Указ. соч. С. 35.
[500] *Там же*. С. 36.
[501] *Там же*. С. 38.

гое?»[502]. Таким образом, вопрос Фишера разрешается тем, что та философия будет полезна и совместна с системою нашего образования, которая будет одобрена правительством, – *философия здравая*. Ее распространением правительство разоблачит и приведет в смущение «отвратительное чудовище, псевдо-философию, прежде чем успеет она осквернить Россию своим ядовитым дыханием и вонзить кровавые когти свои в недра ее»[503]. После этого нельзя сомневаться, что основания, на которых должна преподаваться у нас философия, суть: «священное уважение к религии, неколебимая верность монарху и безусловное повиновение существующим законам»[504].

Таким образом, в лице Фишера Уваров нашел для правительства орудие преданное и истолкователя здравого. Вопрос о народности был просто вопросом русской государственности. Фишер знал, что иначе он неразрешим, но что и решать его, собственно, иначе не нужно. Вера и полезное государственное знание – философская проблема; ее государственное решение – православие и самодержавие. Уваров мог быть спокоен, университеты стояли на правильном пути. Фишер не видел только того, что все-таки не давало спокойно спать Уварову[505] и что устранить ему гения не хватило. Национализировав домашних наставников, Уваров, непонятно почему, остановился перед национализацией литературы. Его цензурные мероприятия не поспевали за ее ходом. И тот самый вопрос, который Уваров задал профессорам, стали решать и вне университетов, почему и решался он не всегда в духе государственной народности. Роковое запоздание Уварова сделало в конце концов то, что им же самим возбужденный вопрос о народности стал в руках ненационализированных наставников рычагом, подводившимся под все просветительное здание Уварова. Этот рычаг он и не мог удержать в своих руках, он поздно схватился за него. Фишер понимал, что «народность» – случайное слово в устах Уварова, что «народность» стоит на месте «русская государственность». И ему, как и Уварову, казалось, что «самодержавием» ответ исчерпывается. Фишер не хотел и не смел видеть философской проблемы в самой государственности[506]. Между тем рычаг,

---

[502] *Там же*. С. 38.
[503] *Там же*. С. 40.
[504] *Там же*. С. 40.
[505] Никитенко передает со слов кн. Г.П. Волконского, что Уваров сказал ему, что *хочет, чтобы, наконец, русская литература* прекратилась, – «тогда, по крайней мере, будет что-нибудь определенное, *главное*, – говорил он, – *я буду спать спокойно*». Цит. по: *Никитенко А.В.* Моя повесть о самом себе... Т. I. С. 348. Конечно, не нужно быть глупым и понимать это иначе, как bon mot, но ведь до этого bon mot надо дойти!
[506] Любопытно отметить, что начатая им работа *Об естественном праве* в целях философского оправдания нашей государственности не пошла дальше начала, посвященного истории теорий.

выкованный не руками правительства, был сделан из философской стали. Накидывавшиеся на него цензурные сети он разрывал. Допущение философии в университетах сделало только то, что, когда Ширинский-Шихматов убедился в силе ее действия, он не поверил самому Фишеру и напал именно на университетскую философию. Удар был сделан мимо действительного врага. Правительство вместе с Шихматовым набрасывалось на того, кто ближе всех и с романтическою любовью принял к сердцу преподанную Уваровым тему о народности и потому громче всех рассуждал (на славянофилов). Это был новый промах погибавшей правительственной интеллигенции. *Свободная философия*, решавшая вопрос о народности не в смысле правительственного понимания действительной русской государственности и не в смысле романтической идеализации возможной русской государственности, отошла в сторону. Правительство победило. Но удержать за собою руководства просвещением не могло. Не найдя в нем покорного орудия, оно некоторое время еще отбивалось от него, а потом стало заботиться лишь об одном – чтобы оно не мешало ему в остальных его делах. Выпавшее из рук правительства кормило правления просвещением страны было подхвачено взращенными им же невеждами. Правительство было еще достаточно сильно, чтобы бороться за свое существование, но справиться с судорожными зигзагообразными порывами в движении образованности оно не могло. То откровенно, то лицемерно, то лишь скрыто признавая свои принципы опороченными, оно не знало даже, что поддерживать и чему противодействовать. Его порывы были по большей части импульсивны: оно выступало нередко против друзей, создавая себе из них врагов, и нередко поощряло врагов, не приобретая друзей. Философия в особенности испытала на себе все превратности хаотического метания в движении русской культуры и образованности. Когда порожденное общим невежеством и из этого невежества развившееся озорство нового руководителя просвещением, *новой интеллигенции*, в обращенном виде возобновило преследование не желавшей от него зависеть свободной философии, когда и оно потребовало от нее полезности, правительство с беспокойным видом прислушивалось к раздавшемуся свисту, но само оставалось в стороне. Оскорбленное, оно принимало вид третьего радующегося.

Первые ученики

XIV

Светлым и чистым в русской умственной культуре представляется перехват, образовавшийся между эпохою кончавшегося руководительства правительственной интеллигенции и новой эпохой, когда новая интеллигенция еще не обнаружила своих далеко не аристократических, как хотелось Пушкину, манер. С детским доверием прислушивались к голосу мысли, с непорочною радостью наслаждались творчеством художника. Образованность хотела быть самою собою, ничему не служить и только всем светить. Единственный, может быть, момент в русской истории, где не было злобы, человеконенавистничества, зависти, затаенного недоверия и скептицизма! Люди этого момента пробовали идти своею, никем и ничем не предписываемой дорогой. Они отрешались от указки учителей и начинали верить в способность к самостоятельному творчеству. Вчерашние учителя их невзлюбили, не поощряли, наказывали; прошло немного времени, и их колотили товарищи. Они были прозваны «мечтателями» и «идеалистами», их творчество было признано бесполезным. Сжимавшиеся уже под ударами учителей, они быстро стали разбегаться. Одни вернулись к правительственной указке, другие смешались с озорниками, третьи просто отстали и отошли в сторону, остальные сбились в кучку и, сосредоточенные на своем, не понимаемые ни друзьями, ни врагами, оставались мечтателями без реального дела и влияния.

Это — эпоха литературы с самого конца двадцатых и до середины сороковых годов. Она совпадает с временем самого сильного и интересного напряжения государственной политики просвещения. Но блестящий Уваров потому и меркнет, что его рассматривают как контраст самостоятельному творчеству эпохи. Как будто, в самом деле, против придворной аристократии возникала аристократия «литературная»! Пушкин соединял в себе оба типа аристократии, но, когда нужно было выбирать, он не был вместе с Уваровым. Он не желал,

не мог подчинить свою «вольность» государственному регламенту. Уваров затмевался и, зажигая свои государственные огоньки, в то же время хотел погасить свободное распространение света. Оттого-то его положение и двусмысленно. Как было указано, все кончилось тем, что свет погас с обеих сторон. Уваров опоздал и оказался реакционером. До него уже пробудились новые силы, и он также был поставлен перед выбором: с ними или против них. Он выбрал последнее, не заметив, что он слабее их, что он, не будучи романтиком, защищает и осуществляет дело, безобразие которого могла бы сгладить лишь романтическая фантазия. И он стал циником[507]. А литературный «романтизм» наш остался единственным *настоящим* днем для современников, классическим днем для истории и предметом романтической грезы для потомков.

Н.П. Сильванский в статье *Материалисты двадцатых годов* высказывает такое суждение: «В начале двадцатых годов, незадолго до восстания 14 декабря, в Москве возник кружок молодых философов, упивавшихся “магическими струями” “небесной” философии Шеллинга. <...> Они, однако, мало замечательны сами по себе, и не они типичны для наших двадцатых годов»[508]. Это звучит в полный диссонанс с фактами, пока читатель подсказывает себе *логически* естественное противопоставление: типичность какой-то не-шеллинговой философии. Но автор имеет в виду иное противопоставление: «Типичными представителями двадцатых годов были не мечтательные поклонники немецкой небесной [!] метафизики, а *политики* [курсив мой. – *Г.Ш.*] и материалисты, воспитанные на французской *литературе* [курсив мой. – *Г.Ш.*] века Просвещения»[509]. В «политике», натурально, иная типичность, чем в философии, тем не менее автор имеет непременное желание как-то связать обе «типичности», что приводит его к суждениям по меньшей мере легкомысленным. «...И.И. Давыдов оставался, – утверждает он, – в десятых годах верным господствовавшей [!] у нас французской философии. <...> Он учился в России и усвоил из распространенных [?] здесь книг и воззрений высокое уважение к французскому эмпиризму [?]»[510]. «Мнемозина» с ее «небесной» философией, отрешенной от действительности, шла против общего течения и успеха не имела; издатели вынуждены были прекратить издание на 4-й книжке за недостатком подписчиков»[511]. Обращаясь к «политикам», автор утверждает: «В кружках декабристов всюду настольными книгами были французские классики по по-

---

[507] Ср. выше примечание. С. 245.
[508] *Сильванский Н.П.* Материалисты двадцатых годов // Былое. 1907. Июль. С. 88.
[509] *Там же*. С. 88.
[510] *Там же*. С. 90.
[511] *Там же*. С. 94.

литике и философии [?] и те иностранные политические сочинения, которые были усвоены французами»[512]. Доказательства просты: в начале 20-х годов в Тульчине образовался кружок молодых офицеров, «усердно изучавших, наряду с французскими политическими книгами, и французскую философию Гольбаха и Кондильяка»[513]. Но тут же эти доказательства и обрываются, потому что дальше в подробностях излагается биография некоего Николая Крюкова. Если бы, однако, такое «доказательство» и показалось кому-либо убедительным, все же оно доказывало бы не больше того, что у нас *изучалась* французская литература. Но ведь под «атипичными представителями» науки и философии принято разуметь не изучающих, а учащих... Впрочем, и применительно к «изучающим» утверждения Сильванского находятся в противоречии с фактами. Их много, и они достаточно засвидетельствованы историческими очевидцами. Приведу одно только свидетельство, ценное тем, что оно исходит не из среды «увлекающихся», а потому, может быть, и пристрастных. Е.А. Боратынский писал из Москвы Пушкину: «Надо тебе сказать, что московская молодежь помешана на трансцендентальной философии». Это было написано в средине января 1826 года, т.е. всего через месяц после декабрьского восстания.

Большую роль в умственном развитии России этой эпохи сыграли Москва и Московский университет. Но последний играл эту роль не через свою *философскую* кафедру, которой, как мы уже знаем, здесь фактически и не было, и не потому также, что университет был активным источником умственных исканий того времени, а тем, главным образом, что в лице некоторых своих представителей он сам примкнул к литературе, действительно активному источнику новой умственной жизни, и тем еще, что, войдя в литературу, он нашел способ распространять философские идеи не через самое философию. Вследствие этого и вышло, что в Московском университете университетские учителя не столько направляли умственные запросы московского общества, сколько удовлетворяли их, отвечая на задаваемые вопросы. А поскольку московское общество состояло из учеников своего университета, выходило, что ученики «направляли» и «определяли» своих учителей. В 30-х годах Московский университет был более славен своими учениками, чем учителями. Дело менялось лишь по мере того, как эти ученики, в свою очередь, становились учителями, – характеристика, данная Пушкиным: «ученость, деятельность и ум чужды Московскому университету», – теряла свою безусловную всеобщность.

---

[512] *Там же*. С. 96.
[513] *Там же*. С. 103.

Москва всегда жила своим особым укладом жизни и своим внутренним духовным интересом. Московский университет фактически должен был считаться с особыми требованиями самой Москвы подчас больше даже, чем с министерскими предписаниями, и, во всяком случае, то, что выливалось за рамки этих предписаний, всегда было в непосредственной связи с настроениями и запросами московского образованного общества[514]. Если можно говорить о какой-либо традиции, выработанной университетом за семидесятипятилетнее его существование, то это именно была связь его жизни с жизнью Москвы. Московские профессора искали этой связи и то удачно, то неудачно, но все-таки связывали науку с литературою. И московские же профессора впервые в своих *публичных чтениях* нашли себе аудиторию более широкую, чем аудитория официально учащихся. Прочие университеты, свежие создания петербургского правительства, напротив, сами должны были играть роль источников интеллектуальных интересов своей среды. *Москва* во взаимодействии со своим университетом зарождала свою московскую интеллигенцию. Пришло время – и перед последнею поднялся вопрос: встать на сторону правительственной интеллигенции или идти самостоятельно, в конце концов, в оппозиции к правительству и вследствие этого уже со значением не только местным, но и общерусским. Эта дилемма не решалась, понятно, безусловно в пользу одного из своих концов. Были примиряющие и посредствующие звенья. Но самая наличность дилеммы имела историческое значение. Отсюда начинается новая эпоха нашей умственной культуры; здесь родилась новая интеллигенция, неофициальная, свободная, оппозиционная. Превращение ее состояния из неопределенно-оппозиционного в партийно-дифференцированное совершалось уже на пространстве всего государства.

Складывалась новая интеллигенция и первые свои заявления делала скромно, в единении с официальною образованностью, без ясного самосознания. Чем ярче становилась она, чем больше проникалась сознанием своего назначения, тем дальше отходила от официальной учености и уходила в литературу. Сопротивление течению, прорвавшемуся сквозь правительственные плотины, и усилия связать новое с правительственным руководительством на по-

---

[514] Как запомнилось Гончарову о самом начале 30-х годов: «Наш университет в Москве был святилищем не для одних нас, учащихся, но и для их семейств, и для всего общества. Образование, вынесенное из университета, ценилось выше всякого другого. Москва гордилась своим университетом, любила студентов как будущих самых полезных, может быть, громких, блестящих деятелей общества. Студенты гордились своим званием и дорожили занятиями, видя общую к себе симпатию и уважение. – Эта симпатия вливала много тепла и света в жизнь университетского юношества». Цит. по: *Гончаров И.А.* Полное собрание сочинений. Т. 9. СПб., 1889. С. 5–6.

для кружков этой эпохи, что члены их объединялись не только потребностью собственного образования, но также стремлением перебросить увлекавшие их идеи в более широкие круги общества. Молодые люди искренне были убеждены, что являются вестниками новой образованности, не отменяющей официальное просвещение, но его дополняющей и вместе с тем увлекающей вперед, к более живому и жизненному развитию. Не беда, что здесь учителями иногда хотели выступить те, кто сам не доучился. Они не брались учить больше того, что сами знали. Они собирались быть только пропагандистами чужого, но признанного уже в его всеобщей ценности. Они не отрекались от тех, у кого они сами учились. И нередко их вчерашние учителя становились их сотрудниками. А совсем юная учащаяся молодежь охотнее шла за свежим словом неофициальных учителей, на них же полагаясь и в своей оценке официальной науки. Впоследствии это привело ко многим и печальным извращениям. Теперь это было рождением нового духа умственной культуры. Можно говорить о большей или меньшей любви нового поколения к старшему, но еще не было большей или меньшей степени слепой ненависти, не было характеризующей следующее поколение (60-х годов) самодовольной насмешки трезвых детей над охмелевшими от идей отцами. Новое честно шло на смену старому, и только когда последнее силою не уступало своего места, началась борьба. Взаимная ненависть выросла лишь, когда стало ясно, что победит не убеждение, а физическая сила. За это время обе стороны истощились в духовной энергии и деморализовались.

Участники первых волнений и провозвестники первых веяний нового духа с благодарностью вспоминали тех из представителей казенной образованности, которые шли навстречу их юным увлечениям. А те и сами увлекались юными идеями европейского творчества, вдохновившегося как бы реабилитацией себя после тех разрушений и опустошений, которыми ознаменовалась история Европы в конце предыдущего века и которые все еще продолжали компрометировать ее. Увлечение официальных профессоров скоро остывало под влиянием вразумления свыше или собственного благоразумия. Вчерашние новаторы также «доучивались» и становились официальными. Время сохраняло лишь наиболее стойких. Но поток истории, тихий или бурный, все равно – состоит из капель, а время распознается по смене моментов.

Новое течение пробилось наружу в литературе и журналистике, на страницах которой значились имена и официальных представителей науки. С новыми философскими исканиями сопрягались имена Павлова, Надеждина, Максимовича, даже Погодина и Шевырева и подобных. Одни из них были только учителями нового по-

прище самой же литературы были иногда напряженны и упорны, но справиться с бурною стремительностью освобожденного потока там не хватало ни таланта, ни умения, ни, самое главное, авторитета, который бы мог внушить к себе доверие общества. Чем откровеннее этот авторитет обличал свою санкт-петербургскую инспирацию, тем более компрометировались его московские проводники в глазах нового «общества».

При таких обстоятельствах факт, что Московский университет в области философии не мог дать даже того, что давал Петербург или Киев, оказался фактом для развития философии литературным путем только благоприятным. Пресловутый «допожарный» Брянцев продолжал свое преподавание до самой своей смерти в 1821 году, оставляя у слушателей впечатление, что он состоит профессором в университете со дня основания этого последнего, – и это было самое сильное впечатление от его философского преподавания... В последние четыре года его жизни Давыдов, в качестве адъюнкта, помогал ему в преподавании, но чему собственно и как он учил в университете, мы в точности не знаем. Меньше всего об этом говорит официальная история университета. Но лишь только мы подойдем к этому времени с другой стороны – со стороны интересов образованного общества, – мы видим очень яркую картину загорающейся умственной жизни и увлечения философией, эстетикою, поэзией, вообще свободным и бесполезным творчеством. Во всем этом чувствуется, и историей уже раскрыто, влияние западноевропейских идей и идейных течений. Влияние проникало и ширилось без правительственного руководства и поощрения, иногда, может быть, против его желаний. Среда, в которую по преимуществу проникал дух времени, была близкою правительству дворянскою средою, и на первых порах казалось, нет надобности принимать специальных мер ограждения – лишь бы это не выходило, действительно, за сферу «бесполезного». Однако, с точки зрения правительства, которое хотело сохранить за собою руководство всею умственною жизнью страны, это была ошибка. Те, кто не хотел ничего различать в новшествах, кто вооружался против них только потому, что это были новшества, были последовательнее. Общество, проникаясь новыми настроениями, считало себя вправе требовать от университета и науки ответов на свои запросы, а университет считал себя вправе, в меру своей компетентности, отвечать прямо, поскольку и пока это не было запрещено, и – в замаскированной форме, когда прямой ответ мог повлечь за собою начальственное осуждение.

В культурной истории этого времени достаточно внимания привлекали к себе *кружки*, связывавшие группы молодежи по ее литературным и философским интересам. Существенно и показательно

коления, другие – их сверстниками и сочленами кружков, следовательно, уже на университетскую кафедру несшими новую мысль. Но вдохновение свое они все-таки получали за стенами университета. Можно назвать лишь два имени среди профессоров Московского университета, которым приписывается инициатива пропаганды новых философских идей и которые не вышли ни из кружков, ни из журналов. Это – имена Давыдова и Павлова. Давыдов, по свидетельству его собственных учеников, вводил их в круг этих идей уже до 1820 года, когда они были воспитанниками университетского благородного пансиона. Павлов в 1820 году вернулся из-за границы со свежим запасом шеллингианского энтузиазма. Но уже в 1826 году, когда Давыдов читал свою выше рассмотренную лекцию, он перестал быть только учителем и инициатором и должен был отвечать за возникавшие вне университета запросы. А Павлов еще в 1824 году вступил на поприще свободного журнального писателя. Его статья появилась, впрочем, под псевдонимом π. π. в вольном полуальманахе, полужурнале «Мнемозина», одним из руководителей которой был кн. В.Ф. Одоевский – воспитанник Давыдова и глава одного из «кружков» («Общества любомудрия»). В 1827 году во главе *нового* журнала становится университетский преподаватель Погодин («Московский Вестник». 1827–1830), также член одного из кружков (кружка С.Е. Раича), не чуждого и философии[515]. А в 1831 году только что добившийся профессуры, а до того бывший едва ли не единственным живым и смелым сотрудником (Надоумко) скучно-профессорского полуофициального «Вестника Европы» (Каченовского, в 1828 г.) Н.И. Надеждин основывает сыгравший исключительную роль также *новый* журнал «Телескоп» (1831–1836).

Таково – начало взаимодействия университета и свободной журналистики, поскольку последняя через литературу вводила в умственный обиход русского общества европейские понятия о философии, независимо от учебных программ, предписывавшихся правительственным руководством. Что же прежде всего дали русской философии эти нового типа профессора и что затем сделала из этого литература? Были ли они только слепыми сеятелями, не видевши-

---

[515] Сам Погодин придавал большое значение также чисто студенческим собраниям. Он это отмечает в своей автобиографии: «Но кроме лекций всего важнее для образования в Университете было общество, где студенты взаимною беседою образовывались». См.: Биографический Словарь Московского Университета. Т. II. С. 237. – Раичу (брат киевского митр. Филарета), между прочим, принадлежит *Рассуждение о дидактической поэзии*, сочиненное Императорского Московского Университета Кандидатом Словесных Наук Семеном Амфитеатровым, для получения степени магистра. М., 1822 (первоначально в «Вестнике Европы» за 1822 г.).

ми, куда падает зерно и как оно прорастает, или они сознательно расстраивали ряды, которые были призваны вести в слепом повиновении команде высшего правительственного интереса? И другая сторона – сразу ли поняла, что, выступая на смену и занимая свой ответственный пост, она становится на tertia vigilia духовной культуры России? На два последние вопроса история отвечает отрицательно, ибо это есть история роста самосознания новой интеллигенции, а не констатирование скачка через пропасть. Сознание того, что пропасть существует, – хотя и не в хронологии идей, а в них самих, – пришло позднее. Оно вновь расслоило каждую из сторон и по-новому распределило эти слои. Как это произошло, видно из ответа на первый из поставленных вопросов.

Давыдов в первые годы своего преподавания удовлетворял новым запросам не потому, что сам понимал свое назначение как новатора и проповедника нового. Вернее всего, только потому, что он был более других подготовлен отвечать ученикам на внушенные временем вопросы. В ином свете обрисовывается роль профессора *М.Г. Павлова* (1793–1840), который в воспоминании своих слушателей выступает именно как новатор-проповедник, умевший заражать своим научным энтузиазмом. Равным образом, и его литературная философская деятельность – не отчет перед специалистами о самостоятельной работе, а вольное обращение ко всем желающим услышать о новых идеях времени. В обоих случаях Павлов – популяризатор и агитатор. Подобно Велланскому, Павлов – не философ по специальности. Его ближайшая специальность – агрономия. Но в ту пору энциклопедических профессоров ему приходилось читать теоретические курсы по естествознанию, которые он и одушевлял шеллингианскою натурфилософией. Его *Физика* должна быть сопоставлена с сочинениями Велланского и других, отчасти уже упоминавшихся, натурфилософов-естественников, место которых в истории нашей *научной* мысли.

Основания физики Павлова[516] встретили суровый отзыв со стороны известного Ленца, характеризовавшего книгу как поверхностную и ученическую, автор которой не осведомлен в экспериментировании и математике. Ленц указывает также ряд фактических ошибок Павлова. Свое неубедительное оправдание Павлов старается свести на разницу философских предпосылок[517]. – Велланский также, по-видимому, невысоко ставил Павлова. В одном частном письме (к Розанову, 15 декабря 1833) он сообщает, что был в Мос-

---

[516] *Павлов М.Г.* Основания физики. Ч. I. М., 1833; изд. 2-ое. 1835; Ч. II. М., 1836.

[517] Ленц – в Dorpater Jahrbücher für Litteratur usf. 1834; Павлов – Телескоп. 1834. Ч. XX; подробное изложение см.: *Бобров Е.А.* Философия в России: Материалы, исследования и заметки. Вып. 1–6. Казань, 1899–1903. Вып. II. С. 191–210.

кве, где Павлов его чествовал обедом и познакомил, между прочим, с Давыдовым, Надеждиным и др. После обеда он часов восемь с ними беседовал в физическом кабинете Павлова. «Московские ученые, – утверждает он по поводу этой беседы, – чувствуют всю важность философского естествознания, хотя ни один из них не понял моей *Физики*». А самому Павлову Велланский писал (29 мая 1834): «Мне крайне желательно иметь либо противников, либо сотрудников на поприще физических знаний. Но вот проходит тридцать лет, как я в российском ученом мире вопию, аки глас в пустыне!»[518]. Во что же он ставил Павлова?

Бобров собрал некоторые материалы о Павлове[519]. Но способ

> изложения у этого автора вообще таков, как будто ему не о чем спросить излагаемого мыслителя и не о чем с ним поговорить. Для любителей скучного жанра литературы это – идеальное чтение; для исследователя же было бы приятнее найти в *Материалах* точную и исчерпывающую библиографию либо точную перепечатку цельных статей.

Подобно Велланскому, Павлов привез новые идеи из заграничной командировки, но возможно, что первые семена шеллингианства были заброшены в его мысль уже в Харькове – Шадом или близкими ему по шеллингианству медицинскими профессорами, – где Павлов слушал лекции до переезда в Москву (1813–1814). Но есть заметная разница в общем направлении Велланского и Павлова. Велланский, прежде всего, ученый, Павлов – профессор. Велланский усваивает принципы, чтобы из них развить новую науку, он хочет быть реформатором; Павлов популяризует и потому к существующей науке приделывает новые принципы. Велланский с планом в голове углубляется в лесную чащу и силою прокладывает себе дорогу; Павлов чертит планы, оставаясь у опушки леса. Научное значение Велланского выше; значение Павлова – педагогическое. Вынося философию в литературу, Павлов ставит перед читателем в первой же своей статье, напечатанной в «Мнемозине» (1824), – *О способах исследования природы* – проблему, которой официозная философия долго не уделяла самостоятельного места, проблему знания как такого, – не в подчинении вере, – о его видах и их ценности. Скоро он сам убеждается, что его слушатели и читатели для такой проблемы не созрели. Он основывает собственный журнал, «Атеней» (1828–1830), где рядом с разъяснением общего вопроса о знании помещает статьи, посвященные популяризации вопросов самого естествознания. Его *Основания Физики*, в сущнос-

---

[518] Письма перепечатаны у Боброва. *Там же*. Вып. I. С. 220–228.

[519] *Указ. соч*. Вып. II и IV. Некоторые подробности о Павлове см. в исследовании профессора Сакулина. *Сакулин П.Н.* Из истории русского идеализма. Гл. II. С. 115–127.

ти, служат той же цели, как и статьи, помещавшиеся им в «Телескопе» по прекращении «Атенея». Однако Павлов не мог не видеть, что больше, чем наука, говорила русскому читателю сама литература и поэзия и что, следовательно, *философская постановка проблемы искусства* и знания о нем для читателя есть вход более близкий и доступный в философию, чем проблема знания. Он воздействует на психологию читателя и с этой стороны – не только самим фактом издания «Атенея», но и собственными соответствующими статьями. Так, в «Атенее» он помещает статью *О различии между изящными искусствами и науками* (1828. V), а позже, основываясь на принципе этого различия, набрасывает общую классификацию знания – *Общий чертеж наук* (Отечественные Записки. 1839).

Везде Павлов остается верен себе, симплифицирует, популяризует, набрасывает «планы» – философского или психологического анализа понятий у него нет и в зародыше. Шеллингианец он был, конечно, приблизительный. Общая черта истории шеллингианства – выделение какой-нибудь основной мысли Шеллинга и развитие ее в специальную научную область. Вне этого – лишь популяризация и посильное самостоятельное толкование принципа в его отношении к другим направлениям философии и другим видам знания. Не было того, что нормально создает философскую школу, – последовательного развития и углубления принципов путем приложения их к решению чисто философских проблем и конструирования *системы*. Это как бы предоставлялось самому Шеллингу, который, впрочем, во всякой попытке построить систему так же уклонялся от самого себя, как и те, кто рисковал взять на себя эту задачу учителя, подобно, например, Гегелю, Эшенмайеру, а затем и еще меньшим. Ближе всего к Шеллингу Павлов в *Физике*, т.е. именно при переходе к специальному знанию. В популярных же статьях общего характера можно говорить лишь об общем шеллингианском умонаклонении и о преобладающих в эту сторону симпатиях.

Логическим отправным пунктом для Павлова служит то разделение, которое ближе всего, пожалуй, подходит к разделению, открывающему *Систему трансцендентального идеализма* (1800)[520]. Но в то время как сам Шеллинг в этом наиболее *философском* из сочинений

---

[520] Тогда как в других произведениях времени до системы абсолютного тожества он исходит, например, в *Первом наброске* (1789) из противопоставления вещи «самому бытию», как безусловности, а во *Введении к наброску* (1799) – из противопоставления интеллигенции бессознательной и сознательно продуктивной. С другой стороны, если сближать наше шеллингианство с *Изложением моей системы философии* (1801) и последующими произведениями, к чему повод может дать апелляция к «самопознанию», то здесь отрицательной инстанцией, помимо прочего, всегда остается спинозизм и «разум».

своих периодов натурфилософии и философии тожества уходит в сторону идеальную и трансцендентальную, наши шеллингианцы, как мы видели, зарываются в антропологизм и теизм[521]. Первому благоприятствуют симпатии кантианские, второму – якобианские. Павлов, сосредоточивая свой интерес на проблеме самого *знания* как такого, имеет характерное отличие в том, что не выходит из пределов собственно методологических. Методология всегда бывает проникнута некоторым позитивистическим духом. Не чужд последнему и Павлов. Павлов сразу ограничивает «подлежащее нашему исследованию» «сотворенным» и делит его *природу*: «познаваемое только» и «разумение» (intelligentia) т.е. «познаваемое и познающее вместе», которое «относится к познающему в человеке духу». Так начинается первая статья, и то же разделение, с пояснением, что природа – objectum, а разумение – subjectum, встречается и в последней его статье[522]. Но в то время как теисты обращались отсюда к Творцу и Вине, трактуя и субъект и объект соотносительно Ему, а Давыдов, как кантианец, сосредоточивается на субъекте и его функциях, Павлов прямо относится к теории научного познания, где его внимание привлекают не познавательные функции субъекта как такие, а само знание и его виды как продукты этих функций. Природа, – устанавливает он, – прежде всего, *есть* в своих *продуктах*; это – ее пребываемость. Но, кроме того, она изменяется, это – ее *производимость*, она *живет*[523]. В несметном многоразличии существующего и в бесчисленности действий и явлений, однако, наблюдается единство и гармония[524]. *Цель* исследования в том и состоит, чтобы «сорвать завесу, сокрывающую от нас пружины сей гармонической машины», найти главную причину всех движений, словом, «образовать общую теорию природы» и при ее свете погрузиться в дела Всесотворившего[525]. Но вместо того, чтобы погрузиться в построение такой теории, Павлов пускается в исследование способов или *методов* самого построения.

Как есть два пункта, от которых направляется наше стремление к единству и теории, – опыт и умозрение, – так существует два способа исследования природы – аналитически-эмпирический и син-

---

[521] Оставляя в стороне уход в «физику», как, по-настоящему, отход от философии.
[522] *Павлов М.Г.* Общий чертеж наук // Отечественные записки. 1839. С. 98. В *Физике* Павлов пользуется и свойственными Шеллингу терминами: сознательное – бессознательное (Т. I. С. 5–6). Там род *существующее* имеет виды: *Творец* и *творение*. Природа, как сотворенное, есть природа *сознательная*, мир духовный, познающее и познаваемое вместе, и природа *бессознательная*, мир физический, только познаваемое.
[523] Это уже напоминает *Введение к наброску системы натурфилософии* (S. 284) и *Первый набросок* (S. 14 ff.).
[524] *Павлов М.Г.* О способах исследования природы // Мнемозина. 1824. С. 6–7.
[525] *Там же*. С. 7–8.

тетически-умозрительный. По Павлову, получается соответствие между способом познания и предметом. Именно в области эмпирии – все случайно, само вещество в своих временных формах – случайность, поскольку оно может войти либо в ту, либо в иную форму и быть, следовательно, случайным отпечатком последней. Лишь сами эти формы, как нечто противоположное веществу и потому условно называемое *идеальным*, представляются нам как *идеи*, законы, заключающие в себе не случайное, не феномен, а существенное, ноумен. В этих двух предметах, направляющих наше исследование, природа раскрывает две свои стороны: внешнюю и внутреннюю. *Разум* силится свести чувственное многообразие в его видимости к безусловному, но располагает для этого только формальными средствами: составления понятий, суждений и умозаключений. Теория разума есть *логика*. Отвлеченное единство формы, к которому приходит разум, есть *пустота*, действительное в ней исчезает[526]. Для того чтобы найти единство не как внешнюю форму, а как внутреннюю и существенную сторону вещи, т.е. *идею*, во внешней форме отражающуюся лишь как тень, надо обратиться к понятиям не разума, а ума, каковые понятия Павлов предлагает назвать *мыслью*, в противоположность понятию формальному. Мысль есть предмет *философии*. Мысль как произведение ума есть произведение «души, погруженной внутрь себя». Павлов исходит из противопоставления только познаваемого познаваемому и познающему вместе и ставит два вопроса: (1) что все это, что вне меня, что не я? и (2) что такое я сам? В статье *О способах исследования природы* он, натурально, решает только первый вопрос, другими словами, вопрос о природе как предмете естествознания или физики (в шеллинговском широком смысле). Ответ его: это есть нечто, что имеет две стороны – внешнюю и внутреннюю; это есть, говоря термином Шеллинга, *субъект-объект*. Способы познания *природы* отсюда ясны: эмпирический *вместе* с умозрительным; один эмпирический дает только внешнюю сторону с пустыми, отвлеченными формами. «Каждое явление, – умозаключает Павлов, – следовательно, и природа как совокупность явлений есть соединение противоположных (synthesis oppositorum) – совместность идеального с вещественным; посему, умозрительное познание и эмпирическое, каждое отдельно, как одностороннее – неполно»[527]. Из сказанного сама собою ясна ценность «умозрительного способа» для естествознания: «ежели теории в естественных науках необходимы;

---

[526] Поскольку здесь Павлов не выходит за границы Шеллинга, он мог опираться на *Лекции о методе академических занятий* (1-ое изд. 1803, 2-ое – 1813). Его *разум* есть, конечно, Verstand, и *ум* - Vernunft.

[527] *Павлов М.Г.* О способах исследования природы // Мнемозина. 1824. С. 9.

<...> то умозрительный способ исследования заслуживает большее внимание ученых, нежели сколько обыкновенно удостаивается оного; мудрая древность не без причины в *самопознании* полагала начало *всякого знания*»[528].

В познании *природы* мы, таким образом, имеем два вида знаний: только эмпирическое, неполное, внешнее, и соединение опыта, «доводящего до открытий», с умозрением, доставляющим *теорию*. Сам собою поднимается вопрос: возможно ли одно, или *чистое*, умозрительное знание? Из того способа, каким задает себе вопрос сам Павлов, следует, что нужно спросить себя: знание *чего*? Природы? На это, согласно всему сказанному, нужно дать *отрицательный* ответ. Может быть «чистое» (одностороннее) эмпирическое изучение природы, но чистого умозрительного быть не может. Его область – иная. Это – область одного ума и мыслей, предметом которого и содержанием которых могут быть, как очевидно, *лишь мысли*, идеи, а не «вещественные» явления. Следовательно, как и указано, это есть область *философии*. В ней нужно искать ответа на второй из основных вопросов: что такое я сам? Это есть чистое *самопознание*. По терминологии Шеллинга, здесь нужно говорить, в отличие от натурфилософии, о трансцендентальной философии, о познании «субъекта» безусловного, обусловливающего всякое познание: одностороннего объекта, одностороннего субъекта[529] и всей природы, как субъект-объекта. Разъяснению этих отношений посвящены статьи Павлова в его «Атенее».

Статьи Павлова в «Атенее»: *О взаимном отношении сведений умозрительных и опытных* (1828. № 1, 2); *Философия Трансцендентальная и натуральная* (1830. Февраль); *План (форма) науки* (1830. Апрель).

> Принимая во внимание приведенное различие, я не могу согласиться с заключением профессора Сакулина[530], (1) будто в статье, помещенной в «Мнемозине», «не делалось различие между философией и другими науками», – предмет философии есть мысль, естествознания – природа как субъект-объект и (2) будто в статье *О взаимном отношении* и прочем признается, что «наука о природе может

---

[528] *Там же*. С. 10.

[529] Ясное и недвусмысленное разъяснение Шеллинга об «одностороннем» (= эмпирическом) характере субъекта как предмета *психологии*, т.е. эмпирической науки о *части* природы, см.: *Шеллинг Й.В.Ф.* Лекции о методе академических занятий // Werke. V. S. 271. Eigentlich musste von der Psychologie bei der Physik die Rede sein, <...> so da zwischen Physik und Psychologie kein realer Gegensatz denkbar ist. Selbst aber wenn man diesen zugeben wollte, wurde man doch von der Psychologie so wenig als etwa von der Physik in derselben Entgegensetzung begreifen, wie die an die Stelle der Philosophie gesetzt werden konnte. – *Da die Psychologie die Seele nicht in der Idee*, sondern *der Erscheinungweise nach* und allein in Gegensatz gegen dasjenige kennt, womit sie in jener eins ist, so... usf.

[530] *Сакулин П.Н.* Из истории русского идеализма. Гл. II. С. 122.

быть построена только на опыте, умозрению здесь нет места», – эта наука «содержанием имеет сведения опытные»[531], а *формы* она все-таки почерпает из ума, в ней открытия совершаются «исключительно способом эмпирическим»[532], а *теории* все-таки построяются умом. Что касается, в порядке πρὸς ἡμᾶς, невозможности умозрения без опыта, то это, независимо от рассуждений Павлова, философский трюизм, доказать который как трюизм можно через простое reductio ad absurdum противоположного утверждения. Последнее эмпирически означало бы, что мы можем мыслить, «умозреть», не имея переживаний, т.е. не существуя.

Статьи в «Атенее» показывают способ, каким Павлов выходит из затруднения, получающегося от того, что трансцендентальная философия, или наука чистого умозрения, отожествляется с самопознанием. Выход по пути наименьшей траты умственных сил известен: торная дорожка психологизма. У конца ее одни присаживаются в недоуменном раздумии на тему: как же так, пока не уснут над одним из «та́ков», а другие тут-то и узревают обетованную землю – философия есть психология, все цветочки – из одного корешка. Павлов от этой дорожки уклонился, невзирая на то, что в первой его статье у него замечается неясность в определении «идеального», которому приписывается, с одной стороны, ноуменальная *деятельная* сущность, а с другой стороны, оно же понимается как *возможность* (in potentia)[533]. В статье *О взаимном отношении* он в «возможном» находит более философский выход. Философия как чистое умозрение и есть «решение вопросов о возможности предметов нашего познания»[534].

Таким образом, у Павлова получается отчетливое разделение видов знания по предмету и по способу познания. Усвоив, далее, хотя и в весьма упрощенном виде, шеллинговское противопоставление науки и искусства, он набрасывает в общем весьма остроумную и удачную классификацию наук. Она отличается такою же простотою построения, как и прозрачностью обоснования. То основное противоположение, которое разделяет природу и разумение, дает первую пару наук: науки *физические*, о природе, и науки *психические*, о человеке как существе мыслящем, одаренном разумом и волею. Услов-

---

[531] *Павлов М.Г.* О взаимном отношении сведений умозрительных и опытных // Атеней. 1828. № 1. С. 12.

[532] *Там же*. С. 13.

[533] Но это – основная невозможность и Шеллинга – трясина, в которую он провалился и из которой выбраться можно только с божественной помощью.

[534] Павлов сам ссылается при этом на *Идеи по философии природы* Шеллинга (1803; 1-ое изд. 1797), но ссылка эта носит характер случайный – контекст у Шеллинга иной, чем у Павлова. Вероятно, он просто вспоминал первоначальную канто-фихтевскую постановку вопроса Шеллинга.

ное и зависимое, к чему человек относит и себя, предполагает высшее, Творца. Стремясь его постигнуть и чувствуя свое бессилие, человек переходит от заблуждения к заблуждению, пока над ним не загорится заря Веры. Верование, приведенное в систему, составляет предмет наук *богословских*. Этими тремя группами не исчерпываются известные нам науки, следовательно, должны существовать еще другие предметы познания. Мы их найдем, когда всмотримся в деятельность самого мыслящего духа. Павлов теперь кратко резюмирует мысли, развитые им еще в 1828 г. в статье *Различие между изящными науками и искусствами*[535] (Атеней. V). Здесь ход его рассуждения таков. Для возможности науки необходимы: предмет, или понимаемое, разумение, или понимающее, т.е. объект и субъект, и содержание, или понятие. Понятие есть общее изображение предмета, отвлеченное от частных изображений особых (индивидуальных) предметов. Последние изменяются, исчезают, возрождаются, понятия же неизменны. Через понятия для человека образуется новый мир, где предметы превращаются в мысли, где действительное становится умственным. Этот мир есть область наук. Науки, следовательно, суть «списки» предметов, составляемые из понятий и мыслей. Обратно этому, изящные искусства *выражают* понятие, или мысль. В мраморе статуи, в красках картины, в звуках музыки, в словах поэзии общая мысль приобретает особное (индивидуальное) существование. В целом, это – особый мир понятий, обращенных в предметы, «новая Природа», где зиждитель – человек, отражение Зиждителя вселенной. С точки зрения основания изящных искусств (мысль) и цели (обращение мысли в предметы) искусства составляют один ряд, но с точки зрения средств (звуки, образы, слова) их три вида, как бы три царства новой природы: музыка, искусства изобразительные и словесность. Подобно природе Творческой, эта создаваемая человеком природа становится предметом исследования как действительный мир.

Напомню, что до Павлова в общем, смутном и неразвитом виде Давыдов высказал уже мысль: «Обратно осуществите мир идеальный – вы получите идею Словесности или искусства по преимуществу»[536]. С точки зрения Шеллинга, по его *Системе трансцендентального идеализма*, в этом нельзя не усмотреть заметной симплификации. Схема Шеллинга такова: представления по отношению к предметам суть или копии (отношение *теоретическое*, необходимость), или образцы (отношение *практическое*, свобода).

---

[535] Некоторые отступления, которые замечаются здесь, от его первой статьи едва ли стоят обсуждения, раз автор вообще не выходит из границ общих утверждений и не делает вывода из производимых им разграничений.

[536] *Давыдов И.И.* Вступительная лекция... 1826. С. 40.

Чтобы объяснить гармонию между ними, нужно допустить одну творческую деятельность: создающую объекты, копирующую их и дающую образцы им. В ней состоит тожество деятельности бессознательной и сознательной, природы и интеллекта, знания и хотения, вследствие чего она может быть названа также слепым интеллектом и бессознательною волею. Ее продукты в одно и то же время – слепой механизм и целесообразность, т.е. они целесообразно определяются, но целями не объясняются. Телеология в субъективном интеллекте, в сознании, и есть не что иное, как деятельность *эстетическая* или *художественная*. Реальный мир объектов природы и идеальный мир искусства – продукты одной деятельности. По *Системе трансцендентальной философии* теоретическая философия познает мир, практическая приводит его в порядок, а философия искусства творит его. Однако и симплифицированная схема Павлова воспроизводит Шеллинга не только по духу, но и по букве, как можно видеть, например, из следующего заявления Шеллинга: «das Subjektive in ihm [dem Kunstler] tritt wieder zum Objektiven, wie im Philosophen stets das Objektive ins Subjective aufgenommen wird. Darum bleibt die Philosophie, der inneren Identität mit der Kunst ungeachtet, doch immer und nothwendig Kunst, d. h. real[537].

«Списки» новой природы суть науки словесные и теория изящных искусств. Павлов воспроизводит это же противопоставление в *Общем чертеже наук* и присоединяет к первым трем четвертую группу наук – *словесных*. Несколько немотивированно – хотя приискать эти мотивы вовсе нетрудно – к этому присоединяется пятый предмет – мир политический и соответственно – науки *политические*. Наконец, не умея определить новую *предметную* область, Павлов обращается к *способам* познания и, связав познание богословское с откровением, познание прочих четырех групп наук – с «опытностью», он оставляет место для предмета, постигаемого умозрением. Положительные[538] науки познают свой предмет в действительности (как он является в пространстве и времени), на долю же умозрения приходится *возможность*. Что этим сам Павлов указывает не только «способ» познания, но и специфичес-

---

[537] *Schelling J.W.F.* Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. 1803; 2. Aufl. 1813 // Werke. V. S. 349.

[538] Под *положительными* науками следует разуметь, в противоположность «предположительным» (теориям), те, которые ограничиваются изучением явлений со стороны их свойств и действия, а не в их сущности, не в том, что предмет есть сам по себе. При одних и тех же фактах теории могут быть различны (ср.: Физика. I. С. 19). Следовательно, нельзя думать, что в классификации Павлова философия противопоставляется первым пяти группам наук как наук положительных; они состоят из положительных «сведений» и теорий, философия есть *чисто* умозрительная наука.

кий предмет, этого он не чувствует. Тем не менее шестую группу наук – умозрительных, или *философских*, – он подразделяет опять-таки как если бы следовал сознательному противопоставлению области умозрительных предметов. Это – идеи как начало явлений, с одной стороны, с наукою идеологией, и формы, явления идей в пространстве и времени, с другой стороны, с наукою математикою. Идеология и математика составляют одно целое – философию как науку *чисто* умозрительную.

С точки зрения этого разделения само собою раскрывается слабое место *Физики* Павлова, где он признает для физики лишь два способа исследования: опытность (наблюдение и опыт) и умозрение, считая пережитком вольфианский третий способ познания – *математический*[539]. Непонятно, почему рядом с опытом и теорией математика для физики есть только, хотя бы и «весьма значительное», пособие, подобно, например, логике? Возможно, что Павловым здесь руководила боязнь «механизма» и склонность к *динамизму*. – *Ф. Менцов* в ЖМНП сделал несколько замечаний по поводу статьи Павлова[540]. Из них интересно одно: указание на недостаточное различение наук психических и философических. Если первые, – возражает он, – изучают человека, а вторые – все предметы, являющиеся в пространстве и времени, но со стороны возможности, то человек должен быть включен в разряд предметов философских. Непонятно, почему автор того же не сказал о науках физических. Но Павлов отчасти виноват: «возможность» – не «сторона» предмета, а особый sui generis предмет, и, следовательно, между психологией (эмпирической) и философией – такая же разница, как между опытом и умозрением вообще.

XV

Таким образом, в литературной форме Павлов не вывел философию за пределы общих определений и лишь обещающих намеков. Такова же была, по отзывам его слушателей, его преподавательская пропаганда[541]. Павлов взвинчивал интерес и покидал заинтересованного. Как не-философ, он, вероятно, и не мог дать большего; вероятно, он и сам не мог бы сказать, куда дальше идти и как войти *внутрь* философии. Впрочем, нужно сказать, что это есть особен-

---

[539] *Павлов М.Г.* Основания физики. Т. I. С. 17 и сл.

[540] *Менцов Ф.Н.* Обзор русских газет и журналов // ЖМНП. 1840. Ч. XXV. № 1–3. С. 70–75.

[541] Суждения слушателей о лекциях Павлова см. у Боброва. *Бобров Е.А.* Философия в России: Материалы, исследования и заметки. Вып. 1–6. Казань, 1899–1903. Вып. IV. С. 20–35.

ность самого шеллингизма. Последний оставлял своего адепта перед множеством дверей – в любую ему предоставлялось войти с философским сознанием, но где сама философия, никто, включая Шеллинга, хорошенько не знал. И толкались в двери теософии, натурфилософии, антропологии, философии искусства, философии истории, всюду вносили новый дух, вызывали в умах брожение и неудовлетворение. «Онтология» была осмеяна, «критика ума» отвергнута, «наукоучение» превзойдено. Шеллингом было объявлено, что философия есть *наука об абсолютном* и в то же время что все науки суть части единой философии, т.е. стремления *причаститься пра-знанию* (an dem Urwissen teilzunehmen). Что задача философии не в том, чтобы вербовать себе абсолютное, разъезжая по научным провинциям, и что, может быть, суть философии не в нашей погоне за абсолютным, а в том, что философия есть то место, где абсолютное само приходит к знанию о себе, – к этому пришла лишь следующая смена философии, нашедшая себе пророка в лице Гегеля. Сам Шеллинг, пока не бросился очертя голову в теософию, долго раздумывал и должен был недоумевать, отчего его философия только амальгамирует другие науки и не поддается ковке, а, напротив, при малейшем его движении выскальзывает из рук и разбрызгивается мелкими каплями.

Павлов насаждал шеллингианство на почве скудной и некультивированной. А из сказанного видно, что шеллингианство по существу таково, что его надо не насаждать, а прищеплять – к ростку хотя бы дикому, но живому. К чему же можно было у нас сделать такую прищепу? Науки у нас еще не было, но возникала уже литература. Павлов много сделал тем, что «привез из заграницы» шеллингианство, выступил с ним в общелитературных органах и сам учредил один из них. Павлов воодушевил многих: и товарищей по работе, и учеников. Довершать им начатое должны были другие.

Ближайшим образом его учениками, заявившими себя в ученой и литературной работе, называют *И.А. Галахова и М.А. Максимовича*. Оба начали как натуралисты и натурфилософы. Не случайно оба закончили как словесники. Галахов в «Московском Вестнике» в первый же (1827) год его существования поместил статью *Четыре возраста естественной истории*[542], где в свойственной самому Павлову общей форме развивает мысли своего учителя. Естественная история, в младенчестве выражавшая лишь непосредственное удивление человека перед природою, уже в руках Аристотеля и Плиния, в свою юношескую пору, переходит к *наблюдению*. На закате ее юношества

---

[542] [*Галахов И.А.*] Четыре возраста естественной истории // Московский Вестник. 1827. № 17. С. 40–58. Статья не подписана, в оглавлении: «№»...

появляется Линней, силится подвести рассеянные наблюдения под общие правила и представить природу в *системе*. Мужественный образ науки должен довести до конца это предприятие. Отрицать эмпирические сведения так же безрассудно, как признавать их главными или единственными. Эмпирический и аналитический способ исследования не может открыть внутренней идеальной стороны природы. Между тем полная и единая *система* должна свести все явления, все существа и все действия природы на идеи так, чтобы из одного высшего начала можно было вывести все развитие природы, как неорудной, так и органической. Здесь превосходство способа умозрительного и синтетического – очевидно. Ни тот способ, ни другой сами по себе не могут удовлетворить требованиям ума, но соединение их, идентитизм, доставят нам истинное знание предмета. Таковы результаты новейших изысканий.

Статья Галахова типична по отсутствию в ней философии с присущими философии анализом, критикою, своим «умственным» предметом. В лучшем случае, это – популяризация популяризованных Павловым методологических упрощений. Но, в самом деле, *куда* с этими предпосылками углубляться? Идти к испытанию самой мысли, как такой, можно, когда эта мысль не спит, а работает, и притом над чем-нибудь определенным. Работы-то этой самой и не было. Максимович пробует ее найти для себя. Он погружается в само естествознание. Но тут – фатум шеллингизма: он оплодотворяет науку и тем самым теряет в ней свою самостоятельность. Зачинается жизнь науки *как такой*. И чем добросовестнее служение науке, тем меньше с ее ростом в ней следов оплодотворившей ее философии. Специальная задача – из развитой науки выкапывать вновь особую «научную» философию есть затея позднейших эпох, когда налицо развитая наука, за деревьями которой перестают видеть уже философию. Деятельность Максимовича – весьма показательна. Чем глубже он погружается в естествознание, тем дальше он от Павлова[543]. Ему принадлежит не-

---

[543] Неудивительно поэтому, что он, в конце концов, вступил в полемику с самим Павловым. В «Московском Телеграфе» были помещены его статьи: *О физике Атенея* (1828. Ч. XX. № 7. Апрель; подписано: *М.*) и *Комментарий на возражения Атенея* (*Там же.* Ч. XXI. № 10. Май; подписано: *М.М.*); в «Северной Пчеле» – *Разбор «Оснований Физики» Павлова*. Ч. 1 (1833. № 192, 207). Статьи в «Телеграфе» не помешали Максимовичу сотрудничать в «Атенее» Павлова, впрочем, по вопросам литературной критики, а не натурфилософии или естествознания. В 1829 году (Атеней. Ч. II. Апрель) была помещена его статья *О поэме Пушкина «Полтава» в историческом отношении.* – По поводу подписи под статьею *О физике Атенея* профессор Сакулин спрашивает: «Не Максимович ли?». В весьма полной (где пропущено, однако, разбираемое в тексте *Письмо о философии* библиографии сочинений Максимовича, составленной А.И. Соболевским и В.С. Иконниковым, засвидетельствована принадлежность обеих статей в «Московском Телеграфе» Максимовичу. См.: Биографический словарь... / Сост. и под ред. В. Иконникова. Киев, 1884. С. 395.

сколько десятков книг, статей, заметок и рецензий по естественным наукам, где школа Павлова время от времени сказывается как слабое, бессильно замирающее эхо. И, по-видимому, лишь однажды Максимович попробовал говорить о самой философии – в *Письме о философии* (Е.П. Ю-ой), помещенном в «Телескопе» Надеждина[544].

Вопрос ставится в общих «школе» бледных «методологических» очертаниях, и тем не менее *Письмо* выдает большую интеллектуальную тревогу. Максимович дает почувствовать, что философия в *их* понимании попадает в скептический тупик, и, чтобы выбраться оттуда, нужно перелезать через какие-то стены, сбросив с плеч бремя самой философии. Философия, как любовь к мудрости, не может быть построена на расчетах одного «разума», нужно *сердце* (самая скорая, но неумная «поправка» тех, кто при недостатке философского понимания хочет сохранить вид, по крайней мере, мудрого). «*Разум кичит, любовь созидает*. Истинная, живая *мудрость* разума утверждается на *любви*!»[545]. Но вопрос, конечно, не здесь – Максимович видит ясно. «Кого люди не называли *философом*? Про что не говорят они *люблю*? *Но что есть наука философия*? *Какой предмет ее*?..»[546]. И Максимович начинает качаться на скептических качелях. Что философия может быть наукою, это доказывают курсы философии. Но она не есть особая, отдельная наука. И ее особливым взглядом является стремление проникнуть во внутреннее значение и в *единство* предметов. Но тогда она может быть во всяком произведении ума, может входить в поэзию, может простираться на жизнь. Философ по преимуществу тот, кто сводит главнейшие отрасли знания к общему началу и развивает их в стройной *системе*. Но все найденные систематиками общие начала всегда утверждались ими в их собственном частном значении, все они, разлившись и освежив на время поле нашего знания, входят затем в тесные берега и вливаются в море истории философских систем. Кроме того, теперь от каждой науки требуют, чтобы она была системою, и философия уже не введение или заключение к науке, а вся наука должна быть *философическою*. Предметом философии поэтому может быть всякий предмет нашего познания, до малейших своих подробностей. Оттого философия принимала на себя разные науки: богословие, психологию, логику, математику, метафизику, физику, «в наше же время главнейшие вопросы ее связаны с наукою историей»[547]; оттого философия бывала схоластицизмом, формализмом, материализмом, критицизмом, мистицизмом и прочим, «и наконец она получает ха-

---

[544] *Максимович М.А.* Письмо о философии (Е.П. Ю-ой) // Телескоп. 1833. Ч. XV. № 12.
[545] *Там же*. С. 425.
[546] *Там же*. С. 425.
[547] *Там же*. С. 430.

рактер *исторический*»[548]. Изведав столько идеалов, надежд, увлечений, философия научилась дорожить *действительностью*, желает согласить в себе разум и сердце, полюбила гармонию жизни и старается одушевить ею все ей доступное.

Предчувствие новой, «исторической» философии достойно внимания, но это – не то гегелевское умонаклонение, сознание методологической и принципиальной ценности которого мы встретили у Гоголцкого. Не есть также это и тот «историзм», который переводил романтизм в «реализм», пока не был вытеснен натурализмом. Скорее, это – также форма скептицизма, позже поразившая некоторые течения европейской мысли и выразившаяся в признании за философией права только на историю философии. Быть может, для Максимовича дело обстояло еще проще: перед ним клубился кузеновский туман. Он обращается к своему другу, издателю «Телескопа», с *Записк*ою, в которой тот призывается снять друга с качелей. Зная, что последний также считает философию *мировоззрением* – «образом мыслей», поставляет ее в *«высшем эклектизме»* и соглашается, что прохождение ее должно более состоять в «истории систем», чем в «догматике», и сознавая, что он сам оставил вопрос о философии как *особой* науке нерешенным, он перелагает свое затруднение на Надеждина. Куда же, спрашивает он, после того как объявил, что философия распределяется по наукам, девать вопросы о добре и зле, назначении человека, о сущности знания, наук и самой мудрости? И в чем их *единство*? А если на эти вопросы должна отвечать не особая наука философия, то к каким наукам их отнести? «Вот задача, – заключает он, – разрешения коей я желал бы от твоего *систематизма*».

Надеждин в ответ признается, что предмет сей издавна был его любимым, задушевным предметом, и обещает поставить для себя «приятнейшею обязанностью отвечать на оный». Но вместо ответа издателя печатается новое *Письмо к издателю «Телескопа» о философии* некоего *В. Перцова* (датировано: Чернигов, 1833. Ноябрь 15) – любопытное тем, что автор, не чувствуя себя связанным никакою академическою noblesse, ставит точки над всеми «i» Максимовича. Максимович оттолкнулся от философии и не умел вновь к ней причалить; его земляк и вовсе пустился в открытое море. *Письмо* Перцова написано не без подъема – к которому вообще почему-то вдохновляет отрицание философии, – в хорошем тоне, хотя и с заметным беспокойством. Его цель – не ученого, известного трудами, а скромного любителя мудрости, он хочет «принести и свою лепту на алтарь общего служения науке, на коем, – обращается он к издателю, – сожигаете вы ей от себя чистые жертвы»[549].

---

[548] *Там же*. С. 430.

[549] *Перцов В.* Письмо к издателю «Телескопа» о философии // Телескоп. Ч. XVI. 1833. С. 553–566.

Недоверие к философии как науке, распространявшееся у нас прежде, чем мы даже только поняли, что такое философия как наука, по-видимому, не было в 30-е и 40-е годы фактом редким. Но как учесть то, что происходило на всем пространстве империи? Поневоле приходится единичные известные факты принимать *типически*. Интересны, конечно, не те сомнения и отрицания, которые внушались официальным богословием, а те, которые проистекали из внутренних мотивов. Неинтересно поэтому и философское скоморошничание – sit venia verba, невзирая на изумление, которое вызывает литературный талант, ученость и лингвистический гений Сенковского, – «Библиотеки для чтения». Интересны только такие явления, как *Письмо* Перцова, интересны и как факт, и по своему характеру – углубленности, вдумчивости, просто некоторого знания. Для подтверждения выставленного тезиса о «недоверии» можно было бы сопоставить с *Письмом* некоторые литературные явления, хотя и стоящие далеко его ниже по вдумчивости и литературному выражению. Например, уже цитированное *Введение к познанию философии* или вышедшую в Москве в 1839 году книгу Феофила Гайдебурова *Нынешний способ познания и новый способ познания*. В этой книге, лишенной элементарных литературных достоинств, все же не без остроумия вскрываются слабости и неясности догматической традиционной логики. Жаль только, что автор не ограничился одною критической частью. Все его открытие – в том, что «в природе все, что ни есть, есть явление, и каждое явление имеет свое основание, и каждое основание имеет свое явление, и каждое явление есть особенное явление, и каждое основание есть особенное основание»[550]. А потому, «оставив мышление, отвлечение и всякое заключение», следует опознавать явления, познавая их основания, и познавать основания, познавая их явления»[551]. Тут, если угодно, есть больше основания говорить о русской антиципации Милля, чем по поводу Сидонского. К таким же примерам разочарованного скептицизма, с переходом от «разума» к «вере», нужно отнести и доктора Ястребцева, о котором речь ниже.

Автор *Письма к издателю «Телескопа»* сразу объявляет свой козырь: философия как наука *ума*, задача ложная. Мы рождаемся с любовью к философии, зародыш ее с летами прозябает, произрастает, приносит плоды и цветы, но не плоды ума. Философия есть не наука, «а знание, любовь к мудрости». Рассудок, ум ограничивает философию знанием внешним, предмет ее лежит перед ним как мер-

---

[550] *Гайдебуров Ф.* Нынешний способ познания и новый способ познания М., 1839. С. 107.

[551] *Там же*. С. 119.

твое тело, которое ждет своего воскрешения, как бесцветная тень, которая ждет жизненного света. Что же есть знание не внешнее? «Знание, знание – есть альфа и омега всей проблемы философии. – Знание есть живое присвоение истин, таящихся в природе, человеком, снимающим покров с ее лица. Жизнь сия возбуждается не умом, но чувством; а чувство находится в тесной связи с жизнию – с духом»[552]. Философии мы научаемся не из школьных выводов и раздробления условных форм мышления, а раскрывая книгу природы, книгу человечества и читая письмена их с пламенным желанием познать себя и угадать отношение свое к миру. «Теперь философия представляется нам как наука. Признав все, что в ней есть святого, отвергнем унижающее ее название науки, которое ей приписывали столь долгое время, разрушая сим великое и стройное ее бытие в человечестве»[553]. Род человеческий от первых попыток познания природы до высоких сближений опыта с умозрением трудился над решением великой задачи бытия. *Естествознание новейшего времени* выпутало его из сетей заблуждения, из крайностей обращения науки о жизни в искусство, светлых представлений истины в темные доводы разума. Автор вздыбается, охваченный алогическим пафосом: «Теперь назовите философию наукой; дайте ей в удел те жалкие формы, коими так бесщадно издевались над высокою природою ума; то лжеумствование, которое находило удовольствие вооружаться орудием сатиры и диалектики; ту бесцветную схоластику, которая, как яркая заплата, блестит на жалкой порфире философии, убранной многими веками! Чем вам представится философия?.. Сухою коркою, которой едва ли достанет для дневного пропитания ума, алчущего знания!»[554]. Философия должна быть основана на знании живом, чувственном природы и человека. Она должна быть живым открытием, переводом тайн природы в ум наш. Труд бесполезный объединить и обобщить в полную и стройную систему всю великую массу знаний о природе и человеке. Где науки, системы философии? Труды мыслителей – живые доказательства бесплодных усилий ума создать философскую систему. «Итак, нет системы для философии! Скажем более, быть не может»[555]. Сооруженный многими веками и верованиями храм ее – с первого взгляда, бесформенное здание, но в частях его, «носящих образ духа народного, где оные создались», удивляющая стройность. Таковы все системы философские древних, в Индии, Египте, Греции. Давать им систему науки безрассудно.

---

[552] *Перцов В.* Письмо к издателю «Телескопа» о философии // Телескоп. Ч. XVI. 1833. С. 555.
[553] *Там же*. С. 555–556.
[554] *Там же*. С. 557.
[555] *Там же*. С. 559.

Наше время имеет свою задачу знания о природе и человечестве. «Свиток первый развивает пред глазами нашими естествознание: последний – критика и история»[556]. С их помощью мы не заблудимся в лабиринте умствований, коим скоро-скоро дадут смешную форму тривиальности. «Тогда прощайте критики чистого разума, идеологии, метафизики, тщетные словопрения. <...> Создайте, народы современные, триумф нашему поколению за искупление вас от нечистоты греховной заблуждения. <...> Преклоните колена пред первым, положившим камень в основании храма естествознания!»[557]. Сделаем любимым предметом наших изысканий «наше естество». И это не будет смешением поэзии и философии; мы только выводим их из одного источника жизни и не называем их науками. В этом автор и хочет видеть «ключ к таинствам нашего романтического направления»[558].

Нетрудно заметить кровное родство этого «романтизма» с тем же шеллингианством. Максимович и Перцов оторвались от одного места. Но Перцов смелее бросается в волны отрицания и иррационализма – в целом ряде своих суждений он прямо как будто антиципирует Фейербаха. Однако терминологическая неустойчивость Перцова как «скромного любителя» только мудрости не затемняет его истинных намерений. А они крайне знаменательны. Это – все тот же шеллингианский тупик. Но только этот автор и не помышляет из него выбираться. Наукою его оттуда так же не выманить, как и теософией. Забившись в своем жизненном закоулке, он мечтает; и воображает, что радости его мечтательного мира навсегда заменят ему труд разумной мысли и он легко проживет на них свою закоулочную жизнь. Но бич Гегеля уже свистал над головами ему подобных, и как бы глубоко, с головою, ни забился он в кротовое свое «естество», он будет выгнан на свет Божий мысли. Зато как исторический феномен он – прав, как он вообще прав и философски в своем нефилософском быту. Из шеллингианства *философского* хода вперед – нет. Потому-то и Максимович, не дождавшись обещанного ответа от Надеждина, побродив по естествознанию, ушел в словесность.

Можно было бы счесть попыткою такого ответа статью в «Телескопе»: *Общий очерк природы по теории Павлова*, но фактически и она – только лишняя иллюстрация того положения, что дальше от Павлова его приверженцам идти было некуда. «Очерк» есть именно *очерк природы* – худой или удовлетворительный, – но не философии.

---

[556] *Там же*. С. 561.
[557] *Там же*. С. 561–562.
[558] *Там же*. С. 563.

Эта статья подписана: «– й – ъ.»[559]. Профессор Бобров по неприводимым мотивам сомневается, чтобы автором ее был Надеждин[560]. Угадать этих мотивов не могу. Качествами, которыми должен обладать предполагаемый автор статьи, по выкладкам профессора Боброва, Надеждин обладал. Он не был слушателем, но был приятелем Павлова; значительная часть статьи излагает мысли Павлова, выраженные печатно, остальное он мог почерпнуть или из предоставленных ему Павловым записок, или из бесед с ним – Надеждин был, во всяком случае, не менее сметлив, чем слушатели Павлова. «Кованого» языка Павлова в статье я не заметил, хотя, впрочем, не заметил его у самого Павлова. Павлов пишет схематически, как будто не договаривает, но просто и флегматически; эта статья скорее написана сангвиником и с большим количеством знаков вопроса и восклицания, чем свойственно Павлову, написана не проще, но легче, с большим расходом слов, оборотов и литературных приемов[561].

И все же насаждение у нас шеллингизма Павловым оказалось, в конечном итоге, плодотворнее, чем «проповедование» Велланского. Возможность перехода к эстетическим проблемам сделала «павловцев» философски более жизнеспособными, чем были ученики Велланского. Как показывает пример Экеблада, последние могли переходить от физических и биологических исследований к антропологическим и психологическим, но, как было отмечено, всякое сколько-нибудь серьезное углубление в этом направлении уходило из философии в специальную науку. Отсутствие свободного философского выхода необходимо должно было привести к скептицизму, а вместе к «вере» – будто спасающей от философского скептицизма. И у нас есть интересный пример такого перехода, который можно сопоставить с вышеприведенными образцами «недоверия» к *разумной* философии, недоверия, связанного с неопределенною «верою» как источником «истинной» философии. В общем, конечно, эти поспешные, при элементарных неудачах, измены философии – свидетельство отсутствия предварительной настоящей философской школы и подготовки.

В 1841 г. в Санкт-Петербурге (Предисловие помечено: «Гродно. Декабря, 1839») вышла книга: *Исповедь или Собрание рассуждений*

---

[559] См.: Телескоп. 1836. Ч. XXXIV.

[560] *Бобров Е.А.* Философия в России: Материалы, исследования и заметки. Вып. 1–6. Казань, 1899–1903. Вып. IV. С. 90 и сл.

[561] Профессор Бобров называет учеником Павлова, кроме вышеупомянутых, также *Н.П. Курляндцева*, профессора одесского Ришельевского лицея, переводившего естественнонаучные работы Шеллинга, Шуберта, Стеффенса. Но его зависимость от Павлова еще требует доказательства (решающими среди которых я признаю не биографические анекдоты, а анализ самих трудов), а переводческое усердие Курляндцева только подтверждает выставленный мною в тексте тезис.

доктора Ястребцева. Это – собрание двенадцати статей автора, начиная с его докторской диссертации (*De functionibus systematis nervei*, 1825), печатавшихся преимущественно в «Московском Телеграфе» (затем в «Сыне Отечества» и «Литературных Прибавлениях»), отражающих постепенный переход автора от узкой натурфилософии к попыткам разрешения общих философских задач[562] и заканчивающихся провозглашением «необходимости веры». Перепечатанные в *Исповеди* статьи автор снабдил пояснениями, в которых он сам прослеживает свое философское развитие: от натурфилософии и «мелкого болота положительного» через «достоинство разума человеческого» к сомнению «не только в непогрешительности школьной учености, но и в самой той науке, в которой получил звание доктора»[563]. Диссертация, как констатирует он, написана всецело под влиянием Велланского – «Г. Велланский покорил меня натурфилософии совершенно»[564] – ко вреду, как он теперь признается, его наук: «Начитавшись *Биологического исследования природы*, я стал пренебрегать опытными знаниями, просто презирал их и потерял много времени на глупом моем философском самодовольствии»[565]. С другой стороны, констатирует он также, смесь опытных понятий о природе имела вредное влияние на расположение его ума к материализму. – «Натурфилософия не могла спасти меня от этого; она, как и нынешняя философия Гегеля, хотя говорит о Боге, но сердца не согревает верою, которой обе они не разумеют»[566]. Последующие свои статьи – отрывки об истории (а также статьи об умственном воспитании детей), понимаемой в шеллинго-стеффеновском широком захвате, – автор также аттестует как «идолопоклонство разуму, не согретому чувством, мирскому»[567].

---

[562] К таким попыткам надо отнести и педагогический труд Ястребцева, представляющий опыт методологической эксплуатации шеллингизма и фихтеанства: *Об умственном воспитании детского возраста*. М., 1831 (первоначально также в «Московском Телеграфе»); 2-ое издание, «умноженное и переработанное», под заглавием *О системе наук, приятных в наше время детям, назначаемым к образованнейшему классу общества*. М., 1833. Об этом сочинении нам еще придется говорить ниже. – *Ив.Ив. Ястребцев* учился в Московской духовной академии и преподавал в ней французский язык, потом служил в Синоде. В 1816 г. (сорока лет от роду) поступил в Московский университет, окончил в 1820 г. До докторской диссертации переводил *Избранные Слова* Массильона (1809–1817) и Таулера *Благоговейные размышления о жизни и страдании Иисуса Христа* (1823). (Эти сведения почерпнуты мною из *Энциклопедического Словаря*).

[563] Как сообщает о себе сам Ястребцев, после теоретических возражений медицине он ей возразил «иначе», «гораздо сильнее»: «я ее оставил». См.: Исповедь или Собрание рассуждений доктора Ястребцева. СПб., 1841. С. 128.

[564] *Там же*. С. 3–4.

[565] *Там же*. С. 4.

[566] *Там же*. С. 4.

[567] *Там же*. С. 57.

В 1832 г. Ястребцев возвращается к чистой натурфилософии в статье *Об органах души*, где проводит ту мысль, что органом души является не какая-либо – в особенности не мозг один – часть тела, а все тело; а в последующих (с 1833 г.) статьях выплывает, по его собственному выражению, из «мелкого болота положительного» в «бездонное море *всего во всем*» (ἐν καί παν). Взгляды автора в этом втором периоде его развития представлены *Замечанием на мнение г. Шевырева о признаке совершенства в изящных искусствах* (1833) и статьею *Любовь к ближнему* («Новоселье». 1834). Шевыреву он возражает на утверждение, «будто совершенство всякого образования человеческого выражается наибольшею индивидуальною отличительностью явлений, производимых сим образованием». Мнение Ястребцева прямо противоположно: образование есть проявление духа человеческого, а чем полнее образование, тем яснее обнаруживается идея человека. «Не разнообразие, не усилие личной индивидуальности, а единообразие, истребление личности должно быть следствием совершенства для человека; ибо дух человеческий один; свойства его одни»[568]. Общую линию истории Ястребцев видит именно в направлении к «обезличению» духовного облика европейских народов, достигаемого их сообщением между собою и взаимною передачею открытий и усовершенствований. Эта идея общности не-личного духа разрешает для него нравственную проблему *Любви к ближнему* и методологическую – изучения истории человечества[569]. *Дух наш* – не личное, ограниченное и преходящее существо – твердит нам о нашем пагубном равнодушии к истинной жизни и наказывает неизменною тоскою бездействия. Нужно большее развитие человечества, проникновение в вечные истины большего числа людей, чтобы научиться напряженно жить и легче осуществлять добродетель. Высшая нравственная истина – любовь к ближнему, а «ближний не есть только друг наш или родственник, но *человек* вообще»[570]. Все люди – одно существо; всякий особенный человек – особенная идея в общей душе человеческой. Индивиды сами по себе, «неделимые», «имеют только призрак души; живет истинно только *род*»[571]. В чувстве любви мы возвышаемся до сознания рода, и совершенствование человека в том и состоит, «чтоб люди научились постепенно обезличиваться»[572].

---

[568] *Там же*. С. 158.

[569] См. его статьи: Любовь к ближнему (*Там же*. С. 170–195); Взгляд на историю и факты исторические (*Там же*. С. 196–211).

[570] *Там же*. С. 179–180.

[571] *Там же*. С. 192.

[572] *Там же*. С. 194.

Не сумев из натурфилософии подняться до философии, доктор Ястребцев спланировал на моральную плоскость, покрытую скептическим вереском. Сомнение – «одно из самых ужасных слов ума человеческого, может быть, самое ужасное»[573], констатирует он. Но все же он пока верит в любовь, которая «зиждет», и признает хотя бы ограниченное значение «отвлечения», которое есть следствие того, что люди, хотя еще и смутно, начали признавать общее свое единство. «Отвлечение» он противопоставляет «фактомании» в истории и призывает на место собирания фактов их «обдумывание». История людей прекратилась, «началась история рода человеческого» – «народы почитаются как бы членами одного тела»[574]. Задача истории – показать возраст жизни человечества в данное время и взаимное в ней количество Судьбы («Творческой необходимости», «законов Божеских») и произвола людей[575].

Разрешаются духовные странствования Ястребцева обращением к вере, которая, по его словам, «хранит» там, где любовь зиждет и сомнение разрушает. Свои статьи *Необходимость веры* он рекомендует как «следствие зрелого размышления и глубокого убеждения». Из задуманных им четырех статей, из коих три первые должны были доказать «бессилие всех сил души, оставленных самим себе», а последняя – «пользу их для духа», осуществлены только первые две: *О разуме* (1837) и *О чувстве* (1838)[576]. Теперь для него занятия философией «не в том состоят, чтоб удовлетворить любопытству, гордости или суетности разума, и даже не в том, чтобы следовать безотчетному и бескорыстному стремлению духа к высшим познаниям: но в том, чтоб сознать свою слабость, или, лучше сказать, свое ничтожество, и убедиться в необходимости Творца, в присутствии Провидения»[577]. Границы разума мы во всем чувствуем, и тем живее, чем более изощряем его, и не верх ли разумного знания знаменитое: одно знаю, что ничего не знаю? С другой стороны, и не один разум познает. С этим соглашаются самые жаркие поклонники разума. Познает и чувство, и инстинкт. Все достоинство разума зиждется на предполагаемой его самостоятельности. Если отнять произвол, уничтожится и разум. Произвол, следовательно, есть истинная причина разумения. Разум действует не как сила духа, а как страдательное орудие, приспособленное к здешней, преходящей жизни, Его деятельность условлена физически и развитием языка, легко разруша-

---

[573] *Там же*. С. 198.
[574] *Там же*. С. 207.
[575] *Там же*. С. 208. Эту фихтеанскую задачу автор ближе освещает и пробует решить в указанной книге *О системе наук*. Гл. Четвертое условие системы учения. С. 127–146.
[576] Продолжалась ли литературная деятельность и самая жизнь доктора Ястребцева после выхода в свет его *Исповеди*, мне не известно.
[577] *Там же*. С. 213–214.

ется в душевных болезнях и всецело подчиняется нашим страстям. «Мы унизили бы величие духа человеческого, каков теперешний разум человеческий. Не будем же удивляться, что в святом Евангелии не отличается он от прочих мирских благ, предопределенных тлению»[578]. Словом, все как следует в таких случаях!

Рассуждая о *чувстве*, Ястребцев имеет в виду исключительно «чувство по преимуществу», т.е. эстетическое чувство, которое «у нас с некоторого времени начали громко прославлять»[579]. Эстетическое чувство он определяет как «свободное очувствление природы»[580]. Чего можно ожидать от этого чувства? Подобно разуму, оно имеет дело с преходящею и условною формою. Как независимая сила души оно «безнравственно» – не ищет порока, но не ищет и добродетели. Оно глухо ко всему, кроме себя. «Между Музами нет Музы добродетели»[581], «Нисходя до чувств, оно часто превращается в грубую чувственность»[582]. Нечего поэтому в изящном искать всего достоинства человеческого, утрату которого оплакивает наш дух.

Таким образом, не нашел Ястребцев успокоения своему сомнению и на том, на чем успокаивались эстетизирующие шеллингианцы. Это его, конечно, личная неудача, но она не способствовала бы процветанию у нас философии, если бы Ястребцев имел больше читателей, чем те, кто искал удовлетворения философской жажды в эстетической рефлексии. Вопреки скептикам и в разуме отчаявшимся, именно эстетика у нас оставалась убежищем и хранительницею если не философии, то, по крайней мере, философской идеи. Через эстетику философия у нас продолжала еще дышать и надеяться.

Как в очерченном кругу, топтались на одном месте наши друзья натурфилософии; каждый свободный шаг – вон из круга и на все четыре стороны. Оставалось одно; можно было, забыв об облегающих круг философии науках, оторваться от философской почвы и предаться свободному парению над нею, помня о ней как о точке отправления и возвращаясь к ней для отдыха и накопления сил к новому взлету. Надеждин так и поступал. Шеллинг указал, Давыдов и в особенности Павлов перевели это для нас – хотя это же узнавалось и другими путями, – что одно дело *познать* идею, другое – *осуществить* ее познанную, не предаваясь даже заботам о том, как она познана – умом, сердцем, из пыльных фолиантов или из «естества», систематически или в бреду. Это осуществление было уже *практикою*. Случайно ли наши мысли-

---

[578] *Там же*. С. 238–239.
[579] *Там же*. С. 242.
[580] *Там же*. С. 243.
[581] *Там же*. С. 255.
[582] *Там же*. С. 256.

тели умалчивали о практике или к тому обязывала практика же их действительности – но они ей предпочли романтическую грезу и могли видеть «осуществление» только в *искусстве*. Для философии это имело важное последствие. Разлагаясь и растворяясь в науках, философия давала им жизнь, но сама свою прекращала. Метафизическое выщелущивание ее из наук, которому и поныне предаются материалисты, спиритуалисты и прочие метафизицирующие рассудочники, есть занятие, дух развлекающее, но не питающее. Сохраняемая в искусстве, в поэзии и лелеемая эстетическими теориями и критикою, философия могла ждать, пока к ней не предъявятся запросы, отвечать на которые – ее право, долг и власть.

Но и обратно, без творчества, хотя бы и безотчетного, просто даже без предварительной работы духовной сознательное философствование не появляется. Кузен удачно выбрал термины, противопоставив познание *спонтанное* познанию *рефлексивному*. Первое дается всем, второе – немногим, желающим отдать себе отчет в первом, из чего и видно, что второе без первого не бывает, но зато оно способно вновь стимулировать это первое.

В Германии натурфилософия Шеллинга вызвала небывалый подъем в области естествознания. Оно не могло уже оставаться только эмпирическим и образовалось в научную теорию. Начались блестящие успехи немецкого ума во всех отраслях естественной науки. Тот же шеллингизм оплодотворил антропологию и психологию. Так точно Гегель вызвал к жизни немецкую историческую науку. Но во всех этих случаях соответствующая «материя» науки, научный хаос и *труд* были налицо. Иначе дело обстояло у нас. Велланский писал как-то (1834 г.) в письме к Павлову, что о физиологии в России до его возвращения из чужих краев, т.е. до 1806 г., «не было ни малейшего понятия». То же можно было бы сказать о других науках. Как переняли мы метафизическое естествознание, так дальше перенимали научное. Ничего своего в области науки, на что бы можно было рефлексировать, у нас не было. Это не значит, однако, что у нас вовсе никакой духовной работы не было. Выше уже упоминалось вскользь, что наш язык был тем объектом, на который направилось прежде всего наше спонтанное культурное творчество. Его плодом была литература. Славный «карамзинский период» – не новая эпоха, а итог XVIII века. И, строго говоря, именно как итог он целиком относится к той эпохе истории нашей образованности, которая находится всецело и несомненно под эгидою правительственной интеллигенции. Карамзин – также *официальный* историограф. Но, как член новиковского кружка, он также живая связь между теми антиципациями новой интеллигенции, которые замечаются в XVIII веке, и теми осуществлениями, которые задумываются в кружках уже новой фор-

мации. Он же – журналист, заканчивающий эпоху, – если не официальный, то официозный. В новую эпоху – эпоху Пушкина – возникла новая журналистика, сама не ведавшая еще, что творившая, ибо она так же невинно делала свое дело, как невинное дитя может затащить в свои игрушки заряженное ружье. Так, например, невинно, т.е. не только без предвидения последствий, но и без сознания значения совершенного акта, Чаадаев зарядил свое *Философическое письмо*, а Надеждин им выпалил.

И в литературе, и в истории Карамзин имел за собою по крайней мере пятидесятилетнюю спонтанную работу русского духа. Но ни в той, ни в другой области он не дошел до рефлексии и подобно предшественникам остался эмпириком. Рефлексия, как сказано, достояние немногих, и ей также нужно учиться. Мы видели, что это учение было подражанием. До нашей европейской охоты за Наполеоном мы звали немцев к себе, они учили нас по своим навыкам, не замечая того, что их материал для нашей рефлексии был objectum fictum. Не видя и не понимая его жизненности, мы, пожалуй, во многих случаях иначе и не могли относиться, как только спрашивая: какая от сего польза?

Один лишь Буле отнесся к своему назначению серьезно. На приглашение попечителя М.Н. Муравьева он отвечал, что предпочел бы место профессора изящной литературы и изложения древних историков должности преподавателя спекулятивной философии, «курс которой для того, чтобы быть привлекательным и полезным русскому юношеству, представил бы большие затруднения». И по приезде в Москву свою литературную деятельность он посвящает не философии, а русским древностям, археологии и т.п. Он издает уже *Опыт критической истории литературы русской истории* и наряду с общими «Московскими Учеными Ведомостями» специальный «Журнал Изящных Искусств» (где статьи Буле переводились Кошанским). Об этом издании Буле писал, что «оно, сколько можно, будет ближе к гению и характеру российского народа, ко всем отношениям внутренним и внешним, к местному положению и к нынешнему состоянию искусств в России». Журнал прекратился после третьей книжки.

Теперь, в новую эпоху, понимание задач образованности стало двоиться. Неофициальная образованность, сама того не желая, уклонялась от официальной. И чем больше в официальной образованности протест против *подражательности* означал насаждение неподражаемых идей Священного союза и его идеологии, тем сильнее в неофициальной образованности раздражалась потребность самостоятельности. Когда была объявлена официальная программа удовлетворения этой потребности, как мы видели, было поздно, и эта программа оказалась непригодной. Рефлексия нашла себе объект и без официальной указки. Скорее, последняя пошла навстречу новому

сознанию так же искренне, как и оно, веря, что оружие в руках его – невинная игрушка. Объект, который новое сознание нашло для своей рефлексии, были *литература* и *история*. Правительственная профессура жила по немецкому времени и продолжала свои подражательные уроки, в то время как не стесненная программами мысль искала точки опоры для начала самостоятельного движения. Московские профессора, сошедшие с кафедры и приблизившиеся к живому спонтанному творчеству, вынуждены были взять на себя бремя первой рефлексии. Когда Пушкин на похвалы Уварова литературному дарованию Максимовича заметил: «Да мы г. Максимовича давно считаем *нашим* литератором», он сказал больше, чем заключал в себе буквальный смысл его слов по контексту и по приложению к одному Максимовичу. Мы слышали уже заявление Ив. Киреевского о своем и близких ему назначении.

Профессорам, переносившим новинки немецкой философской рефлексии в литературу, последняя могла быть только благодарна. Применять к *своему* объекту и к своему материалу училась она уже сама. Но на первых порах, самое главное, благодаря их внушениям она почувствовала *необходимость* этой рефлексии, даже не сознавая ясно, в чем она и как ею надо пользоваться. Это – торжественный момент крещения и наречения своего самостоятельного творчества, когда, наконец, уже не спрашивают, зачем и какую пользу это приносит. Рефлексия не может задержать спонтанного творчества хотя бы потому, что, как сказано, первое – для всех, второе – для немногих. Поэтому она сама отстает, и нужен большой опыт рефлексивного творчества, чтобы оно шло в ногу с творчеством спонтанным. Наше спонтанное творчество в эпоху формирования сознания неофициальной образованности и культуры прорвалось в таком невероятном явлении, как Пушкин. Едва-едва только теперь мы приходим к его осознанию. Достаточно, если современная ему мысль хотя бы «почувствовала» его, ибо в самом этом чувстве уже было непреодолимое побуждение к рефлексивной работе мысли. Действительным же материалом и объектом оставалось прежнее, допушкинское, прежде всего карамзинское. Мерка для Пушкина – недостаточная, но тем более, следовательно, возбуждалось и не прекращалось беспокойство. Полевой, один из наименее подготовленных и способных к рефлексии, но самый ярый зачинщик новой образованности, заметил по поводу Карамзина, что это – писатель не нашего времени: все его взгляды в литературе, философии, политике и истории устарели с появлением у нас новых веяний европейского романтизма. Эмпиризмом Карамзина кончался у нас эмпиризм литературы и истории. Тут важно не констатирование нового са-

мого в себе, а именно сознание необходимости нового крещения: *европейским романтизмом*.

Что же это такое? Вот – точка приложения рефлексии у нас, а не естествознание! Европейской науки у нас не было, а литература образовывалась *своя*. Потому и рефлексия на нее должна быть *своею*. И она была, она искала в западной философии уже не объект, а только *приемы*. В первой своей статье Белинский входит в положение читателя: «Как, что такое? Неужели обозрение?» спрашивают меня перепуганные читатели. – Да, милостивые государи, оно хоть и не совсем обозрение, а *похоже* на то». Это «похоже» можно было бы заменить словами: «совсем не похоже». Новый дух, *дух мысли*, веял со страниц «похожего» на «эмпирическое» по природе своей «обозрения». Критика как чувство переходила в мысль. Сама рефлексия входила в состав спонтанного обнаружения русского духа. Вольное парение Надеждина закреплялось у Белинского мало-помалу в определенное направление. Не менее удачно, чем сопоставление рефлексивного и спонтанного, сделанное у нас Аполлоном Григорьевым сопоставление *силы и сознания* – так, в Пушкине он видел воплощение «всех творческих сил нашей народной личности, по крайней мере, на долгое время», а в Белинском – воплощение «нашего критического сознания, по крайней мере, в известную эпоху».

Однако, что такое был этот «европейский романтизм», пересаженный на русскую почву? Даже в настоящее время мы встречаем лишь формальные ответы на этот вопрос. Но формальный ответ – всегда только заголовок. По существу, т.е. философски, мы так же далеки от ответа, как и исторически. Достаточно того, что мы до сих пор даже Пушкина знаем, сколько знаем, только *эмпирически*... Наконец, не знаем мы и того как следует, что разумелось в ту пору под романтизмом. С одной стороны, европейский романтизм не есть понятие общее, а лишь *общное*, и национальные типы его никак генерализируемы быть не могут. Наша литература испытывала влияние и немецкого романтизма, и английского, но из этого не следует, что получалось что-то среднее. Получалось новое – национальное. С другой стороны, те, кто называли романтиком Карамзина, знали, что это *не*-классицизм, и только. Тогда для «новых» их новое было не-классицизм и не-Карамзин – опять и только. На одном *не* как будто все сходились: не-подражательность. Но когда старый, идущий от XVIII века, *бытовой* протест против подражания иностранцам стал вопросом литературного направления, эстетики, истории и философии, убедились, что это – целая программа и нелегкая проблема. Полевой назвал *новый* период пушкинско-народным, Белинский утверждал в *Литературных мечтаниях*, что за карамзинским периодом нашей словесности последовал период пушкинский, другие про-

сто называли его *народным*. Ив. Киреевский в самом Пушкине находил «третий» период развития его поэзии – *русско-пушкинский*. О карамзинском периоде вообще Киреевский говорил как о *французском*; Жуковский, по его мнению, начал новый *немецкий* период. Это, пожалуй, указания самые точные, но нужно знать, как у *нас* преломлялись французское и немецкое влияния. А до тех пор все эти определения остаются формальными титлами какой-то неформальной проблемы. При всей своей формальности, однако, они обладали таким свойством, что простое усвоение немецкой философии и немецких теорий романтизма ничего в них не решало. Усвоить их нужно было, но нужно было отдельно учиться применить их к решению своей проблемы.

Профессора, как официальные представители науки, переносившие к нам новые западные идеи, честно и прямолинейно, а потому плохо выполняли то, чего требовало от них правительство – быть орудием его. Свои мысли они прятали. От них ждали самобытной идеологии, а они давали ее лишь в духе и букве официальных программ. Это было тем «применением», которое нашла философия у нас. Отступавшие от этого и искавшие «применения» теории в культурной жизни тем самым отходили от программ и погружались в жизнь, т.е. в литературу, единственную у нас тогда форму культуры. С их помощью литература затем выдвинула своих идеологов. Но первое, хотя бы в неизбежно схоластической форме, «применение» было сделано официальными представителями науки. Когда правительство требовало применения философии и науки к оправданию и обоснованию *своего дела*, это превращало философию и науку в слуг и подчиняло их утилитарности. Пока литература жила своею жизнью, своим делом, она оставалась чужда утилитарности, ибо собственное ее дело сознавалось ею как дело самодовлеющее, в себе самом заключающее цель. В эту пору философия не призывалась служить исправлению нравов, конституции, социального непорядка, ибо и сама литература ценила в себе не средство, а творчество и искусство. Она достигла степени *самосознания*. В карамзинский период литература уже не служит цели исключительной назидательности и заказного восхваления торжественных и отмечаемых в святцах событий. Дух карамзинского периода сознает свое право страдать, плакать или радоваться по собственному побуждению и по поводам, свободно избранным. Разумеется, и сама эта новая литературная практика была заимствована. Ее также нужно было прищепить к своему дичку. Может быть, Белинский судил правильнее других (например, Киреевского), когда не включал между периодами карамзинским и пушкинским период Жуковского, именно потому, что Жуковский в изобилии дос-

тавлял новые сравнительно с Карамзиным культурные принципы, но не одомашнивал их. Лишь у Пушкина это делалось само собою – русская стихия становилась у него идеей, а русская идея была его стихией. В одном отношении, однако, Жуковский, по-видимому, сыграл значительнейшую роль. В большей степени, чем Карамзин, он подготовлял литературу нашу к сознанию ее бесполезности. Как бы ни казалось это качество духовной культуры внешним, до него надо дожить. Без принятия его ни один народ еще не доходил до стадии образованности; и тот народ тотчас впадал в рецидив некультурности, который терял понимание полной бесполезности развития духа. Есть ли, кроме русской, другая история, которая так определялась бы борьбою вокруг этого свойства культуры? И понятно, потому что это – борьба за европейское бытие или восточный анабиоз русского народа. Может быть, потому эта борьба такая смертельная, отчаянная, что это – борьба не только за бытие русского духа в истории, но и против него самого в какой-то его коренной, исконной основе. Недаром три смены интеллигенции, руководившей русскою образованностью, суть три смены утилитарного ее направления: дух нам нужен был последовательно (в основном, разумеется, и типически) – для церкви, для государства, для народа, но не для себя самого, не для того, чтобы церкви, государству, народу – можно было жить в нем и им. Тут не государство, церковь и народ существуют для манифестации и воплощения духа, а дух должен работать на них. Нужно, однако, признать в то же время, что не случайно ни одна из этих смен ни на минуту не торжествовала при полном молчании голоса культурной совести, всегда взывавшей к духу во имя сознания уже не высокой, а позорной «ненужности», бесплодности, бездарности «людей», духа лишенных по тому одному уже, что они заставляют его себе служить.

Как ни тривиальны эпитеты, которыми наделяют музу Жуковского: мечтательная, идеальная, неземная, – нам нужны были все эти немецкие, иногда русифицированные, привидения, страхи, тени и призраки прежде всего для того, чтобы Пушкин, невзирая на зубоскальство дикарей, на понятном, хотя бы по буквам, для них языке запечатлел раз и навсегда о всяком истинном творческом духе: «Мы рождены для вдохновенья, для звуков сладких и молитв»[583]. Из истории русской культуры никакие электрификаторы и никакие Сальери отныне уже не вытравят этих слов, и эти слова

---

[583] Жуковский хотел найти какой-то мостик. В отличие от Пушкина, он заботился о том, чтобы его поняли лишенные дара понимания. Осторожно, с оговорками, с пояснениями, он старается «доказать» тезис, что «стихотворцу не нужно иметь в виду непосредственного образования добродетелей, непосредственного пробуждения высоких и благородных чувств...».

будут волновать русского человека, пока не будет упразднен самый язык русский. У Пушкина это было уже спонтанным творчеством русского духа, манифестацией какого-то затертого, забитого и забытого, но не угасшего вовсе порыва этого духа, Теперь требовалось его рефлексивное осознание и уяснение. Киреевский писал в *Обозрении русской словесности* за 1829 г.: «Нам *необходима* философия: все развитие нашего ума требует ее. Ею одною живет и дышит наша поэзия; она одна может дать душу и целость нашим младенчествующим наукам, и самая жизнь наша, может быть, займет от нее изящество стройности»[584]. Философия, которую немецкие романтики считали своею и на основании которой они строили свои эстетические оценки, наиболее подходила для момента нашего поэтического самосознания. Она внушала мысль о самоцели и самоценности поэзии и творчества, она научала видеть в ней *не средство* к достижению морального или иного благополучия, а необходимое *осуществление* самодовлеющей идеи. Но для этого и требовалось, чтобы поэзия как деятельность духа была переведена из состояния смутного бессознательного удовлетворения творческого влечения в стадию сознательного выполнения поэтом своего назначения. «Романтизм», таким образом, превращался из чувства в философскую задачу, в радикальном решении которой рассеивалась сумеречность спонтанного переживания.

XVI

Натурфилософия не могла прямо удовлетворить потребности в эстетической рефлексии. Нужно было ознакомиться с принципами новой немецкой философии и их приложением к эстетике. Наши натурфилософы не могли помочь в этом, потому что не были философами. Павлов указал место художественному творчеству в отношении к науке, но в дальнейшее рассмотрение вопросов эстетики не входил. Его ученики, променяв естествознание на словесность, как будто и не думали о том, что словесность также может иметь свои философские основы. Между тем именно словесники и представители наук об искусстве, хотя бы в удовлетворение требований духа времени, должны были бы подумать над этими основами. Для них это было нелегко, раз сама философия молчала, но тем не менее именно им мы обязаны распространением философского образования и в эту сторону. И здесь свободная литература сделала больше, чем официальная наука.

---

[584] *Киреевский И.В.* Обозрение русской словесности за 1829 год // *Киреевский И.В.* Полное собрание сочинений / Под ред. М.О. Гершензона. В. 2 т. Т. II. М., 1911. С. 27.

В 1825 г. вышел *Опыт науки изящного, начертанный А. Галичем*[585], но по своим качествам он стоял невысоко и обильного питания эстетической рефлексии не давал. Галич, подобно другим профессорам своего времени, до банальности симплифицировал немецкие теории и подавал их читателю в сухом схоластическом виде, мало способном пробудить мысль к деятельности или хотя бы расшевелить любознательность. Одно его определение «изящного», о котором он говорит как о «чувственно-совершенном проявлении значительной истины свободною деятельностью нравственных сил Гения»[586], могло своею добродетельною законченностью усыпить всякого любителя изящного. Компилятивность, если так можно сказать, этого определения, иллюстрируя «метод» Галича, в то же время показывает, что если он и разбирался в индивидуальных тенденциях современной ему эстетики, то все же относился к ним индифферентно и нефилософски толерантно. А вернее, он и не разбирался в них, а эклектически компилировал, не обладая оригинальностью даже настолько, чтобы выделить чью-нибудь оригинальность и следовать ей. Лишь треть его небольшой книжечки посвящена принципам эстетики, остальная, большая часть, «прилагает» их к рассмотрению отдельных искусств. Обе сжаты в параграфы, перечисляющие вопросы, но их не анализирующие, – без диалектики мысли и без угрызений критической совести. К этому присоединяется схематичность и бесстильность: результаты – чужого, конечно, – умозрения обвиваются психологическими перевязками. Все определения боевых терминов тогдашней эстетики: красота, гений, вкус и прочие – лишены и вкуса, и гения, и красоты, а потому и интереса. Кардинальный вопрос эстетики и критики того времени, вопрос о направлении нового искусства, лишь намечен в весьма скупых параграфах главы *О разностях прекрасного, происходящих в Истории от духа народного образования*[587].

Раскрывающееся сознание духа в юности народов, сообщает Галич, представляет себе самообраз изящного, а следовательно, и всего истинного и доброго, во внешней природе и лишь впоследствии отдельно от нее. Поэтому прекрасное древнего мира отличается характером *ощутительного, пластического, простодушного*, а прекрасное новых времен – характером *романтического*. Искусство древних, соответственно, отличается характером внешним, натуральным, искусство новых – внутренним, духовным; там действительные существа и явления, усматриваемые чувствами, очищаются и облагораживаются

---

[585] Ср. изложение в кн.: *Замотин И.И.* Романтизм 20-х годов. Изд. 2-е. Т. 1. СПб.; М., 1911–1913. С. 108–117.

[586] *Галич А.* Опыт науки изящного. СПб., 1825. С. XII.

[587] *Там же*. §§ 50–57. С. 51–59.

художником, чтобы показать Всесовершеннейшее в природе, здесь оно, представляемое фантазией и созерцаемое умственным оком, низводится в мир чувственный. Для древних настоящее – благо, исполнение и цель жизни; высшее художественное образование новоевропейского духа не прилепляется к тщете земного бытия и устремляет свои нравственные помыслы к беспредельной существенности. В классическом стиле преобладает мужественный характер силы, строгой правильности и благородной простоты, в новом европейском – женский характер мечтательной любви и нежной чувствительности. Поелику же прекрасное как чувственно-совершенное явление невидимого основывается на согласии идеального с естественным, свободного с необходимым, «то совершенное откровение *безусловной* красоты возможно только в *романтической Пластике*, которая предметам лучшего, неземного мира умеет давать явственные, определенные очертания»[588]. Этот род искусства предугадан некоторыми гениями итальянских живописцев и немецких поэтов и есть идеал будущего. – Как ни туманен этот вывод при отсутствии каких-либо пояснений, его ненужность становится явною, когда к нему грубо приметывается сообщение о том, что в границах совершившейся истории, к которой и мы принадлежим, на *юге* Европы преобладает духовная сторона, на скандинавском *севере* чувственная, или материальная, грубая масса господствует над идеей, давая произведения жестокие, огромные и уродливые, а «на *восточном* ее краю – у греков находим ту и другую сторону в совершеннейшей и, следовательно, *для нас* образцовой отделке»[589]. Видимо, трудно было Галичу, но не легче и нам...

Только путем исключения можно прийти к тому, что здесь – отголоски шеллингианской эстетики: может быть, весьма элементаризированный Зольгер – известный, скорее, по какому-нибудь популярно-упрощенному изложению, – вернее, Аст, но также упрощенный, а то и еще меньшие. А если сколько-нибудь строго относиться к терминам, то «прекрасное» как «чувственно-совершенное» просто отбрасывает к Баумгартену. Неспособность к умозрению – свойственная, впрочем, всем русским профессорам философии того времени, принимавшим умозрение «на веру», а не «по опыту», – очевидна, и все покрывается, как пылью, серым налетом домашнего эмпиризма. Что мог извлечь из этого русский поэт или критик, поставленный Галичем сразу и перед – полученным путем простого словосочетания – идеалом «романтической пластики» как синтеза древней и новой Европы и перед – навеянным псевдогенеалогическою обязанностью – императивом образцовой *для нас* «отделки» греков?

---

[588] *Там же*. С. 56.
[589] *Там же*. С. 58.

Галич оказал бы нашему философскому просвещению большую услугу, если бы просто перевел какое-нибудь доступное нам немецкое руководство. Не встречая указаний или поддержки со стороны философов, представители заинтересованных наук сами должны были озаботиться подготовкою читателя и слушателя к пониманию новых идей, вводимых ими в свою науку и в эстетическую критику[590]. Результатом такой работы можно считать появление в 1829 г. исторического очерка истории эстетических теорий *Ивана Среднего-Камашева*[591]. Автор откровенно – хотя, приходится думать, неискренне – отмежевывает себя от умозрения, теряющегося в неопределенных и ложных *умствованиях*, и отдается под руководство ясности и *опыта*. Характерно его заявление, оправдывающее тем не менее, как будто, умозрение в применении к природе. – «Цель наша – изящные искусства, а не природа: средства наблюдения основательные и точные, приложенные к произведениям человека, а не явлений нашей воли, где обнаруживается только ничтожность земного разума»[592]. Пределы своего обозрения автор видит, с одной стороны, в Платоне и Аристотеле, с другой, в завершающих эмпирическую эстетику трудах Батте, Берка и Баумгартена, трех писателей, отражающих в себе особенности трех различных народностей. Не столько уже из народного характера, сколько из «совокупного наблюдения умов в деле науки»[593] вырастают учения эклектика Зульцера и обновителей платонизма Винкельмана и Лессинга. Здесь и кончаются, по мнению автора, учения об изящном, имеющие начало в *опыте*. Умозрения новейших относятся «более к *философии*, нежели к науке об изящном»[594]. Немотивированно и выходя за пределы указанной схемы, он присоединяет замечания о Канте, Фихте, Бутервеке. Не совсем вяжется с взглядом автора, отрекающегося от умозрения и философии, привлечение Платона в качестве верховного авторитета. Автор оправдывает это тем, что Платон – родоначальник науки об изящном и что его ошибка есть ошибка века, а не собственного духа. Понятно с этой точки зрения, что и платонизм новейшего умозрения – также ошибка – века или собственного

---

[590] Вскоре после книги Галича, действительно, появляются переводы: 1) *Аст Ф.* Основное начертание Эстетики. Пер. с нем. По изданию: *Ast Fr.* Grundlinien der Aesthetik. Landshut, 1813 // Московский Вестник. 1829 Ч. IV. С. 18–81. О вторичном «переводе» Аста Розбергом см. ниже, с. 341. 2) *Бахман К.Ф.* Всеобщее начертание теории изящных искусств. 1832 / Пер. М. Чистякова по изданию: *Bachman K.F.* Kunstwissenschaft in ihrem allgemeinen Umrisse usf. Jena, 1811 (одно из первых употреблений современного термина «искусствоведение»). Перевод этот вызвал обширную статью Надеждина. См.: Телескоп. 1832. № 5–7; см. ниже. Ч. II.

[591] *О различных мнениях об изящном.* Рассуждение на степень магистра Кандидата Ивана Среднего-Камашева. М.: В Университетской типографии, 1829.

[592] *Там же.* С. 4.

[593] *Там же.* С. 6.

[594] *Там же.* С. 6–7.

духа, – но непонятно, каким образом ошибку века родоначальника науки возобновляют завершители ее – Винкельман и Лессинг и каким образом к нему же примыкает сам автор, не находя ничего его выше и не замечая, что современное ему умозрение было реставрацией платонизма.

В общем *Рассуждение* изложено ясно, критические замечания отчетливы и существенны. Оскорбляет только отсутствие развития своего положительного взгляда и нежелание признать таковой у «новейших», которые по существу дела как раз и раскрывали скрытые теоретические основы эстетической критики Винкельмана и Лессинга. Основная мысль эстетического учения Платона, исходившего из представления о природе как начале не внешнем только, но божественном и одушевленном, – мысль о «подражании», отнюдь не означала копирования и слепков с внешних образов природы. Поэт и художник действуют по вдохновению, в энтузиазме, и раскрывают внутренний мир идей, следовательно, образы не внешние, а существенные, вечные, как сами идеи, принадлежности коих они сами составляют. Для Платона, как и для следовавшего ему в основном Аристотеля и затем Августина, «подражание» возводилось до степени творческой изобретательности; для них сливалось в одну идею fingere и imitari. Французы неправильно приняли подражание в тесном смысле подражания наружности предметов. В частности, Батте, понимая изящное как подражание изящной природе, впадал в явный круг и вместо теории изящного, во-первых, обратился к самому творящему, а во-вторых, запутался в частностях незначащих объяснений и описания по наружному признаку. Ошибка англичан, склонявшихся к платонизму в августиновском понимании (единство в многообразии), была, главным образом, в том, что они основывали изящное на «средствах» выражения художника более, чем на существенном значении самого изящного. Так, Гетчесон наблюдал его исключительно в отношении к уму, а Берк – в отношении к нравственным чувствам. Но «впечатления» суть только средства, обнаруживающие изящное для человека, но не раскрывающие, что есть изящное по существу и само по себе, как не могут они раскрыть и истинного самого по себе. Иными словами, французы ушли в «наружное бытие», а англичане – в психологические начала, вместо рассмотрения внутреннего существа самого изящного. Немцы первые попытались, в лице Баумгартена и Мейера, создать *науку* об изящном, но перенесли в нее ошибки своей метафизики. Лейбнице-вольфовское понятие о совершенстве было применено здесь к чувственному, что давало не только слишком широкое определение изящному, но заключало в себе также противоречие, ибо чувственное представ-

ление, как представление, остается предметом ума, и таким образом изящное делается просто низшею степенью математических вычислений. Винкельман и Лессинг не развили своих взглядов в систему, но они впервые перестали относить изящное к чувствам или уму и, «дав фантазии место в лоне божества, произведения ее созерцали как явления высшего откровения духа»[595]. Таково было значение их «идеалов», делавших из них возобновителей платонизма. В новые ошибки впал Кант, когда он, увлеченный субъективностью («подлежательностью») форм познания, и начала красоты заключил в тесные рамки личности, и утверждал их на зыбкой почве непостоянных, переменчивых, случайных чувств. Фихте, несмотря на влияние, которое он оказал, не дал полной теории изящного. Наконец, учение Бутервека, испытавшего влияние и Канта, и Фихте, невзирая на повторение ошибочного Кантового утверждения непроницаемого для разума бытия вещей, «пред всеми новейшими авторами, преимущественно приближается к понятиям платонизма»[596]. Но «можно ли предпочесть первоначальный свет солнца, неистощимого в своих излияниях, могущественного в лучах своих, тусклому, заимствованному свету луны»[597]? По этой-то причине автор и провозглашает учителем не Винкельмана, Лессинга и Бутервека, а самого Платона.

Последний вопрос Камашева – только риторический. Почему на самом деле он успокоился на Платоне? Почему вообще в его *Рассуждении* такая ограниченность интереса? Неужели он не понимал, что для всякой не-платоновской современности Платон есть Plato redivivus – восстановленный и восстанавливаемый? Не мог он не видеть, что самое восстановление Платона оправдывается только живым положительным интересом новой мысли! Как можно *заставить* себя остановиться как раз на пороге *своего* и актуального? – Камашев – убедительнейшая иллюстрация необходимости различения у нас философии «профессорской», казенной и официозной, и философии вольной, «литературной». Камашев писал диссертацию, согласуясь со вкусами и мерками, которые были санкционированы, в свою очередь, санкционированными представителями соответствующих кафедр[598]. Защитив диссертацию, Камашев (по причинам мне неизвестным) в состав преподавателей университета не вошел, но зато

---

[595] *Там же*. С. 43.
[596] *Там же*. С. 51.
[597] *Там же*. С. 52.
[598] Как могли в университете встретить еще не санкционированное, показывает анекдот, случившийся при представлении диссертации Н.И. Надеждиным. Профессора С.М. Ивашковский и И.М. Снегирев, поставив в вину Надеждину его шеллингианство, желали «прежде всего знать, может ли сие учение быть допущено в нашем университете».

развил значительную литературную деятельность. И вот этою последнею и обнаруживается нарочный и, может быть, даже вынужденный характер «ограниченности» его диссертации. Не только вкус и интересы его – шире того, что явлено в диссертации, но он выступает с самостоятельными и оригинальными, хотя и в духе времени, литературно-эстетическими воззрениями. К ним мы еще вернемся.

В качестве instantia negativa к характеристике профессорской науки как отстающей и несовременной можно было бы припомнить профессора латинской словесности Харьковского университета *Ивана Яковлевича Кронеберга* (1788–1838), человека хорошо образованного и европейски культурного. Но правильнее все-таки было бы смотреть на Кронеберга как на пример того раздвоения между кафедрою и журналистикою, на которое выше уже указывалось и которое характерно не только для образования и развития журналистики, но и самой официальной науки. Если одних журналистика целиком перетягивала к себе, то и на других она не оставалась без влияния. Она подстегивала их и подгоняла до линии современности, пока не создался некоторый, по крайней мере, кадр свободно мыслящих и научно независимых профессоров. Совершилось это позже, а в рассматриваемый период образования вольной литературы примеры аналогичные Кронебергу суть примеры момента переходного и колеблющегося.

Отец известного переводчика Шекспира и один из первых у нас шекспироведов, по словам историка Харьковского университета, «гордость и украшение словесного факультета»[599], свое образование Кронеберг завершил в университетах в Галле и в Иене (1800–1807). Здесь не мог он не заразиться господствовавшим философским и романтическим духом. Общее литературное значение имеют: его *Амалтея* или собрание сочинений и переводов, относящихся к изящным искусствам и древней классической словесности (Ч. I–II. Харьков, 1825–1826); *Брошюрки*, выходившие непериодически (№№ I–X. Харьков, 1830–1833)[600]; *Минерва* (Ч. 1–4. Харьков, 1835)[601]. – Белинский писал о Кронеберге: «Любя знание как цель, а не средство, он не следил за ветреными прихотями толпы, не толкался на рынке литературных предприятий; но в свободное

---

[599] *Багалей Д.И.* Опыт истории Харьковского университета. В 2 т. Т. II. Харьков, 1909. С. 681.

[600] Содержание Брошюрки № X составляет извлечение из сочинения Дж. Бруно *О причине, начале и едином*, под заглавием *Философия Ноланская*. Однако статья эта не оригинальная, – в ней легко узнать перевод *Извлечения*, сделанного *Якоби* для его *Über die Lehre des Spinoza* // Briefen an Herrn Moses Mendelssohn. Beil. I. Werke. IV. 2. Перевод точный и лишь с небольшими, вероятно, цензурными, пропусками.

[601] Собрание статей из *Амалтеи и Брошюрок*.

от своих гражданских обязанностей время уединялся в тиши своего кабинета, читал, перечитывал и изучал своего любимейшего поэта – Шекспира, писал разборы и замечания на его драмы; исследовал разные эстетические вопросы, преследовал судьбы искусства у древних и новых народов»[602].

Две из Брошюрок Кронеберга[603] посвящены историческим обзорам эстетических учений. Оба не окончены. Первый – под заглавием: *Исторический взгляд на эстетику*. Предварив, что эстетика как наука создана немцами, Кронеберг считает, что к ним одним и должна относиться история эстетики. Но в этой статье автор ограничивается лишь беглым обозрением французского понимания задач поэзии и чисто *отрицательного* влияния этого понимания на немцев. Ложь французской литературы – в ее чисто *механическом* подражании древним. Шекспир – «он есть загадка, как и сама природа! он непостижим, как и она! он величествен, как она! многообразен, как она!» – поворотный пункт поэзии, и он мог бы научить иному, но не был известен или считался нарушителем установленного французами пиитического кодекса, а время то было, «где вся Европа желала здравствовать, когда Франция чихала!»[604]. Германия рабски подражала Франции. Первый, кто опрокинул жертвенники перед французскими идолами, был Лессинг, «неограниченный презритель буквы». Баумгартен старался создать систему. «Философия *Канта* отвергла возможность Эстетики и вместе с сим дала ей новое направление; Диоскуры *Шлегели* довершили начатое Лессингом; *Шеллинг* вдохнул новую душу»[605]. Главное учение французов вращалось около двух точек: *подражания природе* и *вкуса*. Первое противоречиво, нелепо, не только когда разумеют подражание изящной природе[606] или когда говорят о подражании украшающем – ибо, если природа не хороша, то нечего подражать, а если хороша, то не для чего украшать, – но и тогда, когда, как у Шеллинга, природою называют вечно творящую силу вселенной. В последнем случае подражания не может быть, ибо, согласно самому Шеллингу, тот только может и постольку может творить в искусстве, в кого и поскольку вложена «оная творческая сила природы». Что касается *вкуса*, то это есть удовольствие, всегда нами в чем-нибудь находимое и субъективное, на чем, следовательно, теории изящного построить нельзя. Чем чище идея изящного, тем менее она зависит от вкуса, «и чистейшая идея изящ-

---

[602] *Белинский В.Г.* Т. XII. Некролог. С. 75.
[603] № I. 1830; № VI. 1831.
[604] *Кронеберг И.Я.* Брошюрки. № I. Харьков, 1830. С. 13.
[605] *Там же*. С. 14.
[606] На противоречия теории Батте в этом направлении указывал, как известно, Фр. Шлегель. См.: *Гайм Р.* Романтическая Школа... М., 1891. С. 661.

ного должна быть совершенно *безвкусною*»[607]. Влияние французской критики и литературы в Германии пресеклось со Шлегелем; что Винкельман учинил относительно древней пластики, то Шлегель (Август Вильгельм) сделал относительно драматического искусства.

Второй из названных обзоров носит название: *Материалы для истории эстетики*. Нам надо начинать с истории, потому что до сих пор «у нас Эстетика известна еще только par renommee»[608]. Кроме *Опыта* Галича, заслуживающего, по мнению Кронеберга, всяческого уважения, все прочее – набор мыслей несвязных, незрелых, ложных. Перевод немецких эстетик нам не помог бы, потому что они основаны на философии, которой у нас еще нет. Свое изложение автор начинает с Баумгартена и доводит до Шеллинга, включая сюда Батте (Batteux), Винкельмана, Мендельсона, Зульцера, Канта, Гейденрейха, Шиллера. Изложение сопровождается принципиальною критикою с точки зрения явной симпатии к Шеллингу. Совершенно основательно замечание автора, направленное против *эмпирического* начала в эстетике и высказанное по поводу теории Батте: «Выведенные из оного правила искусства всегда показывают те творения, от которых они отвлечены»[609]. Кант, по его суждению, смотрел на эстетику не с надлежащей точки зрения, «его определение изящного, в котором ни малейшая частица изящного не отражается», неудовлетворительно – «на голых высотах его философии едва ли мог прозябать хоть один цветок поэзии»[610]. Изложение Шиллера и, как сказано, Шеллинга – ход мыслей которого в *Системе трансцендентального идеализма* он представляет в сжатом конспекте – сочувственно. Последний породил ряд эстетик и эстетических критик – «одни держались Шеллинговой системы, другие пролагали себе особенный путь; лучшие все более или менее шеллингианцы»[611]. Из новых эклектиков автор останавливается только на Жан-Поле.

В систематической форме Кронеберг не излагал своих эстетических воззрений, но легко можно уловить, что он руководится ими в своих литературных оценках и в критике. В форме афористической он имел случай прямо высказать некоторые из своих мыслей – уже в *Амалтее* (Ч. I), а затем в *Брошюрках* (№ II) и в *Минерве* (Ч. I). Его позиция так определенна, что нескольких примеров достаточно для исчерпывающей характеристики ее. «Поэзия, – говорит он, – есть живая сила, созидающая высший мир, нежели в котором мы живем,

---

[607] *Кронеберг И.Я.* Брошюрки. № I. Харьков, 1830. С. 26.
[608] *Кронеберг И.Я.* Брошюрки. № VI. Харьков, 1831. С. 5.
[609] *Там же*. С. 21.
[610] *Там же*. С. 51.
[611] *Там же*. С. 79.

проницающая материю духом и облекающая дух в материю»[612]. «Критический разбор пиитического произведения сам должен быть пиитический, потому что поэзию в прозе созерцать нельзя, что к удовлетворению какой-нибудь нужды служит, то не принадлежит к области изящного искусства»[613] (*Амалтея*). «Эстетика, основанная на вкусе, то же, что покрой платья, основанный на моде; вкус переменился – и эстетика не годится». «Эстетика не имеет целью руководствовать гения; но понимать его в его действиях и творениях, развивать и направлять чувство искусства». «Гений не только образ, но часть творческого духа природы, и, действуя сообразно ее законам, имеет в искусстве свою автономию»[614]. «Критика не останавливается на букве, но в букве созерцает изящное. Критик должен иметь дух универсальный». «Поэзия не имеет никакой внешней цели. Истинно пиитическое творение есть необходимое произведение природы, а посему и органическое целое, жизнь»[615].

Эти принципы нашли себе приложение в прекрасной статье Кронеберга *Об изучении словесности*[616]. Что бы мы ни объясняли, мы во всем найдем *букву*, внешнее, *смысл*, внутреннее свойство частей в отношении к целому, и *дух*, безусловное единство буквы и смысла, самый свет, истинную жизнь. Положение у нас гимназии и университета – это буква и смысл. Цель пребывания в университете – достижение возможного умственного и нравственного совершенства. Но есть умники, которые хотят ограничить науки *полезным*. «Наука должна им служить для обрабатывания полей, для усовершенствования промышленности, для поправления испорченных соков и т.п.»[617]. Геометрия – прекрасна, потому что учит межевать поля и строить дома. «А греческий и латинский язык на что?». Никто теперь на них не говорит. «Занятия совершенно бесполезные! Трата времени!»[618]. А философия? – «Она не учит ни хлебы печь, ни промышлять». «Но что такое польза, – спрашивает с негодованием автор, – и полезна ли сия прославляемая польза?». «Не свет губит, но сумрак полузнания. Наука есть чистая, живая струя! *Запруди* ее, она, правда, разольется, но скоро начнет цвесть и *превратится в болото, заражающее воздух*»[619] (курсив мой. – *Г.Ш.*). – Не первый случай, что «мечтатель» оказыва-

---

[612] *Кронеберг И.Я.* Амалтея. Харьков, 1825. Ч. I. С. 1.

[613] *Там же*. Ср. с этим такое, например, заявление Фр. Шлегеля: «Poesie kann nur durch Poesie kritisiert werden. Ein Kunsturteil, welches nicht selbst ein Kunstwerk ist, <...> hat gar kein Bürgerrecht im Reiche der Kunst» (Fr. 117).

[614] *Кронеберг И.Я.* Брошюрки. Харьков. № II. С. 23.

[615] *Там же*. С. 21.

[616] *Кронеберг И.Я.* Об изучении словесности // ЖМНП. 1835. Ноябрь. С. 253–289.

[617] *Там же*. С. 255.

[618] *Там же*. С. 255.

[619] *Там же*. С. 256.

ется пророком! Прошло лишь *двадцать* лет, и правда невнемлемой Кассандры заставила забыть о ней самой... «Польза! польза! – еще восклицает автор.– Какую пользу приносит эта польза?»[620]. Кронеберг не знал еще, что на самые вопросы эти, как на бесполезные, ответа не будет, что они останутся в истории просвещения его родины лишь поводами для презрительной характеристики всей его эпохи как эпохи «мечтательной», «идеалистической» и для снисходительной ее характеристики по масштабу здравого смысла как эпохи «юношеских увлечений».

Кронеберг полагает, что цель университетского учения отнюдь не в пользе, а в постижении *смысла* в указанном значении. Уподобляя знание комете – ядру, несущемуся по небу, с длинным лучезарным хвостом, он утверждает, что и знание облекается лучезарным светом, когда оно имеет несущееся по небу ядро. Посвящающий себя какой-либо науке должен сперва познать место, занимаемое ею в целом, дух, коим она оживляется. Органическую связь наук и частей одной науки показывает *философия*, ибо она есть развитие частного знания из одного начала или одной идеи. Университет есть реализующаяся система наук. Словесный его факультет объединяет науки словесные, или науки *слова*. «Слово есть *форма*, и каждый из тех видов, в коих выражается ум и творческий дух человека, есть *слово*»[621]. Форма предполагает *материю* как некоторую внешнюю жизнь, их объединяет дух своею внутреннею жизнью. Поэтому «*Словесность есть проявление духа человеческого во внешности*»[622]. В приложении к наукам: дух есть философия, материя – история, форма – язык. Все науки основаны на опытности, лишь философия разверзает небо и солнечную систему идей, светом коих озаряются, согреваются, развиваются все науки и оплодотворяется мир *поэзии*. «Знание вообще не имеет внешней цели: оно само себе цель. То же самое должно сказать и о философии»[623]. Задача умственного образования – независимость от буквы; там только и могут процветать науки, где есть эта независимость. Путь к ней – через область философии. «В философии паче всего требуется независимость от буквы. Буква же в философии есть эмпиризм. – Как буква содержится к слову, так эмпирия к идее. Идея есть слово в высочайшем смысле. Без сего слова нет и нравственности; нравственные деяния суть отражения идей. – Идея есть самобытная, сама в себе живая, материю оживляющая мысль. <...> Идея есть мысль живая: ибо мышление, как самобытное, по существу своему есть живое. – Идея есть мысль, оживляющая материю: ибо вся-

---

[620] *Там же*. С. 256.
[621] *Там же*. С. 259.
[622] *Там же*. С. 260.
[623] *Там же*. С. 261.

кая жизнь в материи есть выражение идеи, и материя сама в ее существовании есть только отражение сокрытой от глаз наших идеи; а отсюда и ее движимость и живость. Не плоть живет, но дух»[624]. С идеей связана самородная деятельность, формы осуществления которой также называются идеями. Эта деятельность, втекая в материю посредством нашей силы, образует мир *искусств*, втекая в общественные отношения, образует мир *нравственности* и *права*; втекая в созерцание вселенной, или в знание, созидает мир *наук*; втекая в единый источник всей жизни, пробуждает *религию*. Эта деятельность, созерцая себя как реальный объект, как проявление духа человеческого во внешности, созидает круг *словесности*. Философия по отношению к древу словесности – сила, которая гонит в него соки и соделывает дерево живым и цветущим. Без нее дерево лишается соков, вянет, сохнет, умирает.

Слово, выражающее ум, есть язык; слово, выражающее творческий дух человека, есть искусство; наука о слове – *филология*. Особенное значение Кронеберг придает изучению языков греческого и латинского, выступив пламенным защитником классического образования в пору, когда этот путь культурного развития нами еще не был испробован и когда, следовательно, можно еще было верить, что этот самый прямой путь к европейской образованности не закрыт для России. Не без беспокойства поэтому взирал Кронеберг на опасность утери этого пути. О его *бесполезности* он мог бы повторить уже сказанное, но он видел опасность и еще с одной стороны – обстоятельство, заставившее его в споре о классицизме и романтизме занять свою особую позицию[625]. Он боится, как бы наш подражательный романтизм в борьбе с подражательным подражанием классицизму не направился против истинного классицизма. «Презрение, – говорит он, – внушаемое нашими романтиками к древней словесности, не заслуживало бы никакого внимания, если бы не делало столько вреда. Оно, конечно, проистекает не от духа истинного романтизма, но от плоскости и невежества лжеромантиков; однако ведет к поверхности, приучает к пустоте и, сбивая питомцев муз с настоящей дороги, портит целое поколение. Это жаль! Но делать нечего! Levius fit patientia quidquid corrigere nefas. Когда-нибудь сей чад пройдет, и тогда, удостоверившись в истине, что прочное учение

---

[624] *Там же*. С. 263–264.

[625] Профессор Багалей замечает: «Кронеберг своими изданиями сыграл в Харьковском университете такую же роль, какую позже в Московском университете – Леонтьев своими "Пропилеями"». См.: *Багалей Д.И.* Опыт истории Харьковского университета. В 2 т. Т. II. Харьков, 1909. С. 687. Это поучительное замечание наводит на грустные размышления: и «Пропилеи» оказались не по плечу русскому читателю, и голос Кронеберга оставался гласом в пустыне мертвой.

и высшее образование должно быть основано на Древних, обратятся к Греции и Лациуму»[626].

Со своею энергичною апологией классицизма Кронеберг является представителем первого, здорового, героического периода романтизма. В общем представлении о немецком романтизме и в общих его характеристиках часто не различают этого периода от периода «конца» романтизма, его декаданса. Повторяется обычная судьба исторических оценок: первые из них составляются и даются побежденному победителем, который судит павшего не только односторонне, но, что еще несправедливее, по признакам его замирающей деятельности, по чертам его упадка. Героический романтизм ниспровергал ложный классицизм и был опьянен истинным классицизмом – в этом его революционная увлекательность. Он идет об руку с положительным возрождением эллинизма у немцев. Гейне, Фр.А. Вольф, Бек, Эрнести, Винкельман, Шлейермахер, В. Гумбольдт, Гёте, Шиллер, Гельдерлин и еще многие другие – эллинизаторы немецкой культуры. Бессмертная заслуга Вольфа и «филологии» того времени – возведение в методический принцип анализа всякого явления культуры как выражения единого духа народа. Принципиальное, философско-историческое и культурное значение идей Вольфа характеризуется (как удачно формулировал К.Ф. Герман) «стремлением все частности эллинской жизни в историческом понимании концентрировать под фокусом национального характера»[627]. Этот романтизм – национален, потому что обращается к восстановлению собственной нации, сравниваемой с народами античного мира. Он пантеистичен и далее язычески-чувственен. Перелом и упадок – реакционны, националистичны и в то же время католически-универсальны. Доказательств этого, можно было бы привести сколько угодно, но достаточно об этом только напомнить, чтобы не терять из виду перспективы целого[628]. Кронеберг, следовательно, не реакционер-ложноклассик и не декадент-романтик. Он правильно указывал, с чего нам следовало бы начать, – хотя бы

---

[626] *Кронеберг И.Я.* Об изучении словесности // ЖМНП. 1835. Ноябрь. С. 269–270.

[627] См.: *Germann K.F.* Lehrbuch des griechischen Antiquitaten. I. 9. Цитирую по 6-му изд. 1889 / hrsg. v. Thumser. В первом издании 1831 г. собственная редакция автора несколько отлична от приведенной, так, например, вместо Nationalcharakter – Nationalgeist.

[628] Старое сочинение *Cholevius*. Geschichte der deutschen Poesie nach ihren antiken Elementen. 2 B. Lpz., 1854–1856 (см.: Th. II. S. 339 ff.) до сих пор остается весьма поучительным. Из современных суждений см., например, *Ricarda Huch*. Die Romantik. B. I (Blütezeit der Romantik). 3. Aufl. Lpz., 1908. S. 212. Также прекрасную книгу: *Spranger Ed.* W. v. Humboldt und die Humanitätsidee. Brl., 1909. S. 461 ff., 477 ff. Сжатый и содержательный очерк эволюции идеи античности у Фр. Шлегеля (гл. обр. по письмам) дает статья: *Браун Ф.А.* Немецкий романтизм // История западной литературы. Под ред. проф. Ф.Д. Батюшкова. Т. I. М., 1912. Особенно С. 212 и сл.

из подражания тем же немцам, начавшим свой второй Ренессанс. Кронеберг взывал к культурной пустыне, и предчувствие горя не обмануло его. Он и здесь остался Кассандрою, невзирая на любовь к Аполлону. Не заимствованный романтизм, а собственный домотканый лжереализм, опрокинув романтизм, и истинный и ложный, с яростью Калибана вцепился в горло подлинной классичности. *И сей чад не прошел.*

Всякий язык, продолжает Кронеберг, развивается сообразно своему небу и своей почве. Язык сообразуется с нравами и образом мыслей народа; литература должна слиться с языком народа. «Литература растет в языке, язык в литературе. Язык и литература неразрывны»[629]. Другая форма, в которой выражается ум и творческий дух человека, – *искусство*. Его творения также идеи и созерцания поэзии. Поэзия изображает идеи или реальным образом, или в свободных творениях духа «непосредственно» через слово. Она относится к искусству, как внутренняя жизнь к внешней, как идея к образу. «Наука искусства (эстетика) принадлежит к области поэзии, но проходит через философию, как Венера через солнце»[630]. Философия в организме наук уподобляется уму, наука искусства – душа их, поэзия в искусстве – жизненный огонь, развивающий формы изящного. «Искусство есть совершенное соединение реального и идеального, но содержится к философии, как реальное к идеальному; а посему и возможно только философии вникнуть в душу искусства, и философ видит сущность искусства яснее, нежели сам художник. Ибо как идеальное есть высший рефлекс реального, так в философе необходимо есть высший рефлекс того, что в художестве реально»[631]. Дух человеческий, проявляющийся внешне в словесности, проявляется в истории и посредством истории. *История* как полное изложение внешней жизни народов есть отпечаток внутренней, обусловленной внешними обстоятельствами жизни. Историю можно рассматривать *эмпирически*, тогда она имеет дело с *буквою*, и это – история бытоописательная и прагматическая, или *идеально*, и тогда она понимается или философски, или религиозно. Философски мы понимаем историю в ее целости как откровение Божества, религиозно – как творение Провидения. История основывается на синтезе идеального и действительного, но не через философию, поскольку последняя уничтожает действительное, а через искусство. Оно представляет реальные события в таком совершенстве, что они делаются выражением высших идей. История как знание благодаря этому переселяется в высшую область идеального чрез искусство и поэзию.

---

[629] *Кронеберг И.Я.* Об изучении словесности // ЖМНП. 1835. Ноябрь. С. 277.
[630] *Там же*. С. 277.
[631] *Там же*. С. 278.

С философией, историей и поэзией в тесной связи находится *мифология*, ибо она – древнейшая поэзия, относящаяся к древнейшей истории, заключающая начатки религии и философии, облекавшая идеи древности в народное предание. Она есть связь философии с историей. Религия, государство, знание, искусство, история, коротко сказать, все человеческое в ней образует *одно* непрерывное целое.

Обозревая все сказанное, можно заключить: «Философия втекает во все части как общий дух, все оживляющий, как ψυχὴ κοσμοῦ, и связует материальную часть словесности с формальною. В жизни, искусстве, науке дух все связующий есть синтеза, поглощающая тезу и антитезу»[632].

Как замечательна эта, может быть, впервые русскими литерами напечатанная триада – *аминь*, заключающее положительное философствование Шеллинга, – так замечательна и вся статья. Философия Шеллинга в ее чистом (не в натурфилософском или антропологическом приложении), в ее *идейном* содержании постигнута и применена к тому, что *должно было* быть для нас понятно и доступно. Кронеберг взывал в пустыне и, быть может, для культурно-национального самолюбия нашего было бы менее обидно, если бы его ровно никто не услышал. Но нашлось чуткое ухо преждевременно отдавшего жизнь русской пустыне прекрасного юноши Веневитинова, откликнувшегося на страсть Кронеберга[633], – Веневитинова, нашего русского Китса:

«Beauty is truth, truth beauty», – that is all
Ye know on earth, and ail ye need to know.

«Поэзия неразлучна с философией», – вторил Веневитинов. Однако that is not all – по крайней мере, не все, что нужно было знать нам. Веневитинов же писал: «Мы отбросили французские правила не оттого, чтобы мы могли их опровергнуть какою-либо положительною системою; но потому только, что не могли применить их к некоторым произведениям новейших писателей, которыми невольно наслаждаемся». *Этого* применения, этой спецификации не дает и Кронеберг. Не дает, быть может, потому, что не хотел быть *эмпиричным*, а для философского удовлетворения этого требования сам Шеллинг, строго говоря, оснований не давал. Нужно было еще услышать, что говорил Гегель. Между тем света философской рефлексии *на нас* мы жаждали остро, потому что в нем видели условие ответа и на вопрос о новейших писателях, которыми *невольно* наслаждаемся. Литературе все-таки самой предоставлялось искать и ответа, и света.

---

[632] *Там же*. С. 288.

[633] В статье о Мерзлякове Веневитинов уже отмечает *Амалтею* Кронеберга: «Она заслуживает особенного внимания», «в ней заключаются ясные понятия о поэзии».

Из официальных представителей науки такого ответа можно было бы потребовать от Давыдова. Он возбуждал запросы, от него можно было требовать и ответа или хотя бы разъяснения. Но Давыдов был профессор, а не мыслитель. По-видимому, к «*нашему*» вопросу он сам пришел лишь тогда, когда все вокруг жило и волновалось только этим вопросом. Он дождался, наконец, официального, министерского закрепления вопроса. Но это закрепление, как мы видели, предрешало ответ, и литература, которая пришла к своему вопросу не под руководительством и опекою правительства, хотела уже не официального ответа, который необходимо и по существу был *эмпиричен*. Литература не искала чего-нибудь идущего против эмпирии, она только хотела света, который пролился бы на самое эту эмпирию. Она даже твердо уверена была, что свет разольется над роскошным, пламенеющим цветами лугом. После только обнаружилось, что освещенная эмпирия выглядела хуже эмпирии, покрытой туманом и скрытой темнотою, где она могла только подозреваться и, следовательно, быть источником одинаково и страха, и надежды. Давыдов был эмпиричен и официален, т.е. был также убежден, что занимавшаяся заря возжена самим начальством и продлится, сколько нужно ему, чтобы привести нашу эмпирию в состояние, достойное света открытого солнца. Наоборот, самозагоравшийся свет, свет определявшегося самосознания, он считал лишь искусственно зажигаемыми огоньками.

Когда Давыдов (в 1831 г.) заместил Мерзлякова на кафедре российской словесности, он был поставлен в самые благоприятные условия для завершения того, что он начал как воспитатель счастливого Веневитинова и неудачного кн. Одоевского. От него могли требовать ответа ясного и всестороннего. Говоря языком Кронеберга, ядро кометы он указал, он должен был указать и хвост. Если он этого не сделает, никто не поверит ему дальше. Так и случилось. Сам он видел комету на небе, а хвост ее на земле. Он не видел единого небесного явления, не видел *неразлучности*, на которую всем указывал – следовательно, и ему – Веневитинов, и он хотел сшить официальными нитками нематериальные предметы. Когда он думал, что своими *Чтениями о словесности* (1837–1838) он разрешил, наконец, эту полуумную задачу, было поздно. Давыдов был никому не нужен. Когда-то потом, в другом где-то месте и на другой «должности» он умер, и это тоже никому нужно не было.

Давыдов сам так характеризовал свои *Чтения*: «*Чтения* его *о словесности* отличаются от всех других сочинений по сей части философским воззрением»[634]. И это – правда, вместе со словеч-

[634] Биографический словарь... I. С. 283.

ком «всех» – правда, даже когда было писано, хотя писано было в середине 50-х годов, – потому что это – правда и по сей день. И все-таки это было никому не нужно, ибо его *Чтения* – странное строение: на эмпирическом песчаном дне высохшего потока – блеровский фасад с крышей ему посторонней философической архитектуры. Действительное содержание книги – традиционная школьная «поэтика» и «риторика», не проникнутые никаким единым духом, не одушевленные никакою идеею, тогда как новая поэтика требовала бы на место этих формалистических определений и эмпиристических разделений умозрительного анализа самой идеи «словесности» и конструкции или «развития» содержания этой идеи[635]. Лишь в *Предисловии* к книге и двух главах, открывающих как бы в форме введения второй и третий тома сочинения, автор намечает некоторые свои общие точки зрения. Во *Введении* ко всему курсу он противопоставляет историю словесности как *действительное* в мире словесного искусства философии словесности как изложению *возможности* творческих словесных произведений при известных условиях изящного. Согласно этому, цель философии словесности – открыть законы мысли в слове и через это застигнуть дух в самом творчестве. Это есть определение, основанное на противопоставлении постижения и творчества, науки и искусства, – противопоставлении, которое мы уже встречали у того же Давыдова и у Павлова, и хотя оно изложено теперь многословнее, но не глубже и не шире. Кое-где можно было бы также отметить отражение мыслей, заявленных в русской литературе, – Галича, Кронеберга. Встречающиеся в книге ссылки на немецкие авторитеты, в том числе, например, на Зольгера и Гегеля, не убеждают в том, что Давыдов изучал их и пользовался ими[636]. Самое его старание соединить всех в одно доказывает, что он плохо понимал современное ему эстетическое развитие, вся жизнь которого состояла именно в борьбе. Слабее всего он в попытке определить «идею изящного»[637]. Здесь он начинает как будто с Шеллинга и передает его

---

[635] Сказанное не относится к *Курсу IV* (Поэзия драматическая), самому ценному и интересному, так как он в значительной своей части есть воспроизведение *Лекций* Шлегеля.

[636] Некоторый весьма упрощенный отголосок Зольгера я еще готов признать, но все-таки сомневаюсь, чтобы Давыдов Зольгера изучал. При всей своей одаренности и разносторонности он не мог бы понять ни Зольгера, ни Гегеля. И от обратного: если бы он затратил столько времени, сколько нужно было для одоления их, он не преминул бы кричать и писать об этом. Вернее, он знал о них только по немецким рецензиям и рефератам. Один из таковых он перевел в «Вестнике Европы» еще в 1822 г. (июль). Наиболее специфические мысли *Эрвина* – о фантазии, значении религии, роли иронии, универсального значения «поэзии» и т.п. – вовсе не замечены и не оценены Давыдовым.

[637] *Давыдов И.И.* Чтения о словесности. М., 1837–1838. Курс II. Чтение 16.

точнее, чем в упомянутом противопоставлении, потому что теперь он противопоставляет «мысль» и «действие», а «изящное» выступает как третье их высшее противопоставление. Но сейчас же следующее рассуждение о «вкусе» и «гении» подозрительно напоминает Батте, и лишь дальше становится ясно, что оно – от Канта[638]. «Бескорыстное удовольствие» прямо указывает на Канта, а еще дальше следующее утверждение о превосходстве изящного в искусстве над изящным в вещественной природе может быть отнесено, если угодно, и к Зольгеру, и к Гегелю. Наоборот, противопоставление классической и романтической поэзии в *III Курсе* уклоняется от обоих и как будто идет в сторону Аста и Бахмана, а может быть, и Шлегелей. Изящное как выражение беспредельного духа в конечной форме возвращает нас к Шеллингу, но также воспроизводит и Аста, тем более что следующее затем различение высокого, прекрасного и прелестного как гармонии элементов прекрасного, идеи и формы или как преобладания одного из них уже прямо из Аста[639]. В целом, таким образом, к характеристике Давыдова следует прибавить еще одну черту, объясняющую несвоевременность его *Чтений*: он соединял и лишал определенности взгляды, которые высказывались, как взгляды партийные. Эпохи партийности в литературе суть эпохи цвета или разложения. В первом случае всякий синтетизм и синкретизм преждевременны, во втором – они запаздывают, ибо распад потому и наступает, что синтез уже не удался. Поэтому-то синкретизм никогда и не бывает своевременен. Это только миг: как будто тело какое-то большое переворачивается с одного бока на другой, на мгновение замирает в неустойчивом равновесии на линии переворота и валится на другой бок – эта линия и есть линия синтетизма и синкретизма. В эпоху выхода *Чтений* Давыдова масса культуры уже заняла новое положение, резец, обделывавший ее, был в руке, водившейся вдохновением *нового стиля*. Давыдов был только профессор и ничего этого не понимал. Подводя на последних страницах своих *Курсов* общий итог, он в явном противоречии с действительностью говорит чуждым ей успокоенным тоном о самом тогда *жизненном* вопросе как о вопросе *академическом*. Он переносит себя воображением в старую борьбу опыта и умозрения и удовлетворенно констатирует мирную картину: они «рука об руку идут в святилище истины»[640]. Отвлеченным от жизни умозрением умы утомились и возвращаются к ней,

---

[638] Впрочем, несомненно, сам Кант тут пользовался Батте, которого *Les beaux arts réduits a un meme principe* (1746) были переведены (Адольфом Шлегелем) на немецкий язык уже в 1752 г. и затем выдержали несколько изданий.

[639] См.: § 19. У Аста: Erhabenes, Schönes, Anmuth und Reiz. – Разным отношением формы и идеи определяли род и направление искусства Шиллер, Ансильон, Авг. Шлегель, Пикте.

[640] *Давыдов И.И.* Чтения о словесности. М., 1837–1838. Курс. IV. С. 290.

умудренные опытом, «*всех*» убедившим, что «общее благоденствие зиждится единственно святою покорностью общественному порядку»[641]. Такое спокойствие его академический взор видит в результате и новой борьбы: «Классицизм не почитается враждебным романтизму; словесность отличает красоты мировые от народных, согласует изящную форму древней поэзии с глубокою идеей новой. Отсюда господствующая мысль о словесности *народной*, созидаемой из отечественных элементов»[642]. Автор не видит или не хочет знать о том, что это народное как раз теперь упрямая загадка, что оно, вопреки профессорскому и министерскому синтезу, делается, уже сделалось, *новым* боевым лозунгом, не к миру зовущим, а к войне, что если сказанное примирение и состоялось, то состоялось перед лицом нового общего противника. Но если бы автор не был убаюкан своим спокойствием, он заметил бы, что его собственные слова таят загадку там, где он видел основание для мира. У него против классицизма стоит романтизм, против «мирового» – «народное». Но в его апелляциях к «новейшим», как и у других его официальных коллег, мы не видим *обоснования* предполагаемого здесь тожества между «романтическим», «новым» и «народным». Может быть, «народное» вытекает из «романтизма», *порождается* им – это официально, однако, не разъяснено. Между тем «порождение» не всегда бывает «мирно» и безопасно. История самих богов, как известно, начинается тем, что порождение, несмотря на всю предусмотрительность порождающего, обессиливает его и уничтожает. Давыдов был благополучен, потому что он верен – не народности вовсе, а другу своему Уварову. То, что говорила *народность* сама о себе, звучало за замкнутым кругом его кафедры. Понятно, что, оставаясь на ней, он этого не слышал. Но чтобы и впредь на ней оставаться, он и тогда, когда сходил с нее и возвращался в обыденную жизнь, продолжал не слушать.

В том же 1838 г., в год выхода *Чтений* Давыдова, в Дерпте вышло *О Развитии изящного в искусствах и, особенно, в Словесности. Рассуждение, писанное на степень Доктора Философского факультета Михаилом Розбергом, Исправляющим должность Ординарного Профессора русского языка и Русской Словесности в Императорском Дерптском Университете*, Рассуждение посвящено С.С. Уварову. М. Розберг (1804–1874) – воспитанник Московского университета, сотрудник павловского «Атенея»[643]. В 1832 г. Розберг выпустил в Одессе книжку *О содержании, форме и значении изящно-образо-*

---

[641] *Там же.*

[642] *Там же.* С. 290.

[643] Если я правильно расшифровываю встречающуюся в «Атенее» подпись «М. Р-г». Этих статей не указывает профессор Петухов в *Биографическом Словаре профессоров Юрьевского Университета*. Т. II / Под ред. Г.В. Левицкого. Юрьев, 1903. С. 355–357.

вательных искусств, в 1837 г., в Дерпте – *Sur la signification historique de la Russie* (этих книг я не видал). – В 1825 г. Розберг, будучи кандидатом Московского университета, принимал участие (вместе с Максимовичем, тогда также кандидатом, Погодиным, уже магистром и др.) в кружке «Педагогических чтений» Мерзлякова. Будучи в Одессе, Розберг затевал литературный альманах «Евксинские Цветы», куда приглашал Погодина и Максимовича[644]. От литературы к профессуре он перешел... через плагиат!

В Предисловии к *Рассуждению* Розберг повествует: «Краткость времени не позволила мне распространяться, входить в подробности, иногда важные: оттого местами я [sic!] принужден был ограничивать одной страницей изложение мыслей, которые бы мог вполне удовлетворительно высказать и подтвердить множеством примеров на двадцати. <...> Причины сии, вероятно, сделали несколько неясными иные выводы моего [?] *Рассуждения*; но я готов дать обстоятельный отчет в каждом»[645]. Никаких источников и пособий «автор» не указывает. В книге имеется одна лишь «цитата»[646] – из «*Платона*», но я не взялся бы отыскать для нее платоновский контекст. В книге встречается только одно собственное имя эстетического теоретика – Винкельмана, но оно сопровождается такою тонкою характеристикою качеств этого писателя, что возбудило во мне сомнение: откуда такая тонкость суждения у русского профессора того времени? На этот раз моя добродетель была вознаграждена любезною прекраснолосою Мнемосиною!.. (1) Из 71 параграфа *Рассуждения* первые параграфы 1–9 составляют сокращенный перевод части знаменитой речи Шеллинга, произнесенной 12 октября 1807 года в мюнхенской Академии наук *Über das Verhältniss der bildenden Künste zu der Natur*[647]. «Цитата» из Платона у Шеллинга фигурирует как его, Шеллинга, собственное рассуждение. (2) Остальные параграфы 10–71, точка в точку соответствуют 63 параграфам (параграфы 2–3 соединены у Розберга в один – II) книжечки Фридриха Аста *Grundlinien der Aesthetik*, той самой, которая еще в 1829 г. была переведена в «Московском Вестнике».

Принимая во внимание это последнее обстоятельство, нельзя не согласиться с профессором Сакулиным, когда он пишет: «Мысли автора никому не показались новыми. К средине тридцатых годов уже достаточно успели убедиться в истине тех положений, которые защищал Розберг»[648]. Но в силу вышеуказанного нельзя согласиться

---

[644] *Барсуков Н.П.* Жизнь и труды Погодина. Т. III. С. 194–195.

[645] *Розберг М.П.* О Развитии изящного в искусствах и, особенно, в Словесности. Рассуждение, писанное на степень доктора философского факультета. Дерпт, 1838. С. X–XI.

[646] *Там же*. С. 7.

[647] *Schelling J.W.F.* Werke. B. VII, cf. S. 292–311.

[648] *Сакулин П.Н.* Из истории русского идеализма. Т. I. Ч. I. С. 515.

с почтенным исследователем, когда он заключает изложение книжки «Розберга»: «Так понимает Розберг сущность искусства, видимо, находясь под общим влиянием немецкой идеалистической школы и в частности под влиянием эстетики Гегеля»[649]. И Шеллинг (1807), и Аст (1813) высказались задолго до того, как Гегель впервые изложил свои эстетические воззрения. Не могу согласиться и с тем, что «ничего яркого и оригинального эстетика Розберга, как видим, не представляет»[650], – если под «Розбергом» разуметь действительных авторов *Рассуждения О развитии изящного*. – В официальном *Обозрении деятельности второго Отделения Императорской Академии наук* за 1874 г., составленном А.В. Никитенко[651], сообщается о смерти экстраординарного академика М.П. Розберга и серьезно оценивается его «замечательный трактат» *О развитии изящного* и прочее. По словам автора *Обозрения*, «профессор обнаружил здесь много глубокомыслия и понимания высокой задачи искусства. <...> Если ему не удалось, как и немецким эстетикам, разъяснить сущность изящного, то он показал, что умеет чувствовать глубоко его обаятельную силу и влияние на образование человечества»[652]. Чересчур глубоко, пожалуй!..

В ином положении, чем Давыдов, оказался другой профессор Московского университета по кафедре изящных искусств, *Николай Иванович Надеждин* (1804–1856). Он слушал, слышал, сам заговорил и не по своей воле замолчал. Но его отличие – то, что на кафедру он взошел, уже получив литературное боевое крещение, и, заняв кафедру, литературного оружия он не сложил. С кафедры он сходил в редакторский кабинет и, входя вновь на кафедру, не мог забыть литературной жизни. Одновременно и покинул он литературу и кафедру. В итоге и его слушали и слышали. Он не опоздал, а пришел вовремя: и для того, чтобы громче всех сказать то, что говорилось всеми между собою, и для того, чтобы хронологически точно отметить день рождения нового духа русской умственной жизни, и для того, чтобы подготовить первого вождя этой жизни и первое воплощение этого духа. Разумеется, Надеждин так же мало хотел разрыва со старым, как мало отдавал себе отчет в последствиях своего выступления Чаадаев, как мало предвидел, куда он повернет, Белинский. Таков был каприз истории, а может быть, и та ананке, которой не в силах не повиноваться сами боги, что неудачный семинарский профессор с провиденциальным для последующей умственной истории России титлом *экс-студента* выступил в благонамеренно-профес-

---

[649] *Там же*. С. 517.
[650] *Там же*. С. 518.
[651] См.: ЖМНП. 1875. Ч. CLXXVIII. № 3–4. С. 81–102. О Розберге см.: С. 88–89.
[652] *Там же*. С. 89.

сорском органе в качестве первого русского *свободного* критика. Он так же мало думал об оппозиции государственному руководительству правительства, как и аристократический Пушкин. Даже меньше. Пушкин имел свои счеты кой с кем, в том числе с самим Уваровым; Надеждин нападал на Пушкина, но не «выше». Его «Телескоп» был вполне благонамерен. Когда Надеждин и его «Телескоп» говорили о народности и вооружались против «европеизма», Надеждин был уверен, что это – то самое, чего требует правительственная интеллигенция. И если Уваров терзался каким-то предчувствием, то только потому, что слышал в «Телескопе» еще один голос о народности: голос самой народности, так же натурально выходивший из уст Надеждина, как он сам натурально не принадлежал к правительственной интеллигенции. Белинский также говорил о народности и даже прямо отожествлял ее с «избранными», с elite, отнюдь не с плебсом, но ясно было, что недоучившийся студент говорит если не как власть имеющий, то как человек, готовый принять на себя эту власть. Надеждин оказался осью, но то, что завертелось вокруг него, было приведено в движение не им, а какою-то другою силою.

Конец части первой

Комментарии

Авторская пунктуация в текстах по возможности сохранена; орфография и оформление библиографических ссылок приближены к современным; курсивом в тексте выделены слова и фразы, подчеркнутые Г.Г. Шпетом один раз, дважды подчеркнутые слова выделены курсивом и подчеркиванием, трижды – полужирным шрифтом. Сохранено авторское употребление интонационных тире и трех тире, в значении абзаца. Все скобки, кроме угловых, принадлежат Шпету. Многочисленные сокращения в тексте и в библиографических ссылках раскрыты без специальных указаний.

Все цитаты, приведенные в тексте Шпета, сверены по источникам и атрибутированы. Несмысловые (технические) ошибки цитирования, неточности в указании страниц источников и прочие технические неточности исправлены без специальных указаний. Смысловые ошибки представлены с поправками в комментарии.

Обращение Шпета к истории русской философии органично вплавлено в его философскую жизнь. Именно поэтому я хотела показать, что и эмоциональная насыщенность «Очерка», и его интеллектуальная платформа – это результат теоретических работ Шпета, посвященных слову как архетипу культуры, герменевтике и исторической обусловленности знания. Текст «Очерка» имеет структуру исторического комментария. Шпет приводит пространные ссылки из работ прежних авторов, фиксирует годы жизни, рассказывает о судьбе не только философии в России, но и философов, мыслями которых очерчивалась ее экзистенциальная конфигурация. Поэтому моя задача состояла в создании «комментария комментария», т.е. в выявлении взаимосвязей идейного фундамента «Очерка» с содержанием других работ и эпистолярного наследия Шпета, и во включении «Очерка» в общую систему уже вышедших в данном издании четырех томов. Поэтому комментарий содержит много перекрестных отсылок к предыдущим томам.

За последние десять лет в России появилось несколько справочных трудов по русской философии, претендующих на фундаментальность. Тем не менее, в них содержатся далеко не все имена, упо-

минаемые Шпетом и заслуживающие внимания широкого круга современных гуманитариев. Поэтому в комментарии ставилась задача представить биографические сведения обо всех упомянутых Шпетом деятелях русской культуры. Насколько это удалось – судить читателям. Комментарий – это текст особого рода. Он никогда не может быть закончен, он требует постоянного расширения и углубления. Я пыталась, как можно более отчетливо, реконструировать *контекст*, в котором формировались «мысль и слово» Густава Шпета. Поэтому комментарий содержит не только ссылки на старинные издания, но, что для реконструкции интеллектуального контекста принципиально, обширные цитаты. Работа может быть продолжена.

Выражаю сердечную благодарность за неоценимую помощь в работе над комментарием и переводом с немецкого – Виталию Львовичу Махлину, Николаю Сергеевичу Плотникову; за научные консультации и перевод с французского – Наталии Сергеевне Автономовой. А также благодарю Ирину Валентиновну Борисову, Наталию Александровну Чистякову, Ирину Захаровну Сурат и Евгения Николаевича Копаева.

Татьяна Щедрина

Впервые опубликовано: *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии. Пг.: Колос, 1922.

Републиковано: *Шпет Г.Г.* Сочинения. М.: Правда, 1989. С. 9–342; А.И. Введенский. А.Ф. Лосев. Э.Л. Радлов. Г.Г. Шпет. Очерки истории русской философии. Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 1991; *Шпет Г.Г.* Философско-психологические труды / Отв. ред. Т.И. Артемьева, М.С. Гусельцева, В.А. Кольцова, Т.Д. Марцинковская. М.: Наука, 2005. С. 72–307.

В работе над комментарием использованы комментарии и переводы иноязычных терминов, сделанные в издании: *Шпет Г.Г.* Сочинения. М.: Правда, 1989. С. 9–342.

С. 39. *...Prisca juvent alios, ego me nunc denique natum Gratulor...* – Шпет имеет в виду кн.: *Овидий*. Метаморфозы. Кн. III. Наука любви. 120 / Пер. М.Л. Гаспарова.

Там, где прежде поля пахотных ждали волов.
Пусть другие поют старину, я счастлив родиться
Ныне, и мне по душе время, в котором живу!
Не потому, что земля щедрей на ленивое злато,
Не потому, что моря пурпуром пышным дарят.

С. 39. *...Самый тон изложения я во многих местах хотел бы слышать иным – менее обличающим смену моих эмоциональных состоя-*

ний. – Изменения «эмоциональных состояний» Шпета при работе над «Очерком» прослеживаются в письмах к Н.И. Игнатовой. См.: Густав Шпет: жизнь в письмах. М., 2005. С. 346–371.

С. 39. *...Приняв во внимание трудность и сложность затеянной мною работы, меня, вероятно, оправдают многие читатели, в особенности если я еще сошлюсь на тяжкие условия, в которых приходилось работать*. – Подробно о трудностях, которые испытывал Шпет, работая над «Очерком», см.: Письмо Г.Г. Шпета к Ф.И. Витязеву-Седенко от 3 декабря 1920 года // Густав Шпет: жизнь в письмах. М., 2005. С. 471–473.

С. 41. *...Основная моя идея развития и смены интеллигенции, не будучи конечной инстанцией, может вызвать у читателя потребность в новых и более детальных разъяснениях*. – Идея развития и смены интеллигенции возникла у Шпета еще в 1912 году. См.: Письмо Г.Г. Шпета к Н.К. Гучковой от 22 (9) августа 1912 года // Густав Шпет: жизнь в письмах. М., 2005. С. 158–161.

С. 42. *...Нет в реальности прежней интеллигенции нашей, но становится теперь новая, нет старой России, но возникает новая*! – См. Письмо Г.Г. Шпета к Н.К. Шпет от 29–30 августа 1917 года // Густав Шпет: жизнь в письмах. М., 2005. С. 280–281.

С. 43. *...Так, в порядке духовной идеологии не может не вызвать переоценок, поскольку процесс рассматривается именно в свете конца, недавний факт образования «живой церкви»*. – «Живая церковь» – одна из основных групп обновленческого течения, сложившегося в русской православной церкви после Октябрьской революции 1917 и Гражданской войны 1918–1920. Создана в 1922 году, распалась после Великой Отечественной войны. Члены «Живой церкви» ставили целью «обновление» церкви, т.е. демократизацию управления и модернизацию богослужения, а также выступали за лояльное отношение к Советской власти. Живоцерковники выступали против руководства Московской патриархии во главе с Патриахом Тихоном, заявляя о полной поддержке нового режима и проводимых им преобразований. С 1922 по 1927 год движение было единственной официально признаваемой государственными властями РСФСР православной церковной организацией.

С. 44. *...Досадно было, что приходилось терять время на розыски и исследования, которые давным-давно должны были бы быть произведены*. – Более подробно Шпет пишет об этом в письме своему издателю. См.: Письмо Г.Г. Шпета к Ф.И. Витязеву-Седенко от 3 декабря 1920 года // Густав Шпет: жизнь в письмах. М., 2005. С. 472.

С. 44. *...Впрочем, эти отступления выделены отступлением и сжатием набора*. – В настоящем издании отступления Шпета выделены другим кеглем и отступом.

С. 45. *...Из друзей, сочувствовавших моей работе и помогавших мне, не могу не назвать Е.Н. Коншину.* – Елизавета Николаевна Коншина (1882–1983) – литератор, сотрудница отдела рукописей Российской Государственной библиотеки; ученица и друг Г.Г. Шпета. Подробнее об их дружбе см.: Густав Шпет: жизнь в письмах. М., 2005. С. 373–375; 376–377; 390–391; 401–402; 421; 442.

С. 45. *...Н.П. Сидорову, предоставившему в мое пользование свою ценную библиотеку и передавшему некоторые из своих книг в мое полное владение, выражаю также особую благодарность.* – Возможно, имеется в виду Николай Павлович Сидоров – русский литературовед, вместе с В.В. Виноградовым член социально-исторического отделения Общества исследователей Рязанского края (ОИРК). Сочинения: Масонство в его прошлом и настоящем / Под ред. С.П. Мельгунова, Н.П. Сидорова. В 2 т. М., 1914; *Бродский Н.Л., Гусев Н.А., Сидоров Н.П.* Русская устная словесность. Л., 1924; От символизма до Октября / Сост. Н.Л. Бродский и Н.П. Сидоров. М., 1924; *Сидоров Н.П.* К вопросу об авторах «Слова о полку Игореве» // Слово. Сб. 1950. С. 164–174.

С. 45. *...Исключительною благодарностью считаю себя обязанным книгоиздательству «Колос».* – Подробнее о том, как шла работа над книгой, см.: Переписка Г.Г. Шпета с Ф.И. Витязевым-Седенко // Густав Шпет: жизнь в письмах. М., 2005. С. 460–501.

С. 45. *...Невзирая на возраставшие таким образом технические трудности и материальные затраты, издательство, в лице преимущественно Ф.И. Витязева, неизменно выражало сочувствие и ободрение моей работе.* – Ферапонт Иванович ***Седенко*** (псевд. Петр Витязев, 1889–1938) родился в г. Аккермане (ныне Белгород-Днестровский). Поступив в Новороссийский (Одесский) университет, он участвовал в политической борьбе в составе эсеровских организаций, действовавших в Аккермане и Одессе в 1905–1907 гг. В январе 1907 года арестован и сослан в Вологодскую губернию. В 1910 г., вернувшись из Сибири, Витязев-Седенко поступил на юридический факультет Санкт-Петербургского университета, где подружился со своим однокурсником Питиримом Сорокиным. После студенческих волнений зимой 1910–1911 года Витязев-Седенко был выслан на юг, а после нового ареста – в Вологодскую губернию. Проведя полгода в уездном Грязовце, он весной 1913 года добился перевода по состоянию здоровья в Вологду. Здесь «сын вольного штурмана» (так обозначалась в документах сословная принадлежность Ферапонта Седенко) мог, как он сам писал библиографу Н.А. Рубакину[1], «использовать это время исключитель-

[1] Н.А. Рубакин (1862–1946) – русский книговед, библиограф, писатель.

но для литературной работы»[2]. В Вологде Витязев вплотную приступил к изучению творческого наследия П.Л. Лаврова[3], которое продолжал всю жизнь.

В конце 1915 года Ф.И. Витязев отправился в действующую армию, прекратив на некоторое время литературную и научную деятельность.

В 1917–1918 гг. он руководил в Петрограде кооперативным книжным издательством «Революционная мысль», а в 1918–1926 – издательством «Колос», выпускавшими литературу по истории общественной мысли, мемуары, беллетристику. Написал и издал ряд работ по библиографии и книжному делу, собрал огромный архив по творческому наследию П.Л. Лаврова.

В апреле 1930 г. Витязев был арестован и отправлен в лагерь на строительство Беломорканала, а затем, благодаря хлопотам В.Н. Фигнер и М.И. Ульяновой, знавшей его еще по дореволюционной вологодской ссылке, переведен в ссылку советскую, в Нижний Новгород и Ульяновск. Получив летом 1933 г. разрешение жить в Москве, Витязев занимался библиографией, сотрудничал с Государственным литературным музеем, участвовал в подготовке сборников серии «Литературное наследство», печатался в периодике. 2 апреля 1938 г. Ферапонт Иванович Витязев-Седенко был арестован и как «активный участник антисоветской эсеровской террористической организации» приговорен к расстрелу Военной коллегией Верховного суда СССР (протокол от 14 июня 1938 года).

С. 46. *...Индекс к этой книге составлен моей дочерью, Л.Г. Шпет.* – Шпет Ленора Густавовна (1905–1976) – старшая дочь философа Г.Г. Шпета; театровед, педагог. Одна из основоположников театра для детей. В 1921–1924 годах училась в 1-м МГУ на факультете общественных наук. В 1929–1931 – старший методист, а в 1931–1938 – зав. театральным сектором Центрального дома художественного воспитания детей, где в 1931 году Шпет была одним из инициаторов и организаторов театра кукол (затем – Центральный театр кукол под руководством нар. арт. СССР С.В. Образцова). В 1938–1964 годах – зав. литературной частью, а с 1965 – зав. научно-методической частью этого театра. С 1931 года она ведет театрально-педагогическую работу. С 1933 года выступает в печати по вопросам детского театра и театра кукол, занимается переводами театральной литературы с

---

[2] *Везирова Л.А.* Ферапонт Иванович Витязев (1886–1938) // Исследования и материалы. Сборник 53. М.: Книга, 1986. С. 81.

[3] П.Л. Лавров (1823–1900) – русский философ, социолог и публицист, идеолог революционного народничества. В 1867–1870 находился в ссылке, написал и опубликовал «Исторические письма», пользовавшиеся популярностью среди революционной молодежи, немалое количество журнальных и газетных статей.

английского и французского языков. Л.Г. Шпет – член Президиума УНИМА[4] (с 1959).

Часть I. Невегласие

С. 47. *...Говоря о периодах русской истории, проф. Е. Голубинский замечает: «Периоды Киевский и Московский <...> до самого Петра Великого».* – См.: *Голубинский Е.Е.* История русской церкви. Т. I. В 2 кн. Кн. 1. Период первый, киевский или домонгольский. М., 1880. С. XXI.

С. 47. *...Другой русский историк, В. Иконников, в следующих словах резюмирует положение вещей: «В строгом смысле слова, <...> общий уровень знания».* – См.: *Иконников В.С.* Опыт исследования о культурном значении Византии в русской истории. Киев, 1869. С. 3.

С. 48. *...В той же преданности, <...> духовенство en masse.* – «Узнали мы, – пишет собор, – что (русские люди) держат еще обычай треклятых еллинов (язычников): в божественные праздники творят никакие бесовские позорища, с свистанием и с кличем и с воплем связывают неких скаредных пьяниц и бьются дрекольем (кольями) до самой смерти и берут себе одежду убиваемых». См.: «Правило» митрополита Кирилла, составляющее деяния владимирского собора 1274 года, в кн.: *Голубинский Е.Е.* История русской церкви. Т. II. В 2 кн. Кн. 1. М., 1900. С. 75.

С. 48. *...Заявленное в Правиле (Владимирский собор 1274 г.) митрополита Кирилла желание упорядочить церковь не показывает стремления достигнуть его путем просвещения.* – Шпет имеет в виду, что в «Правиле» митрополита Кирилла были прописаны только некоторые недостатки русской церкви того времени, но не сказано о том, каким образом донести эти правила до широких слоев населения. Подробнее см.: *Голубинский Е.Е.* История русской церкви. Т. II. В 2 кн. Кн. 1. М., 1900. С. 66–78.

С. 48. *...В борьбе с еретиками – коих «вся сожещи достоит».* – Шпет имеет в виду положения Собора 1490 г., который отлучил нестяжателей и жидовствующих от церкви и предал проклятию. Подробнее об этом см.: *Архангельский А.С.* Образование и литература в Московском государстве кон. XV – XVII вв. Из лекций по истории русской литературы. В 3 вып. Вып. II. Казань, 1901. С. 179–180.

С. 48. *...Например, Геннадий Новгородский.* – ***Геннадий Новгородский***, св. (в миру Гонзов) (ум. 1505) – церковный и политический деятель, борец с новгородско-московской ересью (т.н. ересью жидов-

---

[4] УНИМА (UNIMA) – Международный союз деятелей театра кукол (Union Internationale de la Marionnette).

ствующих); известен также как составитель первой на Руси сводной славянской Библии (Геннадиевская Библия). Особое значение для развития русской культуры имеет его просветительская деятельность. Стремясь дать отпор как ересям, так и элементарной необразованности, он в 1490-е годы собрал с помощниками первый на Руси полный свод всех книг Ветхого и Нового Завета в славянском переводе (причем те книги, которых нельзя было достать в греческих списках, были по его указанию переведены с латинской Вульгаты). Геннадиевская Библия оставалась на протяжении XVI в. единственным образцом для переписчиков, а в 1580–1581 легла в основу первопечатной Острожской Библии. – Митрополит Макарий писал: «Школы по местам еще продолжали существовать, но что это были за школы? В Новгородской епархии, по словам архиепископа Геннадия, обучением грамоте занимались мужики-невежи, называвшиеся *мастерами*, которые только портили речь детей. Эти мастера брались научить ребенка сначала вечерне за условную плату, потом заутрене за новую плату, наконец часам еще за особую плату и вели дело так, что дитя по отходе от мастера едва могло бродить по книге, а церковных служб вовсе не знало. Оттого прихожане разных церквей часто приводили к архиепископу для поставления на священнические степени простых мужиков, малограмотных или даже совершенно безграмотных, и оправдывались тем, будто во всем крае негде было добыть ставленников, гораздых грамоте. Это заставило Геннадия бить челом великому государю, чтобы он велел завести училища, и митрополиту Симону (около 1496–1504 гг.), чтобы он печаловался о том пред государем. Немногого желал Геннадий для новых училищ: он давал совет обучать в них сначала азбуке сполна и потом следованной Псалтири «накрепко», выражая мысль, что когда дети изучат это, то уже в состоянии будут и канонархать, и читать всякие книги». Цит. по: *Макарий Булгаков, митр.* История русской церкви. СПб., 1874. Т. VII. Кн. II. С. 113–114.

С. 48. *...Да поучений «попам-невегласам», культурному развитию которых Стоглав подводит знаменательный итог: ставленники, хотящие в дьяконы и в попы ставитися, грамоте мало умеют, «а попы <...> в монастырех тако же творят...».* – «Стоглав» – сборник, содержащий описание деяний и постановления Стоглавого церковно-земского собора 1551 года под руководством митрополита Макария, с участием Ивана IV и представителей Боярской думы. Проведение собора для Русской православной церкви было необходимым. Поскольку сложились большие разногласия в церковных книгах, составе святых и порядке богослужения. Собором был принят документ из 100 глав. Он одобрил *Судебник* Ивана IV и все его *реформы*, унифицировал церковные решения и нормы внутренней жизни духовен-

ства, заявив о высоком моральном значении церкви, пастырском служении священников, выступил против распутства, пьянства и бродяжничества монахов. Собор закрепил общерусский пантеон святых, установил общие правила – каноны для церковных живописцев и книжных летописцев. На церковь возлагалось устройство школ для мирян. Разрешил спор *нестяжателей* и *иосифлян* («осифлян»). – Шпет цитирует Стоглав: «И пастырие и овцы вкупе заблудиша и погибоша. А попы и церковные причетники в церкви всегда пьяни и без страха стоят и бранятся и всякие речи неподобные всегда изо уст их исходят. И миряне зря, на их безчиние, гибнут такоже творят. Попы же в церквах бьются и дерутся промеж себя, а в монастырех такое же безчиние творится». См.: Российское законодательство X–XX веков. В 9 т. Т. 2: Законодательство периода образования и укрепления Русского централизованного государства / Под общ. ред. О.И. Чистякова. М., 1985. С. 273.

С. 48. *...Одно с другим, императив с фактом, – «поучение иноком» (XIV века) гласит: «книгам не учи».* – Шпет имеет в виду следующее поучение: «С мирскими не говори, паче же с уными и с детми, с детищем не дружися, не седи с нимь, ни стой, пачеже един, уность блюди от запятья дьяволя, «ни книгам их не учи»». См.: «Завет мнишьского житья уным чернцем в кельи» (XIV в.) / Подгот. и послесл. К.И. Невоструева // Материалы для истории Русской Церкви. В 2 т. Т. I. Харьков, 1862. С. 159–160.

С. 48. *...И факт: среди игуменов, чернецов и мирских попов «пьянственное питие безмерное».* – См.: Стоглав. «О пиянственном питии. Вопрос 17. Во всех монастытех игуменом и чернцом и попом о пияном питии и о мирских попех и упивании безмерном. Како мирян спасти и наказати от всяких зол, а сами во всяком безчинии Что заповедь чернцу во обещании, а попу в наставлении и в хиротонии? Бога ради о сем доволно разсудите, чтобы в пьянстве пастыри не погибли, а мы на них зря такоже». Цит. по: Российское законодательство X–XX веков. В 9 т. Т. 2: Законодательство периода образования и укрепления Русского централизованного государства / Под общ. ред. О.И. Чистякова. М., 1985. С. 272.

С. 49. *...Начетничество осифлян, с одной стороны, псевдорационализм и умное делание «нестяжателей», прямо доставленное к нам с Афона, с другой стороны, были двумя выражениями одной – всецело восточной – психологии.* – Об отношении Шпета к восточной мудрости, к психологии Востока см.: *Шпет Г.Г.* Мудрость или разум // *Шпет Г.Г.* Philosophia Natalis. Избранные психолого-педагогические труды. М., 2006. С. 314.

С. 49. *...«В лице Максима Грека в первый раз проникло к нам европейское просвещение, тогда уже зачинавшееся, и бросило, хотя еще*

слабые, лучи свои на густой мрак невежества и суеверий, облегавший Россию» (митрополит Макарий). – ***Максим Грек*** (Михаил Триволис, около 1475–1556) – публицист, писатель, переводчик. Долгое время учился в Италии, где слушал проповеди Савонаролы. По приглашению великого князя Василия III Ивановича в 1518 прибыл в Русское государство для перевода церковных книг. В Москве принял деятельное участие в спорах между нестяжателями и иосифлянами. Широко образованный для своего времени, он собрал вокруг себя кружок, в котором обсуждались не только церковно-теоретические вопросы, но и проблемы, связанные с внутренней и внешней политикой великого князя. Сближение с оппозиционными церковными кругами привело к осуждению Максима Грека на соборе 1525 и ссылке в Иосифо-Волоколамский монастырь. После вторичного осуждения на соборе 1531 г. он был сослан в Тверской Отрочь монастырь. В 1551 был переведен в Троице-Сергиев монастырь. Максим Грек оставил обширное литературное наследство (свыше 150 названий): проповеди, публицистические статьи, философские и богословские рассуждения, переводы и т.д. Перенося на русскую почву достижения византийской образованности, главным образом в области филологического толкования и критики текста, он прославлял грамматическое искусство и написал ряд работ, содержащих сведения по фонетике и просодии: «О греческих гласных и согласных, о слогах, о надстрочных знаках греческих и славянских», «О просодии», «О пришельцах-философах». «Толкования именам по алфавиту» послужили главным источником для позднейших русских азбуковников. – Макарий писал: «Можно сказать, что в лице Максима Грека в первый раз проникло было к нам европейское просвещение, тогда уже зачинавшееся, и бросило, хотя еще слабые, лучи свои на густой мрак невежества и суеверий, облегавший Россию. Очень естественно, если Максима у нас скоро поняли как человека умного и ученого; если к нему собирались люди книжные, чтобы побеседовать с ним «о книжном», к нему обращались за советами и разрешением недоумений, если сами иерархи, сам царь требовали иногда мнения Максима по тем или другим церковным вопросам. Неудивительно, если некоторые даже преувеличивали значение Максима и считали его человеком выше своего века по уму и образованию, а другие, водясь иногда духом партии, только одного Максима и признавали человеком умным и просвещенным и без меры превозносили его переводы и исправления книг и его сочинения. Не говорим уже, как высоко ценил и сам Максим свои сочинения. Но то, что было естественно в свое время, неестественно теперь. Ныне мы можем относиться к Максиму Греку с полным беспристрастием и справедливостию и судить о нем как о человеке и как о писателе без всяких увлечений, не

умаляя, но и не преувеличивая его заслуг и достоинств». Цит. по: *Макарий Булгаков. митр.* История русской церкви. СПб., 1874. Т. VII. Кн. II. С. 266–267.

С. 49. *...Сообразно этому некоторые считают, что Максим Грек послужил первым звеном, соединяющим русскую «книжность» с западною научною школою (Пыпин).* – Пыпин писал, что Максим Грек «является как бы первым посредствующим звеном между старой русской письменностью и западной научной школой. Правда, и раньше бывали в старой России «пришельцы-философы», греки и южные славяне, но это были люди того же уровня понятий, только более книжные, чем принимавшая их русская среда; Максим Грек явился впервые с приемами более высокого критического знания, в котором отражалась школа западного, специально итальянского Возрождения». Цит. по: *Пыпин А.Н.* История русской литературы. Т. II. СПб., 1898. С. 146.

С. 49. *...Также по тому, что в вопросах космологии для него авторитетом остается Козьма Индикоплов, то он не весьма возвышался над господствовавшими в Москве представлениями и над воззрениями судей, обвинявших его в «волшебных хитростях еллинских».* – Козьма Индикоплов (VI в.) – купец, византийский монах, автор книги «Христианская топография» (ок. 547)[5], посвященной устройству мироздания. Козьма отвергал представление о шарообразности Земли. Обитаемый мир он представлял в виде прямоугольника, окруженного океаном и стенами с небесной твердью в форме двойной арки, где укреплены небесные светила, которыми управляют особые ангелы, следящие за сменой дня и ночи. Солнце движется вокруг конусообразного возвышения в северной части земной плоскости. Видимое небо, или твердь небесная, скрывает за собой невидимые небеса, где пребывает на седьмом небе Бог. «Христианская топография» была известна на Руси в XI–XII вв. (старший из дошедших до нас списков датируется XV веком).

С. 49. *...Лишь нравственный уровень грека <...> «почти совершенная безнравственность».* – «Это было благочестие по преимуществу внешнее, обрядовое, фарисейское, против которого с такою силою вооружался Максим Грек. Оно было распространено и глубоко чтилось во всех слоях нашего общества, между тем как там же господствовали самые тяжкие пороки и почти совершенная безнравственность». См.: *Макарий Булгаков. митр.* История русской церкви. Т. VIII. Кн. III. СПб., 1877. С. 333.

---

[5] См.: Книга глаголемая Козьмы Индикоплова. СПб., 1886; *Редин Е.К.* Христианская топография Козьмы Индикоплова. М., 1916.

С. 49. *...Князь Курбский, первый наш «западник», хотел видеть в Максиме Греке своего учителя.* – ***Курбский*** Андрей Михайлович (ок. 1528–1583) – князь, воевода и писатель. Предводительствовал русскими войсками под Казанью и в Ливонии, но, как друг Сильвестра и Адашева, опасался царского гнева после их падения. В 1563 – бежал в Литву, где получил богатые поместья. Весьма начитанный, сблизился с Константином Острожским, переводил отцов церкви и писал против унии и католиков. Знамениты его «История о великом князе Московском», в которой резко критикуются личность и политика Ивана Грозного, и четыре письма к Грозному, в которых Курбский защищает права княжеской аристократии на участие в правлении, негодует на возвышение худородных людей и на деспотизм Иоанна. Курбский перевел важнейший труд Иоанна Дамаскина «Источник знания». В его комментариях к этому сочинению обнаруживаются обширные историко-философские познания и самостоятельные философские рассуждения (например, в характеристике Парменида).

С. 49. *...Ученик вышел находчивее учителя, найдя для себя более удобное местопребывание – на западе «от земли божия», – откуда ему можно было безопасно поучать соотечественников.* – На другой день после грабежа в ливонском Гельмете, куда Курбский сбежал от гнева И. Грозного, он обратился к царю с упреком: «Всего лишен бых и от земли божия тобою туне отогнан бых». См.: Первое послание Курбского Ивану Грозному // Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. М., 1993. С. 8.

С. 49–50. *...Люблинская уния <...> на почве нового царства.* – В 1558 г. Иван Грозный начал войну с Ливонией. Великий магистр Ордена Г. Кеттлер обратился к Великому князю Литовскому и королю Польскому Сигизмунду II Августу (1548–1572) с просьбой о помощи. В январе 1569 г. в Люблине открылся общий сейм. Продолжался он шесть месяцев. 1 июля 1569 г. акт унии был подписан в той форме, которую предлагала Польша. В соответствии с этим актом Польское Королевство и Великое княжество Литовское объединялись в одно государство – Речь Посполитую. Единого государя предполагалось избирать на общем сейме, провозглашая его Королем Польским, Великим князем Литовским, Русским, Прусским, Мазовецким, Жемойтским, Киевским, Волынским, Подляшским и Инфлянтским. Люблинская уния сильно ограничивала суверенитет княжества, но его государственности окончательно не ликвидировала.

С. 50. *...Ни интриги итальянско-византийских сватов, ни безответственные слова псковского инока не составляли еще новой идеологии, но творили уже легенду, которая превращалась в идеологию непосредственно на глазах Курбского.* – Шпет имеет в виду формирование

идеологии «Москва – Третий Рим». Она окончательно сложилась в XVI веке. В 1439 году в Италии на Флорентийском соборе была подписана церковная уния, которая переводила Православную Церковь под власть Папы Римского. Византия пошла на это соглашение, надеясь на военную помощь Европы в борьбе с турками-османами. Но в 1453 году Константинополь – Второй Рим – все же пал под ударами завоевателей. Русь не признала Флорентийскую унию и крушение Византийской империи сочла небесной карой за предательство Православия. Третьим Римом, призванным сохранить Соборную и Апостольскую Церковь и явить всему миру свет православия, стала Москва. Идея «Москвы – Третьего Рима» была подкреплена браком великого князя Ивана III (1462–1505) с Зоей (Софьей) Палеолог[6]. Иван III первым на Руси принял титул самодержца (подобие греческого императорского титула «автократор») и сделал русским гербом византийского двуглавого орла. При его сыне Василии III идея «Третьего Рима» обрела законченную форму в пророчестве старца псковского Спасо-Елеазарова монастыря Филофея: «...два Рима пали, а третий стоит, а четвертому не бывать». Иван IV Васильевич, вошедший в историю как Иван Грозный, в 1547 г. по образу византийских императоров венчался на царство. Примечательно, что эта церемония была совершена по совету митрополита Макария, возложившего царский венец на голову юного Ивана IV. Для полноты византийского теократического идеала – церковно-государственного тела с «двумя главами» (царем и патриархом) – недоставало только титула

---

[6] Софья Палеолог (Зоя Палеолог) (? – 1503) – племянница последнего византийского императора Константина XI, жена (с 1472) великого князя московского Ивана III. Ему пришлось по душе предложение породниться с Палеологами, и он отправил в Рим своего посла – итальянца Ивана Фрязина, который повел дело очень удачно: он произвел на всех хорошее впечатление и усердно, вдали от Москвы и русских, исполнял в Риме все обряды католической церкви, скрыв, что сам давно принял православие. Уже в июне 1472 г. С. Палеолог выехала из Рима в Россию, а 1 октября гонец прискакал в Псков с приказом – готовиться к встрече будущей государыни. Встреча псковитянами и новгородцами была устроена торжественная, но С. Палеолог, не задерживаясь, спешила в Москву. Ее сопровождал папский легат Антоний и, к удивлению русских, везде, где ни останавливалась Софья, кардинал этот облачался в странное красное платье и перчатки, которых не снимал даже для благословения – перед ним же постоянно несли «крыж» – латинский крест. Митрополит Филипп воспротивился этому, говоря, что «неприлично нам и слышать об этом не только что видеть», и легат Антоний должен был въехать в Москву без «крыжа» впереди. 12 ноября 1472 г. С. Палеолог прибыла в Москву, и в тот же день состоялось венчание ее с Иоанном III. Кардинал приступил к исполнению возложенной на него миссии, но вести с ним споры митрополит возложил на книжника Никиту, до того устрашившего Антония, что тот быстро прекратил диспут, сказав «нету книг со мной!» Брак этот имел важное влияние на форму Московского государства и на всю внешнюю обстановку власти. Он ускорил процесс «собирания Руси», внеся в Москву традиции империи.

патриарха для предстоятеля Русской церкви. В январе 1589 г. при царе Федоре Иоанновиче прибывший в Москву патриарх Константинопольский Иеремия поставил митрополита Иова первым патриархом Московским и всея Руси.

С. 51. ...*«Таково невежество русского народа, – пишет иностранный свидетель и участник Смуты, – что не найдется и трети, которая знала бы Отче наш и Верую во единого. Можно сказать, что невежество народа есть мать его благочестия; он ненавидит науки и особенно язык латинский; не знает ни школ, ни университетов. Одни священники наставляют юношество чтению и письму, чем немногие, впрочем, занимаются» (Маржерет).* – ***Маржерет*** Жак (1550-е годы – после 1618) – французский офицер, в 1600–1606 и 1608–1611 на русской службе. Служил в войске Бориса Годунова, Лжедмитрия I, Лжедмитрия II, польского короля Сигизмунда III. Шпет имеет в виду произведение: *Маржерет Ж.* Состояние Российской империи и Великого княжества Московии с описанием того, что произошло там наиболее памятного и трагического при правлении четырех императоров, именно с 1590 года по сентябрь 1606. См. также: *Милюков П.Н.* Очерки по истории русской культуры. Ч. II. Церковь и школа (вера, творчество, образование). 2 изд. СПб., 1899. С. 235. См. также: Россия начала XVII в. Записки капитана Маржерета. М,. 1982. С. 514–515.

С. 51. ...*«И это было весьма кстати, – констатирует историк русского просвещения (Пекарский) <...> Но последнее было только на бумаге...».* – *Пекарский П.П.* Наука и литература в России при Петре Великом. Т. I. Введение в Историю просвещения в России VIII столетия. СПб., 1862. С. 2.

С. 51. ...*Существуют попытки смягчить впечатление, вызываемое необразованностью Московского государства. Так, акад. А.И. Соболевский в интересной актовой речи Образованность Московской Руси XV–XVII веков (Изд. 2-е. – СПб., 1894) считает, что «жалобы Геннадия, отцов Стоглавого собора и Посошкова должно принимать с большими ограничениями».* – См.: *Соболевский А.И.* Образованность Московской Руси XV–XVII веков. Речь, читанная на годичном акте Императорского С.-Петербургского Университета 8 февраля 1892 г. Изд. 2-е. СПб., 1894. С. 4. Соболевский приводит источники, на основании изучения которых был произведен подсчет: «Мы будем пользоваться, – пишет он, – главным образом 1) рукоприкладствами на разного рода документах и 2) житиями святых XV–XVII веков». *Там же.* С. 3.

С. 51. ...*Но собственная «статистика» автора – если даже согласиться, что она методологически безупречна, – доказывает, что можно, пожалуй, говорить о некоторой относительной, «с ограничениями», грамотности, но тем меньше остается оснований говорить*

об образованности Москвы. – Соболевский делает вывод: «Данные, приведенные нами, позволяют признать, что для Московской Руси XV–XVII веков образованность для всех сословий во всех отношениях была одна и та же. И княжеский сын, и поповский, и крестьянский учились в одни и те же годы одному и тому же по одним и тем же книгам часто у одних и тех же учителей, и достигали в школьном образовании приблизительно одного и того же – умения читать и писать». См: *Соболевский А.И.* Образованность Московской Руси XV–XVII веков. Цит. изд. С. 25.

С. 52. *...Старообрядческие историки нашли за «буквою» живую идею об участии самого народа в церковной жизни*. – В историографии старообрядчества сложилось две школы: миссионерская (отрицающая самостоятельность духовной культуры старообрядцев) и народническая (рассматривающая старообрядчество как особый культурный феномен). В 1857 году Н.Н. Гиляров-Платонов – представитель народнического направления в исследовании старообрядчества – написал статью, содержащую обстоятельную критику на известную «Историю русской церкви» митр. Макария, где сожалел о том, что автор ни одним словом не обмолвился о жизни русского народа как общества верующих, как церкви. Статья не была опубликована по цензурным соображениям. Спустя два года она появилась, но вызвала негодование синода. В мысли об участии народа в церковной жизни усмотрели не только погрешность, но и еретическое направление. Гиляров за живое отношение к истории старообрядчества и за мысль о живом участии народа в церковной жизни был «по собственному прошению» удален митрополитом Филаретом с академической кафедры. Подробнее об этом см.: *Карлович В.М.* Исторические исследования, служащие к оправданию старообрядцев. Т. I–III. М.-Черновцы, 1881–1886; *Каптерев Н.Ф.* Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов. М., 1887; *Карташов А.В.* Реформа, реформация и исполнение Церкви. Пг., 1916, и др.

С. 52. *...Одних, как Котошихина, эти грезы выгоняли из Москвы на Запад, другие, подобно Ртищеву, пытались как-то воплотить эти грезы на месте, но, признанные «злотворцами», они жестоко платились за «рушение» веры православной*. – ***Котошихин*** Григорий Карпович (около 1630–1667) – подьячий Посольского приказа, писатель. В 1658–1661 годах состоял в русском посольстве, которое вело переговоры со Швецией о заключении Валиесарского и Кардисского договоров. Весной 1664 года послан в войска князя Я.К. Черкасского для ведения канцелярских дел, но в августе перебежал к литовцам, затем уехал в Силезию, а оттуда через Нарву в Стокгольм и в марте 1666 года принят на шведскую службу. Был казнен за убийство хозяина дома, в котором жил. Котошихин – автор сочинения (издано

под названием «О России в царствование Алексея Михайловича» 1840), которое является ценным источником по истории государственного строя России середины XVII в. Сведения Котошихина весьма подробны и точны, большинство их подтверждается другими источниками XVII в. – ***Ртищев*** Фёдор Михайлович (1626–1673) – государственный деятель. Окольничий с 1656 года. Близкий советник царя Алексея Михайловича. Возглавлял ряд приказов: Большого дворца, Приказ тайных дел и пр. Пригласив из Киева ученых монахов (Епифания Славинецкого и др.), организовал в Москве школу при Андреевском монастыре (так называемое Ртищевское братство), ставшую предшественницей Славяно-греко-латинской академии. Для ознакомления москвичей с полифонической музыкой выписал хор из Киева. Ртищев содействовал расширению системы медицинских и благотворительных учреждений в России (больницы, госпитали, богадельни, странноприимные дома). За нравственные качества и благотворительную деятельность получил от современников прозвище «милостивого мужа». Завистников и врагов у Ртищева было немало; его обвиняли в «рушении» православной веры (Ртищев указывал на необходимость устранения многих вкравшихся неправильностей в церковной службе и уставе), но царь не обратил на это внимания и сделал Ртищева заведующим соколиной охотой. Во второй раз враги, называя его «злотворцем», хотели убить его, и он спасся только в покоях царя, который еще более приблизил его к себе, сделав его воспитателем своего сына Алексея. В числе недоброжелателей Ртищева был патриарх Никон, которому он советовал не вмешиваться в мирские дела.

С. 52. *...Окцидентированные греки, как братья Лихуды.* – Окцидент (от лат. occidere – нисходить) – та часть неба, где заходит солнце, в широком смысле – Запад. – Братья Лихуды – основатели Славяно-греко-латинской академии. Иеромонахи Иоанникий (в миру – Иоанн, 1633–1717) и Софроний (в миру – Спиридон, 1652–1730) Лихуды, греки по национальности, потомки византийского княжеского рода царской крови, были родом из Кефалонии. Получили образование в Греции, потом в Венеции и Падуанском университете. По возвращении на родину Иоанн принял сан священника, а Спиридон – монашеский постриг (позднее, овдовев, принял пострижение и старший брат). Лихуды прибыли в Россию в 1685 году и начали преподавать в существовавших уже «заиконоспасских школах», помещавшихся в Заиконоспасском монастыре, в дальнейшем – Эллино-греческой Академии[7]. За три года учителя

---

[7] Подробнее см.: Академии духовные православные // Христианство. Энциклопедический словарь в 3 т. Т. 1. М., 1993. С. 45.

успели пройти целый курс, состоявший из грамматики, пиитики, риторики, логики и физики частью на греческом, частью на латинском языках. В 1694 году по требованию иерусалимского Патриарха Досифея, недовольного тем, что братья вели преподавание в академии не только на греческом, но и на латинском языках, оба брата были устранены от преподавания в академии и определены для занятий к московской типографии. В 1701 г. они были сосланы в костромской Ипатьевский монастырь. В 1706 г. организуют в Новгороде славяно-греко-латинскую школу по образцу московской. Из Новгорода они снова были вызваны в Москву для занятий в академии и для участия в исправлении Библии, вначале Софроний в 1709 году, а потом Иоанникий в 1716 году. Около 1720 года, после смерти Иоанникия, Софроний был назначен настоятелем Солотчинского монастыря в Рязанской епархии. Труды братьев Лихудов еще недостаточно исследованы, так как многие их учебники (по грамматике, риторике, логике, физике, математике, психологии, богословию), по которым велось преподавание в Заиконоспасской академии, находятся в рукописях в разных библиотеках. Из учеников Лихудов образовалось целое поколение первых собственно русских ученых, каковы Поликарпов, Феолог, Головин, Козма, Иов, Палладий Роговский и другие, отчасти бывшие профессорами академии и ее начальниками, отчасти трудившиеся по исправлению Библии и издавшие ряд ученых сочинений. Лихудам было также суждено сыграть решающую роль в разгоревшемся в Москве споре о времени пресуществления Святых Даров на Божественной литургии, которому предшествовали академические споры Епифания Славинецкого и Симеона Полоцкого (1673).

С. 52. *...И славяне, как Крижанич.* – ***Крижанич*** Юрий (1618–1683) – богослов, философ, историк, экономист. По национальности хорват. Учился в Загребской семинарии, в Вене и Болонье. Получил в Граце степень магистра философии. В 1642 году – защитил докторскую диссертацию в Риме, стал католическим священником. Активно занимался миссионерской деятельностью, мечтая об объединении славян на основе католицизма. В 1659 прибыл в Москву, где пропагандировал идею славянского единства, выступая за присоединение Украины к России. В 1661 был обвинен в поддержке униатов и отправлен в ссылку в Тобольск, где провел 16 лет. В Тобольске Крижанич написал свои основные труды: «Политика», «О божественном провидении», «Толкование исторических пророчеств», «О святом крещении», «Грамматическое изыскание о русском языке» (идея всеславянского языка) и др. После освобождения (1676) жил в Польше, Литве, путешествовал по Европе. Погиб под Веной в сражении с турками 12 сентября 1683 года.

С. 52. *...Или киевские выученики, как Симеон Полоцкий.* – ***Симеон Полоцкий*** (в миру Самуил Емельянович Петровский-Ситнианович, 1628–1680), церковный деятель, богослов и писатель. Родом из Белоруссии, вероятно из Полоцка. Учился в Киево-Могилянской коллегии, принял монашеский постриг с именем Симеона. Преподавал в братской школе в Полоцке, где познакомился с Алексеем Михайловичем при посещении царем этого города в 1656. По прибытии в Москву (1666) жил в Заиконоспасском монастыре, обучая там государевых подьячих. Выдвинулся не столько за счет глубокого благочестия или исключительной учености, но благодаря умению выражать религиозные проблемы времени с «публицистической» остротой и риторикой. Выступив по поручению Собора 1666 года против «раскольников», попов Никиты Пустосвята и Лазаря, в следующем году издал свои обличения в виде книги «Жезл правления». Воинствующая ортодоксия сочетается здесь, что характерно для Полоцкого в целом, с элементами католицизма, прежде всего в учении о евхаристии (впоследствии ученик Симеона Сильвестр Медведев был осужден как еретик). Занимаясь с 1667 года воспитанием царских детей, написал для них несколько сочинений, в том числе «Вертоград многоцветный» (сборник нравоучительных стихов, в котором, как и в своем переложении Псалтири, Симеон выступает как родоначальник русского силлабического стихосложения) и «Книгу кратких вопросов и ответов катехизических». К 1670 составил «Венец веры кафолической». Внес большой вклад в церковную проповедь. Симеон – один из главных авторов проекта академии (для преподавания «наук гражданских и духовных»), разработанного при царе Федоре Алексеевиче.

С. 52. *...Можно сказать даже, между ними и под их влиянием в Москве образовалось нечто вроде борьбы культурных мнений, как бы в результате которой получилось своеобразное их объединение в Спасском монастыре за Иконным рядом.* – В 1665 была открыта «школа для грамматического учения» Симеона Полоцкого при Спасском монастыре за иконным рядом (Заиконоспасская), впоследствии на ее основе возникла Славяно-греко-латинская академия.

С. 52–53. *...Училище добродетельного Ртищева <...> кефалонийских братьев.* – Митрополит Макарий писал: «Ртищев успел еще в том же 1649 г. вызвать в свой монастырь на жительство из Киево-Печерской лавры, из Межигородского и других киевских монастырей “иноков, изящных во учении грамматики словенской и греческой, даже до риторики и философии, хотящим тому учению внимати”». См.: *Макарий Булгаков. митр.* История русской церкви. Том XI. Кн. II. Патриаршество в России. СПб., 1882. С. 133. – По уполномочию Восточных патриархов, приехавших в Москву по делу Никона в но-

ябре 1666, Симеон произнес перед царем орацию о необходимости «взыскати премудрости», то есть повысить уровень образования в Московском государстве. Симеон Полоцкий был автором первоначального проекта Устава («Привилеи») Славяно-греко-латинской академии, представленного на утверждение Фёдора Алексеевича в 1682 году Сильвестром Медведевым. По Уставу Академии Полоцкого, ректору и преподавателям академии предоставлялся высший контроль по делам веры и образования; на корпорацию академии возлагалась обязанность бороться с ересями, причем за многие преступления привилея предусматривала сожжение.

С. 53. *...Пока во главе академии стояли Лихуды и их ближайшие, уже из русских, ученики (Феодор Поликарпов и Николай Семенов) <...> перешла в новое ведение (Палладия Роговского).* – ***Поликарпов-Орлов*** Федор Поликарпович (конец 60-х или начало 70-х годов XVII в.–1731) – русский писатель, переводчик, издатель. Учился в московской Славяно-греко-латинской академии, затем преподавал там же грамматику, риторику, пиитику. В 1698–1722 годах – справщик (корректор), затем директор московского Печатного двора. В 1726–1731 – директор Синодальной типографии в Москве. Из трудов Поликарпова-Орлова наиболее известны: «Букварь» (1701), славяно-греко-латинский «Лексикон» (1704), «Историческое известие о Московской Академии» (1726), добавление к «Грамматике Мелентия Смотрицкого» (1721), первый очерк истории отечественного книгопечатания. Участвовал в редактировании первой русской газеты «Ведомости». Из переводов Поликарпова-Орлова известен перевод «Всеобщей географии» Б. Варениуса. – ***Головин Николай Семенов*** (ум. 1716) – преподаватель Славяно-греко-латинской академии и справщик Московского Печатного двора, известен также как поэт, переводчик с греческого, составитель проповедей, библиофил[8]. – ***Палладий Роговский*** (1655–1703) – игумен Заиконоспасского монастыря, первый русский доктор философии и богословия. Родился в Тверской области, принял монашество в Саввином Вишерском монастыре, служил иеродиаконом при Леонтии, епископе Тамбовском. В 1685–1687 годах учился в богоявленской школе братьев Лихудов, в 1687–1698 жил за границей, в 1700 был назначен игуменом Заиконоспасского монастыря и ректором Славяно-греко-латинской академии. Главный «подвиг» Палладия – путешествие за границу, куда он поехал без разрешения патриарха с исключительной целью «совершенного уче-

---

[8] См.: *Белоброва О.А.* Головин Николай Семенов // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 1. С. 212; *Вознесенская И.А.* Николай Семенов Головин – духовный писатель конца XVII–начала XVIII века (проповедь как исторический источник) // Историография и источниковедение Отечественной истории. Сборник научных статей и сообщений. СПб., 2001. С. 36–41 и др.

ния»; во время своих странствований Палладий год провел в Вильно в иезуитской школе, год в силезском городе Нейссе, год в Оломоуце (где для поступления в иезуитскую школу должен был принять католичество). Наконец, «ради лучшего учения философии и богословия» он отправился в Рим; здесь в течение семи лет прошел курс греко-униатского училища и был удостоен степени доктора философии и богословия. Среди его трудов: «Исповедание веры», где описываются отступления от православия и излагаются погрешности римского учения; челобитная патриарху Адриану; перевод «Истории церковной» Каллиста Ксанфопула. Палладию приписываются два безымянных сочинения: «Описание Рима» и «Поучения на праздники господские и богородичные», помещенные в сборнике Спасо-Ярославского монастыря.

С. 53. *...По пути, проложенному Симеоном Полоцким и Дмитрием Ростовским, пошли вперед такие ученики киевской школы, как Стефан Яворский, Гавриил Бужинский, Феофан Прокопович.* – ***Симеон Полоцкий***. См. прим. к с. 52. – ***Дмитрий Ростовский*** (светское имя – Даниил Саввич Туптало, 1651–1709) – русский церковный деятель и писатель. Происходил из украинского казачества. В 1668 году принял монашество, был игуменом в различных монастырях на Украине. В 1702 году – стал митрополитом в Ростове. Поддерживая в целом реформы Петра I, сопротивлялся вмешательству государства в дела церкви. В конце жизни сблизился со сторонниками царевича Алексея. В 1684–1705 – создал многотомный свод житий святых – «Четьи-Минеи», использовав русские, греческие и латинские материалы. Работал над составлением летописи о происхождении славянского народа, написал «Розыск о раскольнической брынской вере...» (издание 1745), в котором попытался объяснить происхождение раскола и резко выступил против него. В 1702 году основал школу в Ростове, где училось около 200 человек. В школе изучались русский, греческий, латинский языки, география, был устроен театр, в котором исполнялись пьесы духовного содержания. – ***Яворский Стефан*** (в миру Симеон Иванович) (1658–1722) – церковный деятель, местоблюститель патриаршего престола с 1700 года. В 1689 года принял монашество. Ректор Славяно-греко-латинской академии с 1701 года. После упразднения патриаршества в 1721 году назначен президентом Святейшего правительствующего синода. В трактате «Камень веры» (1718, издан в 1728) выступил против подчинения церкви светским властям. – ***Бужинский Гавриил*** (1680–1731) – церковный деятель и философ. После обучения в Киево-Могилянской академии Бужинский с 1706 года по настоянию Стефана Яворского переводится в Москву. С 1709 по 1711 год Бужинский преподает философию в Славяно-греко-латинской академии. Курс Бужинского до нашего

времени полностью не сохранился. В 1714 году его вызывают в Санкт-Петербург, в Александро-Невский монастырь. В 1718 году он становится обер-иеромонахом Российского флота, с 1721 года – настоятелем монастыря в Костроме, а затем и Троице-Сергиевой лавры, с 1726 года – епископом Рязанским и Муромским. В 1728 году Бужинского обвинили в отступлении от православия, и он два года провел под следствием, в 1730 – оправдан, но из-за болезни не смог выехать ни в Петербург, ни в свое епископство. В отличие от таких деятелей раннего русского Просвещения, как Феофилакт (Лопатинский), Бужинский активно поддерживал церковную реформу Петра I и вообще тяготел к реформаторству. Автор трудов: «Слово в похвалу Санкт-Петербурга» (1717), «Слово на день годичного поминовения государя Петра Великого, проповеданное над гробом его» (1726). Бужинский переводил Эразма Роттердамского («Разговоры дружеские», 1716), С. Пуффендорфа («Введение в историю европейскую») и др. – ***Прокопович Феофан*** (в миру Елиазар (Елисей), 1681–1736) – архиепископ Новгородский, церковный и политический деятель, верный сподвижник Петра I в реформах Русской православной церкви, писатель и ученый. Учился в Киевской академии; в 1698 году отправился в Рим, перейдя в унию и приняв монашество в униатском базилианском (св. Василия Великого) ордене с именем Самуил. В Риме поступил в иезуитскую коллегию святого Афанасия, где прошел полный курс теологических наук. Вернувшись в Киев (1702), он вновь обратился в православие (1704), приняв монашеский постриг с именем Феофан. Преподавал в Киевской академии поэтику, риторику, философию и богословие. Привлек внимание Петра I, обратившись к нему с торжественной речью во время посещения царем Софийского собора (1706); произносил также панегирики царю по поводу Полтавской победы в том же Софийском соборе (1709) и в лагере в Яссах (1711). В том же 1711 году Петр назначил его ректором Академии и игуменом Братского монастыря в Киеве, а в 1715 году вызвал в новую столицу. К тому времени Феофан уже был автором учебников поэтики и догматики, философских диалогов и многих проповедей; в его богословии проступили явные инославные, но скорее не католические, а протестантские влияния.

С. 54. *...Устарел прежний, выдающий авторов своим стилем принцип: «Господь Бог всесильный, когда небо и землю сотворил <...> Царская власть в вещах мира сего».* – Шпет цитирует высказывания патриарха Никона по изданию: *Милюков П.Н.* Очерки по истории русской культуры. Ч. II. Церковь и школа (вера, творчество, образование). 2 изд. СПб., 1899. С. 144.

С. 54. *...Зато положительно – спор вроде того, что имел место между Стефаном Яворским и Феофаном Прокоповичем, не вызывал*

теперь общего интереса и не имел ни государственного, ни решающего практического значения. – Стефан Яворский выставил догматическую систему православной веры в книге «Камень веры». Другую систему дал Феофан Прокопович. «Первая из них, – говорит Ю. Самарин, – заимствована у католиков, вторая – у протестантов. Первая была односторонним противодействием влиянию реформации; вторая таким же односторонним противодействием иезуитской школе. Церковь терпит ту и другую, признавая в них эту отрицательную сторону. Но ни той, ни другой церковь не возвела на степень своей системы, и ни той, ни другой не осудила; следствие, лежащее в основании обеих понятий о церковной системе, церковь исключила из своей сферы, признала себе чуждым. Мы вправе сказать, что православная церковь не имеет системы и не должна иметь ее»[9]. Этими словами Самарина определяется значение «Камня веры». Стефан не желал, чтобы Феофану досталось епископское место. Он видел в его учениях, в его лекциях сильные следы протестантского влияния. Царь выслушал оправдания Феофана и назначил его епископом; Стефан должен был принести извинение перед Феофаном. Он сделал это, чувствуя себя правым.

С. 54. *...Тем не менее в наше время произносятся слова, будто Россия более непосредственно, чем Запад, восприяла античную культуру, так как-де она почерпала ее прямо из Греции.* – Шпет здесь спорит со многими современниками[10]. В.Ф. Эрн писал: «Глубокое внимание к западной мысли, исключительная заинтересованность всеми продуктами философского творчества Европы и в то же время, можно сказать, субстанциальная пронизанность религией Слова, роднящей нас с «логизмом» восточнохристианского умозрения, – вот что составляет поистине оригинальную почву русской философской мысли, почву, которая объясняет и все особенности русской философии от Сковороды до кн. С.Н. Трубецкого и открывает для дальнейшего философского творчества в России безбрежные перспективы. Историческое столкновение ratio и Λογος΄а, неминуемое и неизбежное, может произойти лишь в России. Ибо Россия своей культурностью ввела и продолжает все в большей степени вводить в себя европейское начало рационализма, проникающего собой всю новую культуру Европы; своей религией существенно и неотъемлемо внедряла в себя восточное начало божественного Λογος΄а». Цит. по: *Эрн В.Ф.*

---

[9] *Самарин Ю.Ф.* Стефан Яворский и Феофан Прокопович // Самарин Ю.Ф. Сочинения. Т. V. М., 1880. См.: Словарь Брокгауза-Евфрона на сайте: http://gatchina3000.ru/brockhaus-and-efron-encyclopedic-dictionary/097/97184.htm

[10] См. также интересный взгляд на эту тему в статье: *Кантор В.К.* Густав Шпет как историк русской философии // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания. М., 2006. С. 280–285.

Борьба за Логос // *Эрн В.Ф.* Сочинения. М., 1991. С. 85. – Ср. также высказывание Мандельштама: «Русский язык – язык эллинистический. В силу целого ряда исторических условий, живые силы эллинской культуры, уступив Запад латинским влияниям и ненадолго загощиваясь в бездетной Византии, устремились в лоно русской речи, сообщив ему самобытную тайну эллинистического мировоззрения, тайну свободного воплощения. <...> Русский номинализм, то есть представление о реальности слова как такового животворит дух нашего языка и связывает его с эллинской культурой не этимологически и не литературно, а через принцип внутренней свободы, одинаково присущей им обоим». Цит. по: *Мандельштам О.* О природе слова // *Мандельштам О.* «Сохрани мою речь». Лирика разных лет. Избранная проза. М.: Школа-Пресс, 1994. С. 394–395.

С. 55. *...Совсем не то было у нас. Нас крестили по-гречески, но язык нам дали болгарский. Что мог принести с собой язык народа, лишенного культурных традиций, литературы, истории? Солунские братья сыграли для России фатальную роль.* – Шпет имеет в виду Кирилла (в миру Константин, по прозвищу Философ, ум. 869) и Мефодия (ум. 885) – братьев из г. Солуни (Салоники), просветителей славян, создателей славянской азбуки, проповедников христианства.

С. 55. *...Вместо того открывший собою наш московский «Ренессанс» первым провозглашением идеи третьего Рима старец Елизарова монастыря похвалялся: «Аз – сельский человек, учился буквам, а еллинских борзостей не текох, а риторских астроном не читах, ни с мудрыми философы в беседе не бывал, – учюся книгам благодатного закона, аще бы мощно моя грешная душа очистити от греха».* – Имеется в виду ***старец Филофей***. См. прим. к с. 50. См.: *Филофей*. Послание о неблагоприятных днях и часах, обращенное М.Г. Мисюрю-Мунехину. См.: Послания старца Филофея // Памятники литературы Древней Руси. Конец XV – первая половина XVI века. М., 1984. Вып. 6. Полный текст «Посланий» с академическим комментарием см. на сайте: http://lib.pushkinskijdom.ru/ (Подготовка текста, перевод и комментарии В.В. Колесова). См. также: *Синицына Н.В.* Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV—XVI вв.). М., 1998.

С. 55. *...А современная ему непритязательная приходская паства формулировала просветительные итоги восточного православия прямее и общее: «земля, господин, такова: не можем найти,* кто бы горазд был грамоте». – Имеется в виду высказывание Новгородского архиепископа ***Геннадия***. См. прим. к с. 48. Цит. по: *Милюков П.Н.* Очерки по истории русской культуры. Ч. II. Церковь и школа (вера, творчество, образование). 2 изд. СПб., 1899. С. 234. См. также: С. 17.

С. 55. *...Это вполне соответствует восточному идеалу, как показывает аргументация, развитая по поводу того, что в «стране, гла-*

големой казацкая земля, суть неции, иже в Риме и Польше от латинов научени», и отправленная в Москву со священного Востока в конце XVII века (1686): «довольна бо есть православная вера ко спасению и не подобает верным прельщатися чрез философию и суетную прелесть» (иерусалимский патриарх Досифей). – См.: *Сумцов Н.Ф.* К истории южнорусской литературы семнадцатого столетия. Вып. I. Лазарь Баранович. Харьков, 1885. С. 170.

С. 56. *...В начале XVIII века «Europaische Fama» писала: «Из европейцев, к которым медленнее прочих прививается просвещение, татары и русские находились в самом лучшем положении. Первые и доныне остаются еще в неописанном невежестве, напротив, последние постоянно преобразовывают себя по образцу немцев и при помощи несравненных учреждений ныне царствующего государя начинают смотреть не одним, но обоими глазами» (цит. у* Пекарского). – Имеется в виду журнал: Die Europäische Fama, welche den gegenwärtigen Zustand der vornehmsten Höfe entdecket[11]. Пекарский писал: «В Fama 1705 г. помещены следующие рассуждения по поводу мер для распространения знаний в России: <...> «Из европейцев, к которым медленнее прочих прививается просвещение, татары и русские находились в самом **худшем** положении. Первые и доныне остаются еще в неописанном невежестве, напротив, последние постоянно преобразовывают себя по образцу немцев и при помощи несравненных учреждений ныне царствующего государя начинают смотреть не одним, но обоими глазами»». См.: *Пекарский П.П.* Наука и литература в России при Петре Великом. Т. I. Введение в Историю просвещения в России VIII столетия. СПб., 1862. С. 135.

С. 56. *...Не самобытное славянство победило, а тот tertius gaudens, который под шумок конфессиональных и обрядовых споров прямо проник к царскому двору с полезным товаром в* одной руке и с полезным знанием в другой. – Tertius gaudens (лат.) – третий радующийся. О третьем лице, извлекающем пользу, выгоду из борьбы двух противников. Из пословицы: duobus certantibus tertius gaudet – когда двое дерутся, радуется третий. Шпет имеет в виду, что развитие России шло, в данном случае, и не по восточному пути, и не по западному, но выбрало две половины из них, причем обе, по его мнению, худшие: из латинской науки заимствована идея практических знаний, а из восточной ортодоксии – идея полезности знания. Отсюда – утилитарное отношение к науке в России.

С. 57. *...Действительная ересь укреплялась на окраинах Ивангорода, и аккуратно-трудолюбивый быт немецкого мещанства пускал проч-*

---

[11] Европейская молва, объясняющая современное состояние первейших дворов (*нем.*).

ные корни на девственной почве ленивого восточного варварства. – Шпет имеет в виду, что к западным границам России докатывались волны Реформации. А это учение «прескверных лютор» воспринималось в Москве уже в XVI столетии не иначе, как рассадник ереси. Сюда же бежал Феодосий Косой и его единомышленники. Здесь «проповедничал» и феодосианин Фома Протестант. – «Королевский манифест 16 октября 1622 г. призвал на новые земли немцев-лютеран. Поток обедневших дворян, ремесленников и купцов двинулся из Германии в Ингерманландию [Появилась Новопорховская немецкая колония Ямбурга]». Цит. по: История и культура Ленинградской земли с древнейших времен до наших дней / Под общ. ред. С.А. Лисицына. СПб., 2003. С. 75. В 1634 году в Ивангороде и Яме появилось знаменитое на весь мир Гольштинское посольство во главе с послом Брюггном. См.: *Милюков П.Н.* Очерки по истории русской культуры. Ч. II. СПб., 1899. С. 98

С. 57. *...Утопический Крижанич <...> восставал: «Греки научили нас некогда православной вере; немцы нам проповедуют нечестивые и душепагубные ереси. Разум убеждает: грекам быть весьма благодарными, а немцев избегать и ненавидеть их, как дьяволов и драконов».* – ***Крижанич*** (см. прим. к с. 52) писал: «Греки научили нас некогда православной вере (fidem ortodoxam); немцы проповедуют нам нечестивые и гибельные для душ ереси. А разум убеждает, чтобы мы за это оказывали грекам большую благодарность, а немцев избегали и ненавидели, как драконов и демонов». Цит. по: *Вальденберг В.* Государственные идеи Крижанича. СПб., 1912. С. 268.

С. 57–58. *...Он восстает, не жалея также труда, и против западной науки: «Немцы стараются нас увлечь в свою школу. <...> как мы это видели у немцев. – – – Нельзя и философию делать доступною народу, но только благородному сословию и немногим из простолюдинов, специально для того назначенным, сколько их потребуется для государственной службы. Иначе – достойнейшая вещь профанируется и пошлеет: бисер мечется перед свиньями». Ср.: Вальденберг В. Государственные идеи Крижанича. СПб., 1912. С. 268 и сл.* – Вальденберг пишет: «Немцы стараются нас увлечь в свою школу. Они навязывают нам под именем наук демонские фокусничества, астрологию, алхимию, магию. Греки осуждают всякое знание, всякую науку и предлагают нам невежество. А разум убеждает, чтобы демонских фокусничеств мы избегали точно так же, как самого демона, и признали, что невежество не может произвести ничего хорошего; чтобы к философским наукам мы относились не так стремительно и свободно, как относятся к ним немцы, но чтобы изучали их с той умеренностью, с какою их изучали и преподавали святые отцы. Ибо святые отцы умеренно излагали и восхваляли философские науки, и пото-

му никто не может отвергнуть философию, чтобы вместе с тем не отвергнуть и св. отцов. Но как всякое почти добро, если будет излишне, обращается во зло, так и философия, если будет общим достоянием целого народа, приносит с собой много вопросов и волнений и многих отвлекает от труда к праздности, как мы это видели у немцев». Цит. по: *Вальденберг В.* Государственные идеи Крижанича. СПб., 1912. С. 268–269.

С. 58. *...В названном исследовании целая глава (II) посвящена изложению «философии» Крижанича. Из изложения видно, что у Крижанича больше о философии, чем самой философии.* – Вальденберг пишет о классификации наук Крижанича: «Нетрудно видеть, что эта классификация носит почти исключительно школьный характер. Крижанич хотел познакомить русских, очевидно, с тем, какие науки преподаются в европейских школах. <...> Поэтому, может быть, философия здесь понимается в широком смысле, как синоним чистой, теоретической науки нематематического содержания». Цит. по: *Вальденберг В.* Государственные идеи Крижанича. СПб., 1912. С. 39.

С. 58. *...В общем, однако, можно сказать, что его мировоззрение соединяет аристотелевскую схоластику с библейским провиденциализмом. Последняя черта, как то и отмечает автор исследования, приводит Крижанича в соприкосновение со старцем Филофеем (С. 57 и сл.).* – Вальденберг пишет: «Гораздо интереснее и знаменательнее, что в миросозерцании Крижанича можно найти точки соприкосновения с русской философией, а именно с философской системой старца Филофея. Для Филофея, как и для Крижанича, идея Бога-Промыслителя является главной, все объясняющей идеей. У обоих их теория провиденциализма поставлена широко и не отступает ни перед какими возражениями. Но этим одним сходство не ограничивается». См.: *Вальденберг В.* Государственные идеи Крижанича. СПб., 1912. С. 57–58.

С. 58. *...В философии высокое культурное сознание находит самого себя, довлеет себе и в практических приложениях не нуждается, ибо все «приложение» философии – ее вольное бытие.* – Ср. также выражение этой мысли в «Эстетических фрагментах». *Шпет Г.Г.* Эстетические фрагменты // *Шпет Г.Г.* Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры. М., 2007. С. 182.

С. 58. *...Поднявшееся до этой ступени культурное сознание задается уже критическим вопросом, что пользы в самой пользе, и открывает более широкие перспективы жизни, самое жизнь видит шире и выше того, «что человек ест».* – Шпет имеет в виду высказывание Л. Фейербаха: «человек есть то, что он ест». – Он так же использует эту поговорку в «Работе по психологии»: «Почва, на которой произрастает растение, как одно из условий жизни растения, не может служить

объяснением физиологических функций растения, как не может служить объяснением того, что der Mensch ist то, was er ißt...». Цит. по: *Шпет Г.Г.* Philosophia Natalis. Избранные психолого-педагогические труды. М., 2006. С. 245, 607.

С. 59. *...Паисий Лигарид, прибывший в Москву при царе Алексее (1660), имел случай высказать такое мнение: «Искал я корня сего духовного недуга, поразившего ныне Христо-именитое царство Русское, и старался открыть, откуда бы могло произойти такое наводнение ересей, на общую нашу пагубу, – и, наконец, придумал и нашел, что все зло произошло от двух причин: от того, что нет народных училищ и библиотек. Если бы меня спросили – какие столпы церкви и государства? Я бы отвечал: во-первых, училища, во-вторых, училища и, в-третьих, училища». И он обращается к царю с убеждением: «Ты убо, о пресветлый царю, подражай Феодосиям, Юстинианам и созижди зде училища ради остроумных младенец, к учению трех язык коренных, наипаче: греческого, латинского и словенского...».* – См.: *Каптерев Н.Ф.* Характер отношений России к православному Востоку в XVI–XVII столетиях. М., 1885. С. 493–494; *Милюков П.Н.* Очерки по истории русской культуры. Ч. II. СПб., 1899. С. 241.

С. 59–60. *...По словам историка (Соловьева), это было не училище, но «страшный инквизиционный трибунал» – ибо как тогда «наблюдали», показывает процесс последователей Якова Бёме (Кульмана и Нордермана), которых изжарили в Москве (через два года по выходе в свет Principia Ньютона и за год до Опыта Локка[12]). Наконец, училищу дано было право преподавать – даже Аристотеля, но только «согласно с религией и православием».* – С. Соловьёв писал о «Привилее»: «Московская академия по проекту царя Феодора – это цитадель, которую хотела устроить для себя православная церковь при необходимом столкновении своем с иноверным Западом; это не училище только, это страшный инквизиционный трибунал: произнесут блюстители с учителями слова: «Виновен в неправославии» – и костер запылает для преступника». См.: *Соловьев С.М.* История России с древнейших времен. Том 13. Глава 2. М., 1863. С. 330. См. также: *Милюков П.Н.* Очерки по истории русской культуры. Ч. II. СПб., 1899. С. 246.

С. 60. *...Как подчеркивает историк нашей Академии наук и самой науки при Петре (Пекарский), подчинение просвещения целям государства заключало в себе нечто непрочное и случайное, неблагоприятное для развития науки в России, так как оно порождало капризный произвол и поверхностность, из которых вытекало легкомысленное и не-*

---

[12] В то время как христианский Запад сжигал уже только ведьм. Англичане свою последнюю ведьму сожгли в 1716 г. (законы против ведьм отменены в 1736 г.), а немцы – в 1749 году, когда Канту было 25 лет.

уважительное отношение к науке, наконец, просто равнодушие к ее успехам, если только она не имела тотчас понятного применения на деле. – Пекарский писал: «Подчинение просвещения посторонним, хотя бы и важным для государства целям, несомненно заключало в себе что-то случайное и непрочное, и это необходимо долженствовало неблагоприятно влиять на дальнейшее распространение знаний в России, так как при таком направлении капризный произвол, а также поверхностность, отсюда легкомысленное и неуважительное отношение к науке, наконец, равнодушие к ее успехам, если только не имела она тотчас понятного для многих применения на деле». См.: *Пекарский П.П.* История Императорской Академии наук в Петербурге. В 2 т. Т. I. СПб., 1870. С. XXVII.

С. 60–61. *...Как сказано в указе об основании Академии, «прямых школ, гимназиев и семинариев нет, в которых бы молодые люди началам обучаться, и потом, выше градусы наук восприять, и угодными себя учинить могли», то Петр задумал, учреждая Академию, сразу бить по трем целям и открыть при ней, как высшем ученом учреждении, также высшее и среднее учебные заведения, чтобы «таким бы образом одно здание, с малыми убытками, тое же бы с великою пользою чинило, что в других государствах три разныя собрания чинят».* – Петр I рассматривал Доклад об Академии наук, поданный лейб-медиком Л.Л. Блюментростом, 22 января 1724 г. Шпет цитирует Проект по изд.: *Соловьев С.М.* История России с древнейших времен. Т. 18. Гл. 3. М., 1868. С. 192. См. также: *Пекарский П.П.* История Императорской Академии наук в Петербурге. В 2 т. Т. I. СПб., 1870. С. XXX.

С. 61. *...Как видно из Протоколов Заседаний конференции Императорской Академии Наук с 1725–1803 гг. (См.: Т. I. 1725–1743. СПб., 1897), с ноября 1725 г. и по март 1727 г. Grossius и Martinus прочли – первый 6 докладов на 4 темы морального содержания, второй 5 докладов на три темы логического и одну тему метафизического содержания (de principio indiscernibilium Leibnitiano).* – Доклады ***Grossius'a***: 1) de imaginatione humana variisque eius effectibus disseruit (16 nov. 1725); 2) dissertationem de phantasia finivit (27 nov. 1725); 3) de mensura virtutum et vitiorum (5 apr. 1726); 4) de conscientia (12 jul. 1726); 5) de ..... (1 oct. 1726); 5) ..... (8 nov. 1726); 6) de libertate (7 mart. 1727). – Доклады ***Martinus'a***: 1) viam ad perpetuum mobile a se inventam putavit (23 nov. 1725); 2) de principis indiscernibilium Leibnitiano (25 dec. 1725); 3) novos quosdam syllogismorum modos introducendos putavit (2 apr. 1726); 4) de figures syllogismorum (25 jun. 1726). См.: Протоколы Заседаний конференции Императорской Академии Наук с 1725–1803 гг. Т. I. 1725–1743. СПб., 1897. С. 2–9.

С. 62. *...Гуманитарные науки были еще раньше (1734 г.) исчерпывающим образом оценены Синодом в его резолюции на просьбу Академии о*

разрешении издавать отечественные летописи и хронографы: «рассуждено было, что в академии затевают истории печатать, в чем бумагу и прочий кошт терять будут напрасно, понеже в оных книгах писаны лжи явственныя». – Цит. по: *Пекарский П.П.* История Императорской Академии наук в Петербурге. В 2 т. Т. I. СПб., 1870. С. LXVII.

С. 62–63. *...Сам Ломоносов, вводивший в университетский регламент требование: «духовенству к учениям, правду физическую для пользы и просвещения показующим, не привязываться, а особливо не ругать наук в проповедях», в националистическом увлечении не всегда сдерживался соображениями независимости науки.* – Цит. по: *Пекарский П.П.* История Императорской Академии наук. В 2 т. Т. II. СПб., 1873. С. 671.

С. 63. *...Не без гордости панегирический историк Московского университета подводил итог столетнему его существованию: «Он обречен был с самого начала на обучение молодых людей и на приготовление их к службе государственной по всем ее отраслям. Вся история его есть история постоянного, полезного и верного служения этой государственной цели» (Шевырев).* – См.: *Шевырев С.П.* История Императорского Московского Университета, написанная к 100-летнему его юбилею. М., 1855. С. 7.

С. 64. *...Сперва «Российское собрание» (учрежденное бароном Корфом), превратившееся, по словам митрополита Евгения, в «переводческий департамент», с трудолюбивым Тредиаковским,* Цит. высказывания митрополита Евгения по изданию: *Сухомлинов М.И.* История Российской Академии. Выпуск первый. СПб., 1874. С. 6.

С. 64. *...Затем (при Екатерине – 1768 г.) «собственная шкатулка» императрицы, вдохновлявшая, однако, не столько переводчиков, сколько директоров Академии, руководивших «комиссией для переводов».* – Сухомлинов писал: «Чем более Россия сближалась с умственной жизнью западной Европы, тем сильнее чувствовалась потребность в переводах с иностранных языков. Екатерина сама трудилась над переводами, и желая дать делу правильный ход, назначила ежегодно по пяти тысяч рублей из собственной шкатулки; надзор за употреблением этой суммы «в пользу общества» и в награду переводчикам возложила на Козицкого, графа Владимира Григорьевича Орлова и графа Андрея Петровича Шувалова. Назначение это последовало в октябре 1768 года. Издатели придавали особенную цену переводам творений греческих и римских писателей, и приглашали вновь переводить те сочинения, которые были уже переведены, но не с подлинника, а с иностранного переложения». Цит. по: *Сухомлинов М.И.* История Российской Академии. Выпуск первый. СПб., 1874. С. 6–7. И далее: «Современники относились не вполне доверчиво к деятельности комиссии, учрежденной для издания переводов, хотя вме-

сте с тем говорили с некоторою гордостью о появлении на русском языке творений литературных знаменитостей различных эпох и народов. <...> Не одна только малочисленность изданий возбуждала в обществе невыгодные толки и нарекания на комиссию. Ее подозревали в злоупотреблении денежными средствами, которыми она располагала по собственному произволу. Дашкова прямо обвиняет людей, заправлявших делом, в том, что они клали по своим карманам деньги, отпускаемые на переводы, и поэтому она предлагала Екатерине возложить издание переводов на членов Российской академии. Предложение Дашковой вполне одобрено Екатериною. Комиссия для переводов уничтожена с основанием российской академии». *Там же*. С. 7–8.

С. 64. *...И наконец (с 1783 г.) «Императорская Российская академия» (в 1841 г. присоединенная к Академии наук, как «Отделение русского языка и словесности»).* – Сухомлинов пишет, что в 1841 году «Уваров представил свой проект соединения академий. Но в сущности Уваров предлагал не столько соединение, сколько разделение двух академий, полагая, что слияние их в одно целое невозможно уже по самой разнородности их занятий. За Академией наук он признавал историческое право на отдельное существование; что же касается российской академии, то он находил необходимым преобразовать ее и расширить круг ее деятельности. По проекту Уварова вместо двух академий предполагалось три под одним названием: Императорские Соединенные Академии, а именно: Академия наук, в круг которой входят науки тематические и естественные; Академия русской словесности или Славяно-русская академия, и Академия истории и филологии». Цит. по: *Сухомлинов М.И.* История Российской академии. Выпуск восьмой. СПб., 1887. С. 361. Записка Уварова «О соединении Академии Российской с Академиею наук» приведена полностью в примечаниях. Цит. изд. С. 489–492.

С. 64–65. *...В.Н. Карпов, переводчик Платона в XIX веке, сам в своем переводе не освободившийся от высокого «словено-российского» стиля, в оправдание того, что переводчики Платона в XVIII веке (Пахомов и Сидоровский) выражались «слишком педантски, без нужды облекая мысль философа в славянские формы», и яснее видели и выдерживали «значение слов, нежели мысли», – справедливо задается вопросом: «с тогдашним русским языком можно ли было сделать что-нибудь удачнее?».* – Цит. по: *Карпов В.Н.* Предисловие // *Платон.* Сочинения. Т. I. СПб., 1841. С. XXI–XXII. О ***Карпове*** В.Н. см. в настоящем издании «Очерка» Шпета. С. 194–201. – Ященко указывал: «О переводе И. Сидоровского и М. Пахомова известный наш филолог М.С. Куторга писал: «Наша русская литература обладает превосходным переводом Платона, высоко замечательным по верности

изложения мыслей философа... Язык несколько устарел, но этот недостаток вознаграждается тщательностью и добросовестностью перевода». «Наш славный ученый, свящ. Иоанн Сидоровский издал за сто лет пред сим превосходный высоко замечательный перевод Творений Платона»... «Язык перевода устарел и с примесью церковного, но перевод весьма близок к подлиннику, и мысли философа переданы верно и ясно. Если примешь в соображение верность переложения, то перевод Сидоровского и Пахомова далеко превосходит перевод Карпова, но слог последнего лучше обработан»». Цит. по: *Ященко А.С.* Русская библиография по истории древней философии. Юрьев, 1915. С. 61. ***Сидоровский*** Иоанн Иоаннович (1748–1795) – писатель, священник, законоучитель в Смоленском монастыре. Сочинения его: «Наставление юношества в христианской жизни» (1784) и «Изъяснение воскресных и праздничных евангелий» (СПб., 1783) долго служили главными учебными пособиями в светских училищах. Как член Российской академии Сидоровский участвовал в составлении этимологического ее словаря: им собраны слова на буквы З и О и составлено объяснение слов на буквы А и Б. Он написал также «Российскую грамматику» (1784–1786), которая в большей своей части вошла в изданную в 1794 году Академией наук «Грамматику архиепископа Аполлоса». Сидоровский перевел сочинения Платона (СПб., 1780–1785) и многое другое. – ***Пахомов*** Матфей Сергеевич (1745–1792) – преподаватель Смольного института, коллежский регистратор при обществе благородных девиц, переводчик. Совместно с Сидоровским перевел «Творения велемудраго Платона, часть первая, переложенная с греческаго языка на российский священником Иоанном Сидоровским, и коллежским регистратором Матфием Пахомовым, находящимся при Обществе благородных девиц». Ч. 1–3. СПб., 1785. – Переводчики отмечали сложность своего стиля в Предуведомлении к изданию: «Некоторым явится, может быть, слог, в сем переводе употребленный, неприличен слогу, обыкновенным разговорам свойственному...». А в Заключении они поясняли свой стиль тем, что «многие порицают сего писателя <Платона. – *Т.Щ.*> за то, что он не предлагает о вещах просто и ясно, и сим самым причиняет читателям своим темноту и неудобовразумительность». Переводчики защищают Платона: «Известно, что обретаются два образа сочинений. Един есть простый и сухий образ, свойственный мафиматикам, представляющий истины, чуждые всяких украшений. <...> Сей образ тогда бывает изящен и полезен, когда употребляется пред человеками просвещенными, разумными и непричастными предрассуждениям. Вопреки, он лишается всея своея силы, если предлагаем будет людям предубежденным, легкомысленным и жестоковыйным».

С. 65. *...«Пришел, – говорит русский историк, – правитель, который на исторический вопрос, которому из обоих языков господствовать в политическом развитии русского общества, отвечал: ни тому, ни другому, – и заговорил по-немецки и по-голландски» (Ключевский).* – Цит. по: *Ключевский В.О.* Западное влияние и церковный раскол в России XVII в. // *Ключевский В.О.* Очерки и речи. Второй сборник статей. М., 1913. С. 468.

С. 65. *...Французы на языке русского народа стали также «немцами».* – «Немцы – иностранцы (простореч. устар). “Чтоб умный, добрый наш народ хотя по языку нас не считал за немцев”. Грибоедов». Цит. по: Толковый словарь русского языка / Под ред. Д.Н. Ушакова.Т. II. М., 1938. С. 520. – Пыпин пишет: «Для старой России все западноевропейское было безразлично «немецким» или «фряжским»». См.: *Пыпин А.Н.* История русской этнографии. Т. I. Общий обзор изучения народности и этнография великорусская. СПб., 1890. С. 7.

С. 65. *...И только к 200-летнему юбилею его потомки догадались, кто у нас «собственный Невтон».* – Возможно, что Шпет имеет в виду книгу: *Сиповский В.В.* Михайло Ломоносов. Жизнь и творчество. СПб., 1911. Книга принадлежит перу известного литературоведа и педагога, члена-корреспондента Российской академии наук – профессора В.В. Сиповского. Издание увидело свет в 1911 году, когда весь научный мир России отмечал 200-летие со дня рождения Ломоносова. В заключение своего предисловия Сиповский писал: «Герцен в одной из своих работ высказал удивительно красивую мысль: «Петр Великий бросил вызов России, и она ответила ему Пушкиным». Но мысль эта нуждается в исправлении... Не одним Пушкиным отозвалась Русь на вызов, брошенный ей... Она отозвалась гораздо раньше Пушкина многими видными и характерными выразителями народного духа: Феофаном Прокоповичем, Посошковым, Татищевым, Кантемиром и особенно энергично отозвалась эта встревоженная Русь – Ломоносовым. <...> Вспоминая ныне его многотрудную и самоотверженную жизнь, личность и воссоздавая мысленно его незабвенные черты, мы с чувством радостной гордости и спокойной веры в будущее нашего народа можем сказать: Да! “Можжет собственных Платонов / И быстрых разумов Невтонов / Российская земля рождать!”». См.: *Указ. соч.* С. 34.

С. 65–66. *...Через полтораста лет благодарное потомство признало в нем «первого русского революционера».* – Шпет имеет в виду высказывание Плеханова. «В лице Радищева, – пишет Плеханов, – мы, может быть, впервые встречаемся с убежденным и последовательным русским революционером из «интеллигенции»». Цит. по: *Плеханов Г.В.* 14 декабря 1825 года. Речь, произнесенная на русском собрании в

Женеве 14 (27) декабря 1900 года // *Плеханов Г.В.* Сочинения. Под ред. Рязанова. Т. X. М.; Пг. 1923. С. 357.

С. 66. ...*Когда «молодых людей» еще только отправляли за границу, начальство предупреждало в своей инструкции (1808 г.) об особой зловредности философии, ибо она вела к «опасности быть рассказчиком пустых умствований или бессмысленным распространителем мистических заблуждений».* – Инструкция сверена по изданию: Об отправлении студентов Петербургского педагогического института в чужие края // Сборник постановлений по Министерству Народного Просвещения. Т. I. (1802–1825). СПб., 1875. С. 534.

С. 67. ...*«У нас нет охотников для высших наук. Дворяне служат, а купцы желают знать существенно арифметику или языки иностранные для выгоды своей торговли»* – Цит. по: *Карамзин Н.М.* О древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях // Русский архив. 1870. № 74. Стлб. 2294.

С. 67. ...*Или например, митрополитом Евгением: «Открытые университеты едва дышат о сию пору. Ни учить, ни учиться некому... Науки мысленные у нас еще не в моде».* – ***Болховитинов*** Евфимий Алексеевич (митр. Евгений, 1767–1837) – русский историк. Обучался в Воронежской Духовной семинарии и Московской Славяно-греко-латинской академии, а также слушал лекции в Московском университете. Во время пребывания Евфимия в Москве произошло его знакомство с известным ученым Н.Н. Бантыш-Каменским и проявился интерес к занятиям русской церковной историей. По окончании Академии он принял священнический сан и состоял префектом Воронежской Духовной семинарии. В 1799 году принял монашество. В 1804 году хиротонисан[13] во епископа Старорусского, викария Новгородского и Санкт-Петербургского митрополита. Последовательно занимал кафедры: Вологодскую (с 1808), Калужскую (с 1813), Псковскую (с 1816); с 1822 года – митрополит Киевский. Во всех епархиях, где преосвященный Евгений нес архиерейское служение, он проявлял себя как церковный историк края. Митрополит Евгений был почетным и действительным членом многих ученых обществ: Московского, Казанского, Виленского, Киевского, Харьковского университетов, Российской Академии наук, Медико-хирургической Академии, Общества истории и древностей российских, Московского общества любителей российской словесности, Комиссии по составлению законов Российской Империи и ряда других. Его труды по русской истории, а также составленные им Словари русских духовных и светских писателей России имеют большое значение для современной гуманитарной науки. Он писал: «Науки мысленные у

---

[13] Хиротония – рукоположение; возведение в сан епископа.

нас еще не в моде. Да и обо всех науках вообще твердят Иппокритово слово: наука – трудное, долгое дело, а жизнь коротка».

С. 67. *...На основании изучения русского просвещения в XVIII столетии гр. Дм. Толстой сделал такое обобщение: «Утилитарность, практическая непосредственная применимость учения для государственных потребностей, составлявшие сущность всех начинаний Петра по учебной части, продолжали и после него руководствовать правительством»*. – Точное местонахождение цитаты установить не удалось. Возможно: *Толстой Д.А.* Взгляд на учебную часть России в XVIII столетии до 1782 года // Сборник Отделения русского языка и словесности. Т. XXXIII. № 4. СПб., 1885.

С. 67–68. *...Суждение архиепископа Феофилакта (способствовавшего удалению Фесслера), который утверждал, что философия Канта заключает в себе двоякую цель: «ниспровержение христианства и замещение оного не деизмом, а совершенным безбожием»*. – Цит. по: *Феофилакт*, архиепископ *(Русанов Ф.Г.)*. О Кантовой философии // Чтения в императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. М., 1859, кн. 2. *Феофилакт*, архиепископ *(Русанов Ф.Г.)*. Замечание члена комиссии духовных училищ, преосвященного Феофилакта, архиепископа Рязанского, на конспект философских наук, представленный Г. Фесслером // Чтения в императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. М., 1859, кн. 2. – Замечания Феофилакта, архимандрита Рязанского на конспект Фесслера, вследствие которых Фесслер был удален из Академии, см. также: *Чистович И.А.* История Санкт-Петербургской Духовной академии. СПб., 1857. С. 196–198. См. также развитие этого сюжета: наст изд. С. 189–191.

С. 68. *...Кого могло утешить или чему могло помочь, что этот обличитель обличался другим (митр. Филаретом) в «пантеизме и натурализме»*? – Шпет имеет в виду следующие строки Филарета из критики перевода Ансильона: «Наконец, положение: вселенная, заключающая все, есть бесконечное, если Автор думал произнести в смысле идеальном и Естетическом, то был обязан ограничить свое изъяснение: а без ограничения всего легче оно может быть принято в обыкновенном существенном смысле, и в таком случае отзывается пантеизмом или даже натурализмом». Цит. по: *Филарет. митр. (Дроздов В.М.)* О книге: «Естетические рассуждения» г. Ансильйона. СПб., 1813. Материалы об «инциденте»: Фесслер – Феофилакт – Филарет, см.: *Котович А.Н.* Духовная цензура в России (1799–1855). СПб., 1909. С. 93–96. Котович писал: «Таким именно путем и велось, например, известное дело о переводе студентами СПБ. академии, под редакцией архиепископа Феофилакта «Эстетических рассуждений» Ансильона. – И.А. Чистович делает весь-

ма вероятное предположение, когда называет крайние полюсы разыгравшейся в этом деле борьбы именами Голицына и Аракчеева – двух непримиримых соперников. Во время пребывания императора Александра за границей в 1813–1814 годах, роль Аракчеева при нем подвергалась резким колебаниям, конечно, не без влияния Голицына. Обе стороны стали зорко следить друг за другом и, при случае, наносить противникам удары. Арх. Феофилакт, по-видимому, тяготел к Аракчееву; Голицын противопоставил ему члена комиссии м. Амвросия и своего избранника архим. Филарета (Дроздова). Для нападения воспользовались упомянутым переводом Ансильона. Это оказалось тем удобнее, что, не дождавшись отзыва члена комиссии Криницкого, Феофилакт издал эту книгу с разрешения светской цензуры. Ректор Академии Филарет написал на нее замечания, далеко не отличающиеся выдержкою и объективностью, как не отличаются ею и некоторые его позднейшие, собственно цензурные отзывы. Страшные «-измы», намеки и восклицательные знаки придавали особый колорит этой рецензии, – первоначально даже анонимной. – В комиссии одни – Голицын и Амвросий – признали действия Феофилакта «несообразными», другие же – Криницкий и Державин – подали особые мнения. Царский духовник руководился при этом не весьма чистыми мотивами и, чтобы, так или иначе, не уронить своей роли цензора, лавировал. Зато Державин стоял на почве правды и законности. Он считал необходимым для комиссии потребовать у Феофилакта объяснения относительно «точности разума выставленных сомнительных пунктов, или опровержения на сделанные отцом ректором замечания», и лишь после этого творить суд. – Но такое беспристрастное обсуждение апологии Феофилакта не входило в расчеты партии, руководимой Голицыным. Уже тогда, в 1813 году, Голицын обнаружил резкую, компрометирующую его незаурядную фигуру, нетерпимость, в период полновластия, к мнениям противников. Несмотря на то, что Феофилакт, неповинный в каком-либо намеренном преступлении, предлагал, – лишь не в вполне корректной форме, – заслуживавшее внимания комиссии последнее слово, кн. Голицын поспешил с докладом государю о несогласии членов комиссии, и высочайшей волей, «разрешившей, по словам Голицынского доклада комиссии, предмет несогласия г.г. членов о вышесказанной книге», было воспрещено печатание опровержений Феофилакта, а самому архиепископу было предписано отправиться к пастве в Рязань. – Изложенные обстоятельства дела о книге Ансильона наглядно показывают, какого рода конфликты могли иметь место в стенах комиссии, происходить без вмешательства синода и окончательно решаться высочайшей властью». Цит. по: *Указ. соч.*

С. 68. *...С.С. Уваров, впоследствии граф, министр народного просвещения при Николае Павловиче и попечитель петербургского округа при Александре. Человек, хорошо осведомленный по обязанности службы, – вот что он писал в письме к барону Штейну (ноябрь 1813): «Состояние умов теперь таково,* <...> со всех сторон близким к падению». – Цит. по: С.С. Уваров – барону К. фон Штейну, 18 ноября 1813 г. // Русский архив. 1871. № 9. Стб. 0129–0130. См. также: *Котович А.Н.* Духовная цензура в России (1799–1855). СПб., 1909. С. 95–96.

С. 68. *...В 1817 году было достигнуто примирение: министерство народного просвещения соединялось с ведомством духовных дел. Мотивировано было это соединение самобытно: «Желая, дабы христианское благочестие было всегда основанием истинного просвещения, признали мы полезным соединить дела по министерству народного просвещения с делами всех вероисповеданий в состав одного управления».* – Шпет приводит Манифест 24 октября 1817 года (См.: Сборник постановлений по министерству народного просвещения. 1864. Т. I. С. 971–1011). Цит. по: *Сухомлинов М.И.* Исследования и статьи по русской литературе и просвещению. В 2 т. Т. 1. СПб., 1889. С. 193.

С. 68. *...Настало время торжества Стурдзы, Магницкого, Фитингофа (брата пресловутой баронессы Криднер).* – ***Стурдза*** (Stourdza) Александр (1791–1854) – дипломат на русской службе при Каподистрии. Воспитывался в России, куда отец его переселился в 1792 г.; учился в Германии, потом поступил на дипломатическую службу в России. Для Аахенского конгресса он, по поручению императора Александра I, написал «Memoire sur l'etat actuel de l'Allemagne» (1818), особенно останавливаясь на германских университетах, которые, вместо того чтобы строить ковчег христианского государства, являются, по словам Стурдзы, рассадниками революционного духа и атеизма. В 1819 году вышел в отставку и жил то в своем поместье в Малороссии, то в Одессе. Ему также принадлежит записка «О судьбе русской православной церкви в царствование императора Александра I» (напечатана профессором Н.И. Барсовым в «Русской Старине» за 1876 г.). Письма Стурдзы к Иннокентию Борисову, архиепископу херсонскому, изданы Н.И. Барсовым в 1888 году. – ***Магницкий*** Михаил Леонтьевич (1778–1855) – известный обскурант. Окончив курс в Московском университете, поступил в Преображенский полк, затем в министерство иностранных дел, короткое время пользовался доверием Сперанского и сделался ревностным исполнителем его планов. После падения Сперанского Магницкий был сослан в Вологду, где пробыл с 1812 по 1816 год. Успев снискать расположение Аракчеева и князя А.Н. Голицына, он был назначен вице-губернатором в Воронеж, затем губернатором в Симбирск, а в 1819 году – членом Главного правления училищ. Следуя вкусам но-

вых покровителей, бывший сотрудник Сперанского сделался крайним гонителем просвещения. В 1819 году Магницкий был послан, в качестве ревизора, в Казань, с правами попечителя. В представленном им отчете он обвинял университет в растрате казенных денег и в безбожном направлении преподавания и предлагал торжественно разрушить самое здание университета. В 1823 году Магницкий выступил в Главном правлении училищ с доносом против московского профессора Давыдова, обвиняемого им в «следовании безбожному учению Шеллинга» и предлагал совершенно уничтожить преподавание философских наук в университетах. Жизнь студентов была подчинена в Казани строжайшим правилам монастырской дисциплины и наполнена упражнениями в благочестии. Внутри университета водворились доносы и интриги. Назначенная в 1826 году ревизия генерал-майора Желтухина вскрыла результаты системы Магницкого, в виде полного падения университета; обнаружилась и громадная растрата казенных денег. 6 мая 1826 года Магницкий был отставлен от должности попечителя; для покрытия растраты был наложен секвестр на его имения. Остаток жизни он провел вдали от государственных дел. – ***Фитингоф-Шель*** (von Vietinghof-Scheel) Борис Иванович, барон (1767–1829) – тайный советник, вице-президент Санкт-Петербургского библейского общества и член многих других обществ, писатель по медицине (1807–1825). Занимался изучением русской флоры и совместно с Г.Ф. Гофманом издал в Москве «Hortus siccus Caucasicus». С 1802 года почетный член Императорской академии наук. – Пыпин писал: «Г-жа Крюденер с 1815 года находит больше и больше почитателей в высшем русском обществе, вступает в сношения с кн. Голицыным и с членами библейского общества, в комитете которого, с самого его основания, находился неизменно ее брат, барон Б.И. Фитингоф»[14]. – ***Криденер, Крюденер*** Варвара Юлия (или Крюднер, баронесса Krudener, урожденная Фитингоф, 1764–1825) – известная проповедница мистического суеверия. В 1816 году произошла ее встреча с Александром I. Последний ехал из Вены, утомленный конгрессом, расстроенный бегством Наполеона с Эльбы, и остановился (4 июня 1815 г.) в Гейльбронне. Здесь он вспомнил о предсказаниях Криденер, известных ему со слов одной из фрейлин императрицы, г-жи Стурдза, – и в ту же минуту ему доложили о приходе баронессы. Случайное совпадение этих фактов, а затем и разговор с Криденер сильно подействовали на государя. Он пригласил ее в Париж, часто беседовал и советовался с ней. Едва ли, однако, за ней можно признать какое-либо прямое политическое влияние, кроме той общей, неопределенной мистической религиоз-

---

[14] Пыпин А.Н. Религиозные движения при Александре I. СПб., 2000. С. 143.

ности, которую она поддерживала и усиливала в императоре Александре (Пыпин). Не ей, а Александру I принадлежит всецело идея Священного Союза. В 1818 году Криденер приехала в Россию и долго жила в Лифляндии, проповедуя только в кругу знакомых; как только она нарушала дозволенное формами русской жизни, ей мягко напоминали об этом. В 1821 г. Криденер, с разрешения императора, бывшего на конгрессе в Троппау, прибыла в Петербург и здесь сошлась с кн. Анной Голицыной и с кружком русских мистиков. Последовало греческое восстание; Криденер стала проповедовать войну за освобождение греков. Охладевший к Криденер император деликатно, письмом, остановил ее проповедь. Огорченная Криденер в конце 1821 г. возвратилась в свое лифляндское имение и стала делать над собой аскетические опыты, подорвавшие ее здоровье. Весной 1824 г. она отправилась вместе с княкигней А.С. Голицыной в Крым, где и умерла. – О создании библейского общества и деятельности членов общества на открытие народных школ см.: *Пыпин А.Н.* Религиозные движения при Александре I. Пг., 1916; *Сухомлинов М.И.* Исследования и статьи по русской литературе и просвещению. В 2 т. Т. 1. СПб., 1889. С. 158–176.

С. 68. *...Составленная А.К. Стурдзою Инструкция (5 августа 1818 г.) <...> «к водворению в составе общества постоянного и спасительного согласия между верою, ведением и властию, или, другими выражениями, между христианским благочестием, просвещением умов и существованием гражданским».* – Инструкция, составленная А.К. Стурдзою, напечатана в Журнале главного правления училищ (1818. № 8. Ст. 1). Наставление для руководства ученого комитета помещено, в полном объеме, в Журнале департамента народного просвещения (1821. № 2. С. 187–206). Цит. по: *Сухомлинов М.И.* Исследования и статьи по русской литературе и просвещению. В 2 т. Т. 1. СПб., 1889. С. Т. 1. С. 195–196.

С. 69. *...В министерство кн. Ширинского-Шихматова совершилось первое – второе произошло через 71 год – устранение философии из университетов (1850) – как сказано было в докладе князя, для «ограждения от мудрствований новейших философских систем». – Шпет цитирует Доклад Ширинского-Шихматова.* См.: *Энгельгардт Н.А.* История русской литературы XIX столетия. Т. 2. Петроград, 1915. С. 3–4. – Поэтапное закрытие философского факультета МУ (и других университетов) началось с проведения в июле 1918 г. Всероссийского совещания по реформе высшей школы. Попытка принять Положение о российских университетах с пунктом о создании факультетов общественных наук провалилась. Тем не менее был принят ряд декретов СНК и постановлений Наркомпросса, направленных на внедрение связанных с марксизмом дисциплин. В марте 1919 г. Наркомпросс принял

постановление об организации факультетов общественных наук. В ноябре 1920 г., согласно Декрету СНК, была создана комиссия по коренной перестройке преподавания общественных наук в высшей школе – выработке новых учебных планов и программ основных курсов, утверждению списков лиц для преподавания и т.д. 4 марта 1921 года был ликвидирован философский факультет, а на его основе созданы литературно-художественные и этнолого-лингвистическое отделения. Шпет читал на общественно-педагогическом отделении ФОНа курсы «Логика и методология общественных наук», «Социальная и этническая психология», на литературно-художественном отделении – «Введение в эстетику». См.: *Павлов А.Т.* Философия в Московском Университете в послереволюционные годы // Философские науки. 2003. № 9. С. 100–117.

С. 69. *...Грановский писал (1840 г.): «Окружающее меня здесь нерадостно. <...> Вот почему университетская жизнь мне кажется искусственною, оторванною от остального русского быта».* – См.: *Грановский Т.Н.* Письмо к Н.Г. и Е.П.Фроловым от 4/16 января 1840 года // Т.Н. Грановский и его переписка. В 2 т. Т. II. Переписка Т.Н.Грановского. М., 1897. С. 415.

С. 70. *...И вот везде в истории – борьба между культурою – потому что культура существенно свободна – и государством – потому что оно по существу консервативно, связано и связующе.* – Шпет писал своей невесте: «Политика, увы, играет большую роль, что и говорить, но *величина* роли не свидетельствует о ее *ценности*, а что «в ней вся сила» – это не верно. Я лично все-таки верю в прогресс человечества и думаю, что *как ни сильно* зло, но не в нем *вся* сила. До сих пор в истории чередовались эпохи власти политики и власти культуры, – и, как ни велика сила политики, культура не уничтожена. Но я ясно вижу симптомы того, что среди лучших представителей политики начинает обнаруживаться понимание того, что они не господа, а слуги, – слуги народа. Но что значит народ – не толпа же, а народ, как нация, т.е. некоторая культурно-творческая единица. Пусть таких представителей можно по пальцам перечесть, и они вытесняются «дельцами», но начало есть, положено. Придет время и быть честным в политике станет просто «выгодно», тогда и «дельцы» поведут себя иначе. А до тех пор, кто понял, что такое культура, *должен* служить ей, ибо нельзя служить одновременно и Богу и Мамоне! Если брать только внешнюю сторону, то самые приятные политики – *искренние* утописты. Их оптимизм – очарователен! <...> Моя мечта ведь «закончить» свою философскую деятельность работой по философии истории, там роль политики будет вскрыта целиком. Подумать только, какой бы идеальной была наша Россия, если бы поняли роль политики, воистину она была бы *святой*!..». Цит. по: Письмо

Г.Г. Шпета к Н.К. Гучковой от 8 июня (26 мая) 1912 года // Густав Шпет: жизнь в письмах. М., 2005. С. 65.

С. 71. *...Когда Пушкин в критический момент банкротства правительственной интеллигенции заговорил о творческой аристократии.* — Пушкин писал: «С некоторых пор журналисты наши упрекают писателей, которым неблагосклонствуют, их дворянским достоинством и литературною известностью. Французская чернь кричала когда-то: les aristocrates a la lanterne! Замечательно, что и у французской черни крик этот был двусмыслен и означал в одно и то же время аристократию политическую и литературную. Подражание наше не дельно». Цит. по: *Пушкин А.С.* О неблаговидности нападок на дворянство // *Пушкин А.С.* Собрание сочинений. В 8 т. Т. VI. СПб., 1909. Из личной библиотеки Шпета. С. 62. И далее: «*Новые выходки против так называемой литературной нашей аристократии столь же недобросовестны, как и прежние. Ни один из известных писателей, принадлежащих, будто бы, к этой партии, не думал величаться своим дворянским званием*» (Курсив Г.Г. Шпета). Цит. по: *Пушкин А.С.* О выходках против литературной аристократии // *Там же*. С. 63.

С. 71. *...В том она, однако, не отличалась от двух первых форм русской интеллигенции, что и она вошла с сознанием просветительной — не творческой — миссии, с приемами охранения себя от инакомыслия, т.е. с желанием не образовать, а воспитать.* — Различение образования и воспитания было для Шпета важнейшим элементом его концепции развития культуры. Он писал: «Культура, как бытие, как результат образовательного становления укрепляется на нравственном характере, как статуя на цоколе. Вот тут и напрашивается новый вывод: подлинно ли сама педагогика, как наука о воспитании в первую голову, опирается, как выходило, на учение о праве и политику? Не правильнее ли установить обратное отношение и признать, что как учение о праве и политике должно опираться на педагогику, так и само право и политика суть только частные проблемы воспитания? Человека вполне воспитанного не нужно воспитывать, но только такому человеку не нужны также право и политика. Но они не нужны и тому, кто нравственен, так как нравственность *исключает* всякое право и всякую политику. Но из всего сказанного получается новый вывод громадной важности и радикального смысла: к нравственности и невозможно воспитывать, она просто лежит *вне* его педагогического в установленном широком объеме, до такой степени вне, что она — в другом, третьем измерении. Из двух возможных пониманий задачи нравственного воспитания оказывается выполнимой только одна: воспитание нравственного характера». Цит. по: *Шпет Г.Г.* Герберт Спенсер и его педагогические идеи // *Шпет Г.Г.* Philosophia Natalis. Избранные психолого-педагогические труды. М., 2006. С. 130.

С. 71. *...Утилитарность в искусстве, литературе, науке, философии – «ненасытная утилитарность», как выразился умный и европейски образованный деятель той эпохи (Н. И. Пирогов).* – Точный источник установить не удалось. Но во многих произведениях Пирогов критикует именно этот недостаток российского образования. «Сама наука, – писал он, – все более и более проникая в жизнь общества, выносит из нее и вносит с собою в университеты прикладное, утилитарное направление. <...> Жизнь общества, с ее прикладными стремлениями, берет перевес над чисто-научным. Поэтому прикладное направление не замедлило обнаружиться в университетах. Это и не могло быть иначе. И правительство, и церковь, и общество, не могли не воспользоваться университетами для достижения своих целей. <...> Но для прикладного, для утилитарного, которое с каждым днем все более и более усиливается в нашем обществе, университеты одни сделались уже недостаточными. Для прикладного, которое пересилило чисто-научное стремление, понадобились еще другие, более практические учреждения; оно даже перешло и в те школы, которых прямое назначение было приготовлять только к университету. И от них начали требовать, чтобы они приготовляли прямо ко вступлению в жизнь. Это утилитарное стремление грозит реформой университетам. <...> Чисто-научное и не могло быть в нашем университете преобладающим началом. <...> Дух же и стремления централизующей власти и самый дух нации более благоприятствовали прикладному, чем чисто-научному. <...> Да и прикладное направление, не выработавшееся наукой на родной почве, не могло развиться и идти прогрессивно вперед. Поощряемое только извне, искусственной регламентацией государства, оно могло только отчасти удовлетворять вопиющим его потребностям». Цит. по: *Пирогов Н.И.* Университетский вопрос // *Пирогов Н.И.* Сочинения. В 2 т. Т. I. С. 429–435.

С. 72. *...Кто они были по своему происхождению, выдал Н.К. Михайловский: «Немножко дворянства, немножко поповства, немножко вольнодумства, немножко холопства».* – Михайловский писал: «Происхождение, например, большинства пишущей братии приблизительно такое же, что и у Белинского: немножко дворянства, немножко поповства, немножко вольнодумства, немножко холопства». Цит. по: *Михайловский Н.К.* Прудон и Белинский // *Михайловский Н.К.* Сочинения. СПб., 1881. Т. III. Записки профана. С. 490.

С. 72. *...«Хорошие» люди хотели командовать умными.* – Шпет писал в письме к Н.И. Игнатовой: «Чем же определяется народ и народность – умом, образованием, культурою или тьмою, невежеством? Ну, конечно, добрая и глубокая душа! Можно себя цитировать? Из записной книжки: «В России доброго человека ставят

выше образованного, и откровенность ценят больше, чем воспитанность. Поэтому, всякий добрый и откровенный невежда здесь может производить чудеса, быть правителем, главнокомандующим, пророком, магистром elegantiarum[15], – он не может быть только лицом высокого духовного сана – для этого откровенность должна быть дополнена плутовством и ехидством». Ну, так вот, всякий *народ* определяется его аристократией, т.е. умом, культурою, воспитанностью, и только у нас – добродетелью мужичка, – как всякая армия определяется достоинством штаба, и только у нас – «выносливостью» солдата». Цит. по: Письмо Г.Г. Шпета к Н.И. Игнатовой от 24 февраля 1921 года // Густав Шпет: жизнь в письмах. М., 2005. С. 359.

С. 72. *...Об этом говорит, например, судьба и репутация Юркевича – единственного в России, кто оказался достаточно философски подготовленным, чтобы занять без предварительной «заграничной командировки» университетскую кафедру, когда философии вновь разрешили появиться в университете.* – Шпет посвятил П.Д. Юркевичу отдельную статью. См.: *Шпет Г.Г.* Философское наследие П.Д. Юркевича (К сорокалетию со дня его смерти) // Вопросы философии и психологии. Кн. 125 (V), 1914.

С. 72. *...«Просветители» – на этой характеристике Чернышевского Плеханов настаивал совершенно основательно – получали иногда назидание (как в случае с Пироговым), но не выпускали из рук просветительной команды.* – Плеханов писал: «В другом месте мы сказали, что если Белинский был *родоначальником* наших «просветителей», то Чернышевский является *самым крупным их представителем*[16]». Цит. по: *Плеханов Г.В.* Н.Г. Чернышевский // *Плеханов Г.В.* Сочинения. Т. V. М., б.г. С. 326. Этот эпизод Шпет хотел развить во второй части «Очерка». См.: *Шпет Г.Г.* Источники диссертации Чернышевского // Новое литературное обозрение. 2002. № 53.

С. 72–73. *...В последние дни, когда столетняя греза оппозиционной интеллигенции пресуществилась в кровь народа и оппозиционная интеллигенция стала правительством, так что в стране больше не оказалось никакой оппозиции и потому больше никакого интеллигентского дела, интеллигентские флагелланты, повторяя себя, подали голос «Из глубины», для читателя не вышедший – фатально и знаменательно – из-под спуда.* – Более подробно об этом сюжете см.: *Шпет Г.Г.* Кризис философии / Реконструкция Т.Г. Щедриной // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2004/2005 год [7] / Под ред. М.А. Колерова и Н.С. Плотникова. М., 2007. С. 92–102.

---

[15] Учитель вкуса (*лат.*).

[16] «За двадцать лет», 3 издание. С. 260.

С. 73. *...Ex profunditatibus inclamavi te, Jehova, dicens: Domine, ausculta voci meae... Надеяться – право всякого слабого и поверженного! Exspectationem habeat Israel in Jehova: quia apud Jehovam est benignitas et plurimum apud eum redemptionis: Et ipse redimet Israelem ab omnibus iniquikatibus ejus... Да будет*! – Из глубины взываю к Тебе, Господи, Господи! Услышь голос мой... Да уповает Израиль на Господа; ибо у Господа милость и многое у него избавление. И он избавит Израиля от всех беззаконий его (лат.). – Пс. 129.

С. 73–74. *...Понимание философии как метафизики и мировоззрения вызывает более тонкое и возвышенное представление об ее пользе – для спасения души, разрешения загадок смысла жизни, оправдания мира, – но в основном также порождает утилитаристическое отношение к себе. Нужно углубиться до идеи философии как чистого знания, чтобы восприятие ее и науки как такой перестало быть утилитарным и выразилось также в чистом, «незаинтересованном», эросе.* – Шпет писал: «*Философия как чистое знание* имеет положительные задачи и строится на твердых основаниях. Единая по замыслу, она и в путях своих единообразна. Она может показаться претенциозной, когда она объявляет предметом своего изучения *все,* но строгость ее метода и высокие требования, предъявляемые ею к выполнению своих задач, точно и надежно обурочивают ее границы. Ее задачи определяются ее предметом, отличным от предметов других видов и типов, как научного, так и ненаучного познания. Ее самоограничение – искренно и недвусмысленно: она эмпирически ограничена мерою наших человеческих сил, и в этом же смысле безгранична, как безграничен в идее их рост или как безгранично в идее прозрение гения; принципиально она ограничена тем, что не может брать на себя решение задач, не подлежащих решению по ее строгим методам, но и в том смысле она – безгранична, как безгранично содержание ее собственного предмета. Философия как чистое знание не противопоставляет себя в своем исключительном положении другим наукам, потому что она сама – наука; точно так же, как часть, – а не как противоречие, – она занимает свое определенное место *в целом* философии, под которой в широком смысле понимается и строгое знание, и «метафизика», и «жизнь»». Цит. по: *Шпет Г.Г.* Мудрость или Разум // *Шпет Г.Г.* Philosophia Natalis. Избранные психолого-педагогические труды. М., 2006. С. 312.

С. 74–75. *...Каждый народ в Европе имеет свое дело, потому что занимает свое место. Мы заняли места больше всех и вообразили, что Европа – отвлеченность, а не конкретное собирательное целое, и у нас хотят быть не самостоятельным органом европейского организма, а хотят стать европейцами «вообще» – из конкретного индивидуального русского народа хотят сделать гипостазированную отвлечен-*

ность. – Шпет писал: «Россия должна отказаться от мировой политики, перейти на роль второстепенного и даже третьестепенного государства, заняться внутренним устроением и культурой, культурой, культурой, тогда она не погибнет вовсе, даст новых людей и новый «патриотизм». Какие-нибудь датчане или норвежцы, – все достояние которых – одна русская губерния, – не менее любят свои отечества, и живут достойной жизнью. Если Россия не примирится с этим, она будет стерта с лица земли как Турция. Всякий иной патриотизм я считаю теперь ложным». Цит. по: Письмо Г.Г. Шпета к Н.К. Шпет от 29–30 августа 1917 года // Густав Шпет: жизнь в письмах. М., 2005. С. 281.

С. 75. *...Если нет репрезентации, нет сознания своей национальной индивидуальности, то нет и творчества – одно заимствование, подражание, танец смерти вокруг абстракций*. – См.: *Шпет Г.Г.* Эстетические фрагменты // *Шпет Г.Г.* Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры. М., 2007. С. 189–191, 198.

С. 75. *...Но это значит, что восприятие идеи и ее движения в русской мысли не-чисто, до-научно, примитивно, не-софийно, не мастерское*. – Этот понятийный ряд представлен в «Мудрости или Разуме»: «Формально «софіа» есть названная уже мною perfectio, а по существу «софос» – тот, кто *смыслит* в том, чем он занят; «софос» может быть и плотник, и игрок на флейте, и поэт, и мыслитель. Вот подлинно европейская идея *софіи* – мастерство в том, за что берешься, и это – подлинно европейская добродетель. Восточная лень породила мудрость, предрешающую все, вплоть до личных забот и потребностей; европейский досуг, – схоле, – породил философию, любовь к мастерству даже в разрешении личных сомнений и беспокойств» См.: *Шпет Г.Г.* Мудрость или Разум // *Шпет Г.Г.* Philosophia Natalis. Избранные психолого-педагогические труды. М., 2006. С. 363.

С. 76. *...Потому русская философия – утопична насквозь, даже – как ни противоречиво это – в своем романтическом настроении. Россия – не просто в будущем, но в будущем вселенском*. – Свое отношение к такой устремленности в будущее Шпет выразил в книге о Герцене: «Утопизм или доктринаризм с проповедью жизни для одного будущего, остающегося всегда только отвлеченною схемою, голой возможностью, также не могут удовлетворить защитника прав живой личности и человека, вдохновенного волнением данного ему конкретного бытия. «Не проще ли понять, – утверждает Герцен, – что человек живет не для *совершения судеб*, не для воплощения идеи, не для прогресса, а единственно потому, что родился и родился *для* (как ни дурно это слово) для настоящего, что вовсе не мешает ему ни получать наследство от прошедшего, ни оставлять кое-что по за-

вещанию. – – – Уж не перестанут ли люди есть и пить, любить и производить людей, восхищаться музыкой и женской красотой, когда узнают, что едят и слушают, любят и наслаждаются для себя, а не для совершения высших предначертаний и не для скорейшего достижения бесконечного развития совершенства?»». Цит. по: *Шпет Г.Г.* Философское мировоззрение Герцена. Пг., 1921. С. 46.

С. 77. *...Склонится Пред солнцем бессмертным ума.* – Шпет цитирует стихотворение Пушкина А.С. «Вакхическая песнь» (1825) по изданию: *Пушкин А.С.* Собрание сочинений. В 8 т. Т. II. СПб., 1909. Из личной библиотеки Шпета. С. 10.

Что смолкнул веселия глас?
Раздайтесь, вакхальны припевы!
Да здравствуют нежные девы
И юные жены, любившие нас!
Полнее стакан наливайте!
На звонкое дно
В густое вино
Заветные кольца бросайте!
Подымем стаканы, содвинем их разом!
Да здравствуют музы, да здравствует разум!
Ты, солнце святое, гори!
Как эта лампада бледнеет
Пред ясным восходом зари,
Так ложная мудрость мерцает и тлеет
Пред солнцем бессмертным ума.
Да здравствует солнце, да скроется тьма!

Часть II. Около школы

С. 79–80. *...Как указывают специалисты, на славянский язык в период домонгольский были переведены: Точное начертание православной веры Иоанна Дамаскина, Поучения огласительные и тайноводственные Кирилла Иерусалимского, Слова против ариан Афанасия Александрийского, некоторые Слова Григория Богослова. Более общее значение имеют два первых произведения, но из них, по вполне авторитетному суждению (еп. Сильвестра, Опыт православного догматического богословия), второе есть труд «более проповеднический и наставительный, чем научный и систематический».* – ***Иоанн Дамаскин*** (около 675 – до 753) – византийский богослов, философ и поэт. Получил энциклопедическое образование в греческом духе. Выступал как ведущий идейный противник иконоборчества. Иоанн Дамаскин – завершитель и систематизатор греческой патристики. К новизне идей и оригинальности теорий он не стремил-

ся, верный своему девизу: «Я не скажу ничего от себя». Иоанн Дамаскин создал основы схоластического метода, позднее получившего развитие у средневековых теологов Запада. Главное сочинение Иоанна Дамаскина – «Источник знания»; это компендиум философских и богословских сведений, предвосхищающий «суммы» западных схоластов; латинский перевод его третьей части, осуществленный в середине XII в., оказал влияние на Петра Ломбардского, Альберта Великого, Фому Аквинского. В историю литературы Иоанн Дамаскин вошел как выдающийся поэт, создавший ряд знаменитых церковных песнопений. Сочинения в русском переводе: Полное собрание творений. Т. 1. СПб., 1913; Памятники византийской литературы IV–IX веков. М., 1968. С. 270–280. – ***Кирилл Иерусалимский***, св. (ок. 315–387) – епископ Иерусалимский, учитель церкви. О его жизни известно мало, однако некоторые сведения можно найти в сочинениях его современников – Епифания, Иеронима и Руфина. Его жизнь пришлась на эпоху церковной смуты, и из 35 лет своего епископства 16 он провел в ссылке. Из его сочинений до нас дошли Огласительные поучения, примыкающие к ним Мистагогические поучения, гомилия на Купальню в Вифезде, послание к императору Константину и три небольших фрагмента. День памяти святого 18 марта (в Русской православной церкви 18 марта по старому стилю). В 1882 Кирилл был провозглашен учителем церкви. Его сочинения: *Кирилл, архиепископ Иерусалимский*. Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991. – ***Афанасий Александрийский***, св. (ок. 296–373) – епископ Александрийский, исповедник и учитель церкви. Активный противник арианства, в борьбе с которым разработал мистическое учение о «единосущности» бога-отца и бога-сына, догматизированное на первом (325) и втором (381) Вселенских соборах (однако Афанасий Александрийский не является автором приписывавшегося ему «Символа веры»). Главным догматическим сочинением св. Афанасия были «Четыре слова против ариан» (ок. 356–359), посвященные утверждению божественности Христа. Кроме того, ему приписывают «Житие св. Антония» и еще целый ряд трактатов и проповедей. – ***Григорий Богослов Назианский***, св. (328–390) – учился сначала на родине, у дяди своего, учителя красноречия Амфилохия, а потом в Кесарии Каппадокийской, Кесарии Палестинской, Александрии в Афинах, где жил вместе со своим знаменитым другом, Василием Великим. По возвращении на родину он крестился и уединился в пустыне. Своим отцом, епископом Назианза, он, против воли, был посвящен в пресвитера. Чтобы поддержать престарелого отца в его пастырских работах, Григорий остался при нем в Назианзе и после его смерти некоторое время управлял церковью назианзскою, предоставив власть в Сасиме другому епископу. Оставив Назианз,

он удалился в Селевкию, откуда был вызван православными в Константинополь, для укрепления гонимого арианами православия (379). Император Феодосий назначил его епископом столицы; второй Вселенский собор утвердил это назначение. Возникшие несогласия заставили его оставить Константинополь; он удалился на родину, где и умер. Его сочинения: 243 писем, 507 стихотворений и 45 речей, между которыми самые важные – пять слов о богословии, в защиту никейского православия против ариан. – ***Сильвестр*** (в миру Стефан Васильевич Малеванский, родился в 1827 году) – духовный писатель, сын священника, образование получил в Киевской академии; был в ней профессором, инспектором и ректором. В 1885 году рукоположен в епископа Каневского, викария киевской митрополии. Кроме докторской диссертации «Учение о церкви в первые три века христианства» (Киев, 1872) Сильвестр написал: «Краткий исторический очерк рационализма в его отношении к вере» (Труды Киевской Духовной Академии. 1862. № IV. 5; 1863. № II. 12), «Историческое развитие новейшего пантеизма как доказательство его несостоятельности» (ib., 1865, № 2 и 8), «Несостоятельность новейшего пантеизма в решении существеннейших для человека вопросов» (ib., 1867, № 6 и 7), «Ответ православного на предложенную старокатоликами схему о Святом Духе» (ib., 1874, № 8; переведен на немецкий и итальянский языки; отдельно; Киев, 1875), «Ответ православного на схему старокатоликов о Пресвятой Деве» (ib., 1875, № 1), «Ответ православного на схему старокатоликов о добрых делах» (ib., 1875, № 1 и 2).

С. 80. *...На славянский (?) язык оно было переведено уже в начале X века, и затем известны переводы из XVII в. (Епифания Славеницкого) и из XVIII (Амвросия, архиепископа Московского); значительная часть его была доступна Западу в XII веке, в латинском переводе Бургундия Пизанского.* – ***Епифаний Славеницкий*** (Славинецкий, умер в 1675) – постриженник Киево-Печерского монастыря, иеромонах, экзегет, уроженец Малой России. Активно участвовал в книжной справе, инициированной Патриархом Никоном; был одним из лидеров «греческого» направления в просвещении и богословии. Учился в Киевской братской школе и за границей. В 1640-х был учителем языков в Киевской братской школе. В 1649 был вызван в Москву Алексеем Михайловичем в числе прочих киевских «справщиков» для подготовки нового издания Библии, которое было осуществлено в 1663 с его предисловием. Перевел Деяния Константинопольского собора 1593 года, которые стали церковно-каноническим обоснованием богослужебных реформ. В дальнейшем фактически стал научным главой всех переводчиков московского

Печатного двора, участвовавших в книжной справе. В деле Патриарха Никона отстаивал точку зрения, что архиереи Русской Церкви не полномочны судить своего Патриарха, что, видимо, повлияло на решение отложить суд над Никоном в 1660 году. В 1674 был поставлен руководителем нового перевода Библии с греческого на славянский язык, начатого им в сотрудничестве с Сергием, бывшим игуменом Молчанского монастыря, Евфимием, иеромонахом Чудова монастыря, и др. Перевел Ирмолог (1673) и литургию Иоанна Златоуста. Ему принадлежит множество предисловий к московским изданиям богослужебных книг, а также перевод нескольких святоотеческих сочинений с греческого и латинского и нескольких книг светского характера. Составил «Лексикон греко-славяно-латинский» (рукопись Синодальной библиотеки) и «Лексикон филологический» – объяснения терминов Священного Писания, извлеченные из Отцов Церкви. – ***Амвросий, архиепископ Московский*** (Андрей Степанович ***Зертис-Каменский***, 1708–1771) – архиепископ Московский, один из ученейших и образованнейших людей своего времени. Учился в Киевской Духовной академии. По окончании в ней курса был отправлен для усовершенствования в Львовскую духовную академию; в 1739 г. пострижен в монахи, был учителем в Александро-Невской духовной семинарии, в 1742 г. назначен префектом этой семинарии. В 1768 г. императрица Екатерина II назначила его архиепископом Московским. Погиб трагической смертью, растерзанный толпою 16 сент. 1771 г. при возмущении черни во время чумы, свирепствовавшей в Москве, жертвою самоотвержения, с каким он боролся с эпидемией, в числе немногих властей не покидая зачумленного города. Амвросий много переводил с латинского и греческого языков, но важнейшим из его переводных трудов считается перевод с еврейского подлинника «Псалтыри»; из его оригинальных произведений сохранилось только одно, «Служба св. митрополиту Дмитрию Ростовскому». – ***Бургундий Пизанский*** – переводчик работы Иоанна Дамаскина «О православной вере» на латинский язык (1151).

С. 80. *...Единственное, что присоединила к этому источнику христианской теории послемонгольская Русь, был перевод «темного, в разуме» Дионисия Ареопагита.* – Голубинский пишет: «Единственное, что было <...> переведено по нашему отделу догматического богословия, это творения «темного в разуме» (очень трудного к пониманию) философствующего по Платону богослова Дионисия Ареопагита». Цит. по: *Голубинский Е.Е.* История русской церкви. В 2 т. Т. 2. Кн. 2. М., 1917. С. 136.

С. 80. *...Как утверждает правильно Голубинский – «по одной Диалектике Иоанна Дамаскина невозможно было самообразоваться фило-*

софии». – Голубинский пишет: «По одной Диалектике Иоанна Дамаскина невозможно было самообучаться философии». Цит. по: *Голубинский Е.Е.* История русской церкви. В 2 т. Т. 2. Кн. 2. М., 1917. С. 141.

С. 80. *...Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. СПб., 1894. С. LXVII. Кн. Курбский также переводил это сочинение.* – Архангельский пишет: «Курбским переведены были очень многие, наиболее важные творения Иоанна Дамаскина, и большая часть их была переведена им вновь. <...> Перевод Богословия[17] сопровождается особенно обширным предисловием: *Предисловие Андрея грехми исполнена* – где переводчик подробно рассказывает историю своего труда». Цит. по: *Архангельский А.С.* Образование и литература в Московском государстве конца XV–XVII вв. Вып. III. Казань, 1901. С. 369.

С. 81. *...Как констатирует тот же почтенный историк, «не имея наук, невозможно писать и сочинений научного свойства. А из этого само собой следует, что как не было писано у нас подобных сочинений в период киевский, так не могло быть писано их и в период московский».* – См.: *Голубинский Е.Е.* История русской церкви. В 2 т. Т. 2. Кн. 2. М., 1917. С. 143.

С. 81. *...Так, внимание историка философии может привлечь перевод Логики, принадлежавший, вероятно, приверженцам распространившейся с XV века ереси жидовствующих.* – После присоединения Новгорода в 1478 великий князь изъял в свою пользу более половины земельных владений богатейших новгородских монастырей. Одновременно Иван III приблизил к себе двух новгородских священников, Алексея и Дениса, которые в 1480 году получили места протопопов в Успенском и Архангельском соборах Москвы. Их проповедь привлекла к ереси многих москвичей, в том числе членов великокняжеской семьи, приближенных великого князя, в числе которых был дипломат и писатель дьяк Федор Курицын. Еретики подумывали уже о том, чтобы созвать собор о вере, а великий князь планировал конфискацию земельных владений у московских монастырей. Пока дело касалось Новгорода, московские церковные иерархи не слишком благосклонно смотрели на усилия новгородского архиепископа Геннадия, разоблачавшего еретиков. Несмотря на противодействие митрополита Московского Геронтия, Геннадию удалось заручиться поддержкой влиятельных епископов, и в 1488 созвать собор, на котором нераскаявшиеся новгородские еретики были осуждены. В дальнейшем противники жидовствующих и нестяжателей встретили серьезные трудности: митрополитом стал слабовольный Зосима,

---

[17] Имеется в виду «Точное изложение православной веры».

полностью следовавший политике великого князя и, по слухам, сам придерживавшийся еретических взглядов. На сторону противников нестяжателей перешел религиозный деятель и писатель Иосиф Волоцкий, написавший обличительную книгу «Просветитель». Именно он способствовал распространению названия «жидовствующие», связавшего христианских инакомыслящих с «врагами божиими» евреями. Во многом благодаря его стараниям власти вынуждены были назначить сыск, и новый собор в 1490 году отлучил нестяжателей и жидовствующих от церкви и предал проклятию.

С. 82. *...Вопрос об авторском происхождении этой Логики можно считать теперь решенным благодаря исследованию известного семитолога П.К. Коковцева.* – См.: ***Коковцев, Коковцов*** Павел Константинович (1861–1942) – филолог, ориенталист-семитолог, академик АН СССР (1912). Окончил Петербургский университет (1884). Профессор Петербургского университета (с 1900). Автор капитальных трудов в области еврейской и еврейско-арабской филологии: «Книга сравнения еврейского языка с арабским Абу Ибрагима (Исаака) Ибн Баруна» (1893), «Новые материалы для характеристики Иехуды Хайюджа, Самуила Нагида и некоторых других представителей еврейской филологической науки в X, XI и XII веке» (1916), «Еврейско-хазарская переписка в X веке» (1932). Коковцев издал и исследовал важнейший памятник семитской эпиграфики – торговый договор Пальмиры. По славистике напечатал: «К вопросу о Логике Авиасафа» (1912).

С. 82. *...Ближайшим оригиналом русского перевода послужил не арабский текст, а анонимный еврейский перевод начала XIV века, легший, между прочим, и в основу комментария Моисея Нарбонского (первая половина XIV в.).* – ***Моисей Нарбонский*** (ум. 1362) – философ, врач, комментатор сочинений Моисея Маймонида, Аверроэса, Аль-Газали, Абу-Бекра и др.

С. 82. *Благодаря одолжительной любезности проф. М.Н. Сперанского, я имел возможность познакомиться с собственноручно им сделанной копией Соловецкой рукописи.* – ***Сперанский*** Михаил Нестерович (1863–1938) – историк литературы, действительный член академии наук РАН (с 1921 года), АН СССР (с 1925). Выпускник Московского университета (1885). В 1895 году, после защиты магистерской диссертации «Апокрифические евангелия», он становится профессором Нежинского историко-филологического института. В течение нескольких лет выходят его работы: «Описание рукописей Тверского музея» (Чтения в Обществе истории и Древностей Российских, 1891 г.); «Апокрифические деяния апостола Андрея в славяно-русских списках» (Древности Московского Археологического Общества, 1893); «Деление русской литературы на

периоды и влияние русской литературы на юго-славянскую» (Русский филологический вестник. 1896, №№ 3, 4); «К истории перевода Евангелия» (Там же. 1899, № 1–2; 1900, № 3–4) и др. Профессор историко-филологического факультета Московского университета (1896–1938). См. также: Письмо Г.Г. Шпета к Н.И. Игнатовой от 23 февраля 1921 года // Густав Шпет: жизнь в письмах. М., 2005. С. 357.

С. 83. *...Так, например, в средине XIV века новгородский архиепископ Василий разрешает в утвердительном смысле вопрос о том, существует ли еще земной рай и пребывают ли в нем святые или он погиб и святые пребывают в раю мысленном, как то полагал тверской епископ Федор.* – ***Василий Калика***, архиепископ (умер 3 июля 1352) – с 1330 года по 1352 год архиепископ Новгородский и Псковский, святой, мощи его находятся в Софийском соборе. До избрания в сан архиепископа он совершил путешествие на Восток по святым местам. Патриотическая и благотворительная деятельность святого Василия заслужила ему великое почтение и любовь новгородцев. Автор известного «Послания к Феодору, епископу Тверскому, о рае». Он усердно доказывает Феодору, что рай, в котором жили первые люди, цел и существует на Востоке, а место мучений многие видели на Западе. ***Федор (Феодор) Добрый*** (умер в 1367) – епископ Тверской в 1344–1360. Макарий пишет: «Василий, архиепископ новгородский (1331–1352), написал послание к тверскому епископу Феодору. Поводом к посланию послужил спор о рае, бывший в Твери, и учение тверского епископа Феодора, что земной, чувственный рай уже не существует, а есть только рай духовный на небеси. Услышав об этом споре и учении, архиепископ новгородский Василий счел братским долгом вразумить Феодора с подведомым ему духовенством и старался доказать продолжающееся еще существование земного рая, местами из св. Писания, сказаниями из Пролога, изречениями св. Златоуста и Патрикия, толкуя все это по-своему, и наконец тем, будто некоторые Новгородцы сами видели рай на какой-то чудной горе, как видели и ад на западе». Цит. по: *Макарий Булгаков. митр.* История русской церкви. Т. V. СПб., 1866. С. 153.

С. 83. *...Интереснее, однако, сочинения именно против еретиков, вроде Просветителя Иосифа Волоколамского (против жидовствующих) или Истины показания Зиновия Отенского (против Феодосия Косого).* – ***Иосиф Волоцкий***, в миру – Иван Санин (1439/1440–1515) – церковный писатель и публицист, глава течения иосифлян. Происходил из семьи богатого вотчинника, владельца с. Язвище в Волоколамском княжестве. В 20 лет постригся в Боровском монастыре; в 1479 году в районе Волоколамска основал монастырь, получивший позже его имя. Первоначально Иосиф Волоцкий был связан с удельными во-

лоцкими князьями, братьями Ивана III. Затем порвал с удельно-княжеской оппозицией и заключил союз с великокняжеской властью, завершившийся в 1507 году переходом Иосифо-Волоколамского монастыря под патронат великого московского князя Василия III. На церковном соборе 1503 году Иосиф Волоцкий и его сторонники добились отклонения проекта ликвидации монастырского землевладения, выдвинутого нестяжателями, а на соборе 1504 – жестокой расправы над еретиками. В этот период он выступил с теорией божественного происхождения великокняжеской власти, что способствовало укреплению идеологических позиций русского самодержавия. Основное сочинение Иосифа Волоцкого – книга против еретиков «Просветитель», его перу принадлежит также более 20 посланий к различным лицам, а также краткая и пространная редакции монастырского «Устава». См. также прим. к с. 81. – ***Зиновий Отенский*** (умер в 1572) – русский богослов, философ. Инок Отенского монастыря в Новгороде, автор труда «Истины показание к вопросившим о новом учении» (после 1566). В книге критиковалось еретическое учение Феодосия Косого, осужденного на соборе в Москве в 1755. Зиновий выстраивает в своем сочинении систему доказательств бытия Божия, обоснование учения о Троице, боговоплощении, спасении и других принципов церковной догматики. Высокий уровень философского мышления характерен для каждого из трех предложенных Зиновием типов доказательства: космологического, телеологического и антропологического. – ***Феодосий Косой*** (даты рождения и смерти неизвестны) – глава еретического течения XVI в. в борьбе против официальной церкви. В конце 40-х годов бежал из Москвы на Белоозеро и постригся в монахи, затем перешел в монастырь на Новоозере, где с 1551 года начал пропаганду так называемого «Нового учения». Феодосий Косой подверг критике основные догматы христианства: о божественной природе Христа, о воскресении мертвых и др., отрицал святых и чудеса, призывал не поклоняться иконам, выступал за уничтожение института монашества. Отвергая официальную церковь, он проповедовал идеи равенства всех людей, считал «спасение» человека делом его собственных рук, призывал к ликвидации войн и эксплуатации. Подвергался критике со стороны Зиновия Отенского. В 1553 году в связи с делом М. Башкина заключен в один из московских монастырей, но бежал в Польшу, где оказал серьезное влияние на формирование радикального движения антитринитариев.

С. 84. *...Православное исповедание католической и апостольской церкви восточной Петра Могилы.* – ***Могила*** Петр Симеонович (ок. 1596–1647) – митрополит киевский; активный оппонент унии и противник зависимости православия в Украине и Беларуси от Русской

Православной церкви. Он окончил Львовское братское православное училище, позднее был рукоположен, в 1627 – избран киево-печерским архимандритом (носившим чин «великого архимандрита» и подчинявшимся константинопольскому патриарху). Добился при короле польском Владиславе IV (избран в 1632) равноправия православия и униатства. Петр Могила – автор многих богословских сочинений на белорусском языке, принял активнейшее участие в обустройстве Киево-Могилянской братской школы (впоследствии – Академии).

С. 84. *...Историк русской церкви (преосв. Макарий) констатирует, что до семидесятых годов названного столетия во всей литовско-русской митрополии не встречается ни одного училища для православных детей.* – Митрополит Макарий пишет: «Доселе мы не встречали никаких следов даже первоначальных школ в литовской митрополии и ни одного об них свидетельства». *Макарий Булгаков. митр.* История русской церкви. Т. IX. Кн. IV. СПб., 1879. С. 410. И далее «Одновременно с братствами возникли в крае и православные училища, о каких прежде русские и понятия не имели: училища острожское, львовское, наконец, виленское. В них стали обучать не одной славянской грамоте, но и языкам: греческому, польскому и наукам: грамматике, риторике, диалектике и др. И таким образом для русских в первый раз открылась возможность получать научное образование в своих собственных школах и в духе своей веры». *Там же.* С. 469.

С. 84. *...Первый иезуитский коллегиум был основан в 1565 г. (в Брунсберге) введшим иезуитов в Польшу кардиналом Гозием.* – ***Гозий*** Станислав (1504–1579) – кардинал и епископ вармийский. Учился в Краковском, Падуанском, Болонском университетах. В 1538 году назначен королевским секретарем. Посвятив себя духовному званию, Гозий в 1548 году был назначен Кульмским, а в 1551 – Вармийским епископом (в Польской Пруссии). Еще в 1551 году король и епископы избрали Гозия своим представителем на Тридентский собор (вторая сессия). В 1561 году Пий IV возвел Гозия в сан кардинала и назначил его одним из пяти своих легатов на Тридентском соборе, где он и явился самым ярым поборником папских планов и идей. По возвращении (1564) в Вармию Гозий опять взял на себя роль главного руководителя польской иерархии в борьбе с Реформацией. Для большего успеха начавшейся уже в Польше католической реакции он призвал (1564) в Вармию иезуитов, основавших коллегию в Брунсберге, а его друг Коммендоне тогда же выхлопотал королевскую грамоту (1565), разрешавшую иезуитам прибытие и в самую Польшу. В 1569 году Гозий уехал в Рим, но и оттуда продолжал направлять действия католической реакции в Польше, главным образом при по-

средстве иезуитов. В последние годы жизни Гозий имел радость узнать, что польская католическая церковь в 1577 году торжественно приняла тридентские определения и прокляла Варшавскую конфедерацию. Наиболее важное из его сочинений: «Confessio fidei catholicae christiana». См. о нем: *Жукович П.Н.* Кардинал Гозий и польская церковь его времению СПб., 1882.

С. 86. *...Первоначально это были руководства, составленные в виде разъяснений к своими же словами передаваемому Аристотелю и в своем плане долго отражавшие знаменитые Summulae logicales Петра Испанского. <...> Лишь в XVII веке пор-рояльские учебники вносят некоторое оживление.* – ***Петр Испанский*** (Папа Иоанн XXI, ум. в 1277г.) – составил учебник логики (Summulae logicales), представлявший перевод византийско-греческого учебника М. Псёлла (XI в.). По его примеру вошли в употребление варварские перечни видов силлогизма. Терминизм этой риторико-грамматической логики в номиналистическом духе был противопоставлен в качестве Logica moderna старой логике реалистов (Скотт и томисты). При изложении теории понятий и применении к суждению и умозаключению, как и в античности, он переносит центр тяжести на теорию суппозиции, подставления, посредством которого родовое понятие (terminus) может заменять в речи, а также логически (как тогда полагали) сумму всех своих видов, видовое понятие – сумму всех своих экземпляров (homo – omnes homines), так что в процессе мышления знак употребляется в замену того, что он обозначает. – Логика Пор-Рояля. Шпет имеет в виду изменение ситуации внутри логических исследований, связанных с появлением книги последователей Р. Декарта – аббатов монастыря Пор-Руаяль А. Арно и П. Николя – «Логика, или Искусство мыслить» (1662). Это логическое учение состоит из четырех основных частей: учение о понятии, учение о суждении, учение об умозаключении, учение о методе. Здесь впервые различаются содержание понятия (т.е. характеризующая его совокупность признаков) и его объем (класс объектов, обладающих этими признаками). Авторы выдвигают идею построения специального логического языка, использование которого в научных исследованиях и при изложении результатов позволило бы избежать распространённых логических ошибок, поскольку такой язык был бы свободен от полисемии и омонимии: каждый его термин должен иметь в точности один смысл, вводимый соответствующим определнием. Особое место в пор-рояльской логике занимает методологическая проблематика, согласно которой научные истины должны открываться посредством анализа некоторых данных, а передаваться и упорядочиваться – с помощью их синтеза. Пор-Рояльская логика разработала систему методологических рекомендаций, относящихся к формированию определений, аксиом, умозаключений, доказательств и науч-

ных методов как таковых. В собственно логическом (в современном смысле слова) отношении логику Пор-Рояля можно рассматривать как рационалистическую критику схоластической логики и реконструкцию логики в духе идей Аристотеля (также с критическим их переосмыслением, например в связи с аристотелевским учением о категориях).

С. 87. *...Среди префектов академии до нового ее преобразования (в 1819 г.) в Киевскую духовную академию встречаются такие, например, имена, как Стефан Яворский (первый ее префект), Феофан Прокопович, Георгий Конисский.* – ***Яворский***. См. прим. к с. 53, 54. – ***Прокопович***. См. прим. к с. 53, 54. – ***Конисский*** Георгий (1717–1795) – архиепископ белорусский, философ, писатель. Канонизирован. Родился в Нежине (Украина), учился и затем учил в Киево-Могилянской академии, читал курс философии. Одно время был ее ректором. С 1744 – монах. С 1755 года жил в Могилеве, защищал православие, подвергался гонениям. Проповедовал единство веры русских, украинцев и белорусов и призывал Екатерину II объединить братьев-православных. При открытии русских школ в Могилеве, Витебске и других городах выступал с похвалой императрице. Бичевал «бессердечие» и «сребролюбие». Помогал просвещению, а философию Просвещения отвергал, особенно Вольтера. Как философ известен своим «киевско-могилянским» курсом по философии, близким по идейному содержанию к философии Возрождения.

С. 87. *...В середине века (с 1752 г.) префект Давид Нащинский, пополнявший свое образование, между прочим, в Саксонии, ломает общее направление преподавания философии, сменяя учебники аристотелевского духа на вольфианский учебник Баумейстера.* – ***Нащинский*** Давид (в миру Даниил, 1720–1793 гг.) – архимандрит, писатель-переводчик. Образование свое начал в Киевской духовной академии, продолжал его в заграничных галицких и саксонских училищах и окончил его в 1751 году в Киевской духовной академии, приняв перед окончанием курса пострижение в монашество с именем Давида; тогда же он был назначен в Киевскую академию учителем и префектом. В начале 1756 года – был возведен в сан архимандрита и назначен наместником Киевской митрополии, а в ноябре 1758 года перемещен в Киевобратский училищный монастырь и определен ректором Киевской академии. В 1788 г. уволен был на покой в Киево-Печерскую лавру с пенсией и там скончался. Находясь за границей, перевел на латинский язык сочинения Феофана Прокоповича. – ***Баумейстер*** Фридрих-Христиан (1708–1785) – немецкий философ школы Лейбница и Вольфа, автор известных учебников логики, метафизики и естественной философии на латинском языке (рус. пер. 1760–1787).

С. 87. *...В той же первой половине века профессорами академии был составлен ряд курсов и трактатов, оставшихся в рукописях, но иногда и печатавшихся, как Философия Аристотелева, по умствованию перипатетиков, изданная Киевской Академии Префектом Михаилом Казачинским на Российском и Польском языках (Киев, 1742).* – ***Казачинский***, ***Козачинский*** Михаил (в миру Мануил Иванович, 1699–1746) – воспитанник Киевской духовной академии. Много путешествовал по славянским землям и Германии, Сербии. В 1739 году был назначен префектом академии, где преподавал философию, а в 1745 году – архимандритом Выдубицким. Автор трудов: «Панегирик Августейшей непобедимой Императрице» (Киев, 1744) и «Философиа Аристотелева» (рус. пер. Киев, 1745). Оба произведения написаны на трех языках (русском, латинском и польском) и изобилуют тонкостями схоластического красноречия.

С. 87. *...В рукописях остались курсы Иннокентия Поповского, Христофора Чарнуцкого, Феофана Прокоповича, Иосифа Волчанского, Амвросия Дубневича, Сильвестра Кулябки, Михаила Казачинского, Тихона Александровича, Георгия Конисского.* – ***Поповский*** Иннокентий – игумен Братского Богоявленского училищного монастыря в Киеве, ректор Киевской духовной академии в 1705–1707 годах. – ***Чарнуцкий*** Христофор (умер 28 июня 1726) – игумен Николаевского Пустынного монастыря в Киеве. В монашество вступил в 1700 году в Киево-Печерском монастыре и вскоре был определен учителем в Киево-Могилянский коллегиум (академию), где исполнял и обязанности префекта, а в 1707 году возведен в сан игумена и назначен ректором Академии, состоя в то же время и настоятелем Братского Богоявленского монастыря. С 1709 года он стал настоятелем Николаевского Пустынного монастыря и состоял членом Киевской духовной консистории. – ***Прокопович***. См. прим. к с. 53, 54. – ***Волчанский*** Иосиф (умер в 1745) – архиепископ Московский и Владимирский. В 1721 году упоминается игуменом Киево-Братского Богоявленского монастыря. Был префектом Киевской духовной академии, затем ректором. С марта 1727 года – архимандрит Киевского Пустынно-Николаевского монастыря. 30 декабря 1735 года хиротонисан во епископа Мстиславского, Оршанского и Могилевского. С 1 сентября 1742 года – архиепископ Московский и Владимирский. С 18 марта 1743 года – член Святейшего Синода. Скончался 10 июня 1745 года. Погребен в Чудовом монастыре. Это был первый архиерей Московской епархии, которая до него, со времени учреждения Правительствующего Синода (22 февраля 1711 года), управлялась коллегией, подчиненной Синодальной конторе. – ***Дубневич*** Амвросий (ум. 23-го февраля 1750) – епископ Черниговский и Нежинский. Воспитывался в Киевской академии; с 1727 по 1731 год

был ее префектом, с 1731 по 1737 – ректором. Вместе с тем, Амвросий был игуменом Киевского Братского Богоявленского монастыря. С декабря 1738 года он был настоятелем Троице-Сергиевой лавры, а в сентябре 1742 года хиротонисан в Москве во епископа черниговского. Будучи ректором Академии, Амвросий, в своих записках по богословию, первый ввел трактат о десятословии и евангельском законе, тогда как до него ни Феофан Прокопович, ни его преемники вовсе не касались нравственного богословия. В Черниговской семинарии он ввел преподавание философии. По воле Петра II он принимал участие в своде статута литовского и магдебургского права. – ***Сильвестр Кулябка*** (в миру Симеон Петрович, 1704–1761) – богослов и проповедник, профессор (с 1727) и ректор (1740–1745) Киевской духовной академии, впоследствии проповедник при дворе императрицы Елизаветы. С 1750 – архиепископ Петербургский. Автор сочинений: «Corpus philosophicus» (1737) и «Theologicae scientiae summa» (1743). Им составлены также два руководства по риторике (1733, 1734) с небольшими гомилетическими трактатами. – ***Казачинский***. См. прим. к с. 87. – ***Тихон Александрович***, Тихон Воинов (в миру Тимофей Васильевич, 1655–1724) – митрополит Крутицкий, а потом Казанский. Постригся 8 апреля 1677 года в патриаршем Благовещенском монастыре. Некоторое время состоял патриаршим ризничим, а 3 апреля 1692 года посвящен был в архимандриты Спасо-Преображенского, Московской епархии, монастыря. В Казанской епархии им много было сделано для обращения в православие инородческих языческих и магометанских племен, главным образом черемисов; он вел также усиленную борьбу с расколом, в том числе и с помощью усиленной миссионерской деятельности. Он писал царю и Святейшему синоду о необходимости большего числа школ и сельских церквей. Для этого нужны были средства, которых казна выделяла крайне мало. Собственных денег епархии не хватало из-за возросших в связи со шведской войной государственных налогов. Ежегодное пособие в 1000 рублей, выделенное Сенатом 1 сентября 1720 года на школьные нужды, перестало поступать уже в следующем году. Из синодальных средств митрополит Тихон получил для миссии лишь 666 рублей, сумма совершенно недостаточная. В январе 1724 года Тихон просил синод об увольнении его, за старостью и болезнями, от заведования всякого рода сборами и исполнения по различным указам, относящимся до управления епархии, что и было синодом уважено. Завещанием он отказал большую часть своего имущества на построение храмов и монастырей. – ***Конисский***. См. прим. к с. 87.

С. 87. *...Не знавшие у себя на родине действительного примера высшей школы, учившиеся в школе западной, они не могли, при всем возмож-*

ном желании, удовлетворить требование и наказ иерусалимского патриарха Досифея и завести школу безусловно нового типа и исключительно на греческом языке. – ***Досифей*** II (Нотара, 1641–1707) – патриарх иерусалимский и всея Палестины. Учителем его стал знаменитый философ Иоанн Кариофил, который, несмотря на приверженность к некоторым еретическим воззрениям, образовал немало ведущих греческих богословов своего времени. В Константинополе Досифей освоил латынь и итальянский, турецкий и арабский языки. В 1668 году Досифей возведен в сан митрополита Кесарийского. 23 января 1669 года 27-летний Досифей взошел на престол Святоградской церкви. Досифей неустанно прилагал усилия для распространения православного просвещения, основывая и поддерживая школы и типографии. Так, в 1680 году он на свои средства основал типографию в Яссах, которая сделалась одним из ведущих центров книгопечатания. По просьбе патриарха Московского Иоакима Досифей отправил в Москву ученых братьев Лихудов, усилиями которых была создана первая русская духовная академия в 1685 году. Трудами патриарха Досифея было издано огромное количество святоотеческих писаний и работ позднейших богословов, таких как его предшественник Нектарий. Благодаря своевременной их публикации, многое удалось спасти от полного исчезновения. Его основное произведение «История Иерусалимских Патриархов», вышло в 1715 году в Бухаресте, под редакцией его племянника и наследника Хрисанфа. В книге излагается весь исторический путь Православной церкви. Во время правления патриарха Досифея борьба католиков за контроль над Иерусалимскими святынями разгорелась с новой силой. Патриарху путем создания нового органа управления делами Патриархата – «Совета Старейшин» – удалось поправить финансовое положение и оплатить долги, начать восстановление Вифлеемского храма, но больному вопросу о Святой Земле не суждено было утихнуть. В водовороте политических интриг Досифей пребывал сторонником России, был важным советником для русских царей.

С. 88. *...Гонимая латынь вновь водворилась и на этот раз взяла (со времени Палладия Роговского) явный и продолжительный перевес.* – ***Палладий Роговский***. См. прим. к с. 53. См. также: *Смирнов С.И.* История Московской славяно-греко-латинской академии. М., 1855. С. 78.

С. 88. *...Раздраженный Досифей нечаянно дал, по-видимому, совершенно верную характеристику положения дела, когда писал: «В толикие лета, что живут [в Москве], довелось было им иметь учеников многих и учити бы грамматику и иные учения, а они забавляются около физики и философии».* – Цит. по: *Каптерев Н.Ф.* Характер отношений России к православному Востоку в XVI–XVII столетиях. М., 1885. С. 502.

С. 88. *...Тем не менее историк академии (С. Смирнов) не без удовлетворения заключил: «Цели образования достигнуты с вожделенным успехом: русские примирились [!] с мыслью о пользе науки...».* – Смирнов пишет: «Цели образования достигнуты с вожделенным успехом: Русские помирились с мыслию о пользе науки и первых русских ученых ожидала судьба лучше той, которую испытали первые их наставники». См.: *Смирнов С.И.* История Московской славяно-греко-латинской академии. М., 1855. С. 67–68.

С. 88–89. *...Сперва опыты составления собственных руководств применительно к западным и киевским аристотеле-схоластическим учебникам – примеры которых мы видим в оставшихся в рукописях руководствах префектов академии; Феофилакта Лопатинского (учился в Киеве и за границей), Стефана Прибыловича (Киевская академия), Гедеона Вишневского (Киевская академия; заграничный доктор философии), Иоанна Козловича (Киевская академия), Владимира Каллиграфа («перекрещенец из евреев», из учителей Киевской академии).* – ***Лопатинский*** Федор Леонтьевич (в монашестве ***Феофилакт***, ок. 1680–1741) – писатель. Обучался в Киевской духовной академии, закончил образование за границей; был ректором Московской духовной академии, советником Святейшего синода, епископом, затем архиепископом Тверским, вторым вице-президентом Синода. Лопатинский – знаток греческого языка, исправитель Библии; его лекции по богословию, читанные в Московской духовной академии и изложенные в строго-схоластическом духе по системе Фомы Аквинского, надолго утвердили здесь преобладание схоластического направления. Он был сторонником Стефана Яворского и не сочувствовал направлению Феофана Прокоповича. Против трактата Прокоповича: «Об иге неудобоносимом» Лопатинский выступил с сочинением: «Об иге Господнем благом». В 1735 году Феофилакт был вызван в Петербург к допросу, лишен свободы, обвинен «в злоумышленных, непристойных и продерзостных рассуждениях и нареканиях», и в 1738 году присужден к лишению архиерейства и монашества и заключению в Выборгском замке. Освобожден 31 декабря 1740 года. Кроме указанного выше труда Феофилакту принадлежит книга, написанная в защиту «Камня веры» Яворского, которая носит заглавие: «Апокризис, или Ответ на писание ответно Франциска Буддея и пр.». – ***Стефан Прибылович*** – иеромонах, писатель. Воспитание получил в Киеве; был преподавателем философии и префектом Московской духовной академии. Был обвинен в ереси и в 1717 году сослан в Александро-Свирский монастырь, в 1718 году переведен в Троицкий Невский монастырь. Последующие годы жизни был иеромонахом Александро-Невской лавры в Санкт-Петербурге. Автор сочинений: «Восписание на книгу папежскую» (1720); «Ответы на воп-

росы о фортуне, о предопределении, о промысле»; «Путь в царствие Божие» (нечто в роде катехизиса); «Summulae kogiceles»; «Tractatus fisicus». – ***Гедеон Вишневский*** (ум. 1761) – епископ Смоленский. Из философского класса Киевской академии отправился учиться за границу: в Вильно, Краков и Львов, и там от иезуитов получил степень доктора философии. После он был учителем пиитики и риторики в Киевской академии. В 1714 г. Феофилакт Лопатинский вызвал его в Москву для занятия кафедры сначала риторики, а потом философии в Московской духовной академии. Плодом его преподавательской деятельности остался рукописный курс под заглавием «Universa Aristotelis philosophia, ad regulam christianae veritatis conformata». Назначенный в 1718 году префектом, Гедеон в 1720 году получил поручение преподавать богословие вместо ректора Феофилакта, занятого исправлением славянского текста Библии. В 1728 – поставлен во епископа Смоленского и основал здесь Славяно-латинскую школу. В споре между Феофаном Прокоповичем и Стефаном Яворским стоял на стороне последнего. Из его сочинений наиболее известны: «Похвала князю Дмитрию Кантемиру» на латинском языке (лат. яз. 1719; рус. пер. 1855); «Песнь приветственная государю Петру Великому от московской академии» (лат. и рус. яз. 1724) и др. – ***Иоанн Козлович*** (ум. 1757) – епископ Переяславский и Бориспольский. Получил образование в Киевской духовной академии, и в ней, по окончании курса, состоял учителем риторики. В 1742 году определен префектом и учителем философии в московскую Славяно-греко-латинскую академию. С 1745 года был учителем богословия. В 1748 году назначен архимандритом московского Донского монастыря, ректором Славяно-греко-латинской академии и настоятелем училищного Заиконоспасского монастыря. Иоанн жил постоянно в Донском монастыре, а академическими делами заведовал префект Академии, иеромонах Константин Бродский. В епархии своей Иоанн особенно заботился об образовании юношества; на свой счет он выстроил в Переяславле каменный корпус для семинарии; на монастырские суммы были выстроены два деревянных дома для помещения бедных учеников семинарии. Рассказы о его нищелюбии и сострадательности передавались из уст в уста и сохранились в народном предании до наших дней. Он был прозван Иоанном Милостивым. После его смерти у него было найдено всего две копейки, все остальное было роздано нищим. Из литературных его произведений известны его слова: на 27 июня 1742 г. (М., 1742), на новый 1749 год (М., 1749) и рукопись, содержащая в себе читанную им в Академии систему философии. – ***Владимир Каллиграф*** (ум. в 1760) – учитель Киевской духовной академии. С 1757 года – префект и наставник богословия в Московской духовной академии, где сохранились его

рукописные лекции. Вследствие донесения митрополита Арсения Мацеевича о неправославии учения Владимира, он был удален в Ярославль, где был настоятелем Спасского монастыря. См. также: *Смирнов С.К.* История московской Славяно-греко-латинской академии. М., 1855. С. 159, 167–170, 209. В лекциях Владимира Каллиграфа, читанных на латинском языке в Московской Славяно-греко-латинской академии в 1756–1757 гг.[18], использовался четырехтомный курс картезианца Эдма Пуршо, или Пурхоция (1651–1734) «Institutiones philosophiae». О том, что Владимир Каллиграф пользовался этим сочинением, свидетельствует следующее. В Отделе редких книг РГБ «имеются 2-й и 3-й тома «Institutiones» издания 1751 г. с владельческими записями на титульном листе и первой странице каждого: «Ex libris Vladimiri Kalligraph[i]». Сохранился и список лекций Владимира Каллиграфа, почти дословно воспроизводящий «Институционес» Пуршо и относящийся к 1757–1758 гг. (ГБЛ Иностр. 3177) с пометой на л. 1 «per Timopheum (!) Calligraphum». И в Киевской академии, действительно, именно с издания 1751 г. делали даже рукописные копии (ГБЛ. Костр. 231)»[19].

С. 89. *...Среди последних был и первый профессор философии Николай Никитич Поповский, и профессор логики и метафизики уже в конце века (с 1795 г.) Андрей Михайлович Брянцев.* – ***Поповский*** Николай Никитич (1730–1760) – русский философ, переводчик. Родился в семье священника. Учился в Московской Славяно-греко-латинской академии, а затем в Петербургском университете. В 1753 ему было присвоено звание магистра. 26 апреля 1755, в день открытия Московского университета, прочел на латинском языке первую лекцию по философии: О содержании, важности и круге философии. С 1756 – профессор красноречия Московского университета. Перевел на русский язык ряд сочинений европейских мыслителей, в том числе: «Мысли о воспитании» Дж. Локка и «Опыт о человеке» А. Попа. Был одним из издателей газеты «Московские ведомости». В своих лекциях и речах уделял внимание вопросу о становлении философского языка как необходимой основы национальной традиции, ратовал за теоретически осмысленное (ни в коем случае не механическое) использование европейской философской и научной лексики. Задачи философии понимал предельно универсально («мать всех наук и художеств»), подчеркивая важность натурфилософской проблематики, необходимость философского постижения «главных законов Вселенной». – ***Брянцев, Брянцов*** Андрей Михайлович (1749–1821) – магистр

---

[18] См.: *Зубов В.Я.* Русский рукописный учебник по логике середины XVIII века // Вопросы философии. 1956. № 3. С. 154–156.

[19] *Гаврюшин Н.К.* «Риторика» М. В. Ломоносова и «Логика» Макария Петровича // Памятники науки и техники. Ежегодник 1985. М., 1986. С. 139.

философии и свободных наук (с 1787), ординарный профессор логики и метафизики Московского университета (с 1795). Учился в Вологодской семинарии и в Славяно-греко-латинской академии и по окончании в ней курса – в Московском университете. В 1779 году Брянцев был определен учителем латинского и греческого языков в университетскую гимназию. Брянцев оставил следующие сочинения и слова: магистерская диссертация «О критерии истины» (1787); «О связи вещей во вселенной» (1790); «О законах природы» (1799). А также переводы: *Шелер И.* Грамматика новейшая латинского языка. М., 1787; *Фергюссон Г.А.* Начальные основания нравственной философии. М., 1808 и др. Многие из его трудов погибли во время пожара в Москве в 1812 году.

С. 89. *...Когда при митрополите Платоне (Левшин) академия вступает в новый период развития (с 1775 г.), вызов ученых из Киева окончательно прекращается.* – ***Платон*** (Петр Левшин, 1737–1812) – митрополит, русский православный церковный деятель, проповедник и богослов. Окончил Московскую Славяно-греко-латинскую академию и был оставлен при ней преподавателем греческого языка и риторики. В 1758 Платон принял монашество и через три года был назначен ректором Троицкой духовной семинарии. В 1763 году по желанию Екатерины II архимандрит Платон был назначен законоучителем наследника (будущего Павла I). В 1770 году он был поставлен архиепископом Тверским. С 1775 года до конца дней Платон был митрополитом Московским. Основные труды: Полное собрание сочинений Платона (Левшина), митрополита Московского. В 2 т. СПб., 1913.

С. 89. *...Так, сперва Баумейстеры, Винклеры, Карпе и подобные, затем какой-нибудь Шульце, Круг, Вейс и подобные.* – ***Баумейстер***. См. прим. к с. 87. – ***Винклер*** И.Г. – преподаватель философии, логики, автор популярных в России XVIII века учебников по логике, метафизике, естественному праву. – ***Карпе*** Франц Самуэль (1741–1806) – профессор философии в Вене. Эклектик, противник Канта, написал «Darstellung der Philosophie ohne Beinamen» (1802–1804; то же на латинском языке под заглавием «Institutiones philosophiae», 1804–1805). – ***Шульце*** Готлоб Эрнст (1761–1833) – профессор философии в Гёттингене. Его труд «Aenesidemus oder uber die Fundamente der von Professor Reinhold gelieferten Elementarphilosophie, nebst einer Verteidigung des Scepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik» («Энезидем, или об основах данной профессором Рейнгольдом в Йене элементарной философии, вместе с защитой скептицизма против притязаний критики разума», 1792) получил широкую известность, а автор стал именоваться «Энезидемус Шульце». В книге содержится критика не только философии Рейнгольда, но и некоторых основных положений «Критики чистого разума» Канта. Шульце об-

ращает главное внимание на закон причинности и вместе с Юмом отрицает объективное его значение. Если рассматривать сознание как источник представлений или, наоборот, видеть в предметах причину возникновения в сознании представлений, то в обоих случаях понятию причинности придается объективное значение; чтобы быть последовательным, Кант должен был отрицать существование предметов. На почве критической философии переход от мышления к бытию невозможен. Вполне неудовлетворителен и взгляд Канта на познание, как состоящее из данного опытом содержания и априорной формы. Сочинение Шульце сохраняет свое значение и до настоящего времени, как критика Кантовой философии. – ***Круг*** (Krug) Вильгельм Траугот (1770–1842) – немецкий философ и писатель; профессор философии в Кёнигсберге (непосредственно после Канта). Популяризатор критической философии с точки зрения «здравого смысла». Он полемизировал с Фихте, Шеллингом, Гегелем и левыми гегельянцами (Руге). Из множества его сочинений наиболее значительны: «Handbuch der Philosophie» (3-е изд. 1828); «Logik oder Denklehre» (3-е изд.1827) и «Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, nebst ihrer Literatur und Geschichte» (Bd 1–5. Lpz., 1827–1829). – ***Вейс*** Христиан (1774–1853) – немецкий философ. Главный труд – «Untersuchungen über das Wesen und Wirken der menschlichen Seele» (1811).

С. 89. *...Платон в резолюции на списке студентов философии констатировал, что за это время он «не встречал между учениками достойного имени студента философии».* – Цит. по: *Смирнов С.И.* История Московской славяно-греко-латинской академии. М., 1855. С. 299.

С. 90. *...Пушкин назвал Ломоносова первым русским университетом.* – Пушкин писал: «Ломоносов был великий человек. Между Петром I и Екатериною II он один является самобытным сподвижником просвещения. Он создал первый университет. Он, лучше сказать, сам был первым нашим университетом». Цит. по: *Пушкин А.С.* Мысли на дороге // *Пушкин А.С.* Собрание сочинений. В 8 т. Т. VI. СПб., 1909. Из личной библиотеки Шпета. С. 334.

С. 90. *Бестужев-Рюмин (Биографии и характеристики. СПб., 1882) применяет это определение к Василию Никитичу Татищеву (1686–1750).* – Бестужев-Рюмин писал: «Пушкин назвал Ломоносова «первым русским университетом»; название это в значительной степени может быть применено и к первоначальнику русской исторической науки – В.Н. Татищеву». Цит. по: *Бестужев-Рюмин К.Н.* Биографии и характеристики. СПб., 1882. С. 1.

С. 90. *...С.М. Соловьев уделяет Татищеву наряду с Ломоносовым «самое почетное место в истории русской науки, как науки в эпоху*

начальных трудов». – Соловьев писал: «Такова громадная деятельность Татищева, которому, наряду с Ломоносовым, принадлежит самое почетное место в истории русской науки в эпоху начальных трудов». См.: *Соловьев С.М.* Писатели русской истории XVIII века. Василий Никитич Татищев // *Соловьев С.М.* Древняя Россия. М., 2004. С. 205.

С. 90. *...Как показано историками (Н. Попов, П. Милюков), сколько-нибудь общие, философские взгляды Татищева – прямо заимствованы (преимущественно по Философскому Лексикону эклектика вольфианского направления Вальха).* – Попов пишет: «Так, кроме греческих и римских классиков, средневековых летописцев, которые были ему известны или в русских рукописных переводах, или из других сочинений, чрез вторые и третьи руки, Татищев ссылается на Вальха лексикон философский». Цит. по: *Попов Н.А.* В.Н. Татищев и его время. М., 1861. С. 432. – Милюков пишет: «Отчетливость и стройность воззрений, изложенных в *Разговоре*, были бы изумительны и необъяснимы, если бы мы не знали, что все основное содержание своих теорий Татищев заимствовал из произведений современной ему заграничной литературы. Основною идеей, заимствованной им для своего мировоззрения, была модная в то время идея естественного права, естественной морали, естественной религии. Посредниками при усвоении этой идеи были для Татищева, во-первых, сам знаменитый основатель теории естественного права, Самуил Пуфендорф, и, во-вторых, один протестантский богослов, Вальх, *Философский лексикон* которого послужил главным литературным источником татищевского «Разговора»». И далее Милюков показывает, что «особенно многочисленны и иногда буквальны заимствования из Вальха в первой, психологической, части *Разговора*». В доказательство он приводит ссылку на статью Н.А. Попова о Татищеве (ЖМНП. 1886. Июнь) и на «Разговор» Татищева, в котором указывается на «использование» Философского лексикона Вальха. Цит. по: *Милюков П.Н.* Главные течения русской мысли. Т. I. Изд. 2-е. М., 1898. С. 21–22.

С. 90. *...Там же. Вопрос 10.* – Шпет неточно цитирует Татищева. Это Вопрос 9: «Что разумеет истинное благополучие человека? Ответ: Истинное совершенство, постоянное пребывание и сущее удовольствование или исполнение воли человека, из которых происходит высшее благополучие, т.е. спокойность души или совести, и о сих нужно человеку крайне прилежать». Цит. по: *Татищев В.Н.* Разговор о пользе наук и училищ. Вопрос 9. М., 1887. С. 4.

С. 92. *...12 января 1755 года состоялся указ об открытии университета в Москве. Шувалово-ломоносовский проект об учреждении университета мотивировал необходимость учреждения обещанием госу-*

дарственных выгод: «чрез науки Петр Великий совершил те подвиги, которыми вновь возвеличено было наше отечество, а именно: строение городов и крепостей, учреждение армии, заведение флота, исправление необитаемых земель, установление водяных путей и другие блага нашего общежития». – Цит. по: *Шевырев С.П.* История Императорского Московского университета, написанная ко столетнему его юбилею. М., 1855. С. 10.

С. 92. *...На юридическом факультете все науки читал один профессор (Дильтей), то же – и на медицинском (Керштенс).* – ***Дильтей*** (Dilthey), Филипп-Генрих (умер в 1781 г.) – первый профессор Московского университета по юридическому факультету. Получил степень доктора utriusque juris в Венском университете. При учреждении Московского университета Дильтей, по рекомендации Миллера и Бюшинга, был приглашен в Россию как профессор истории и права. В течение десяти лет (1756–1766) в Дильтее сосредоточивался весь юридический факультет; сверх того, он читал на французском языке приватные лекции о «Праве натуральном». Главным предметом сочинений Дильтея было естественное право, читавшееся им по Винклеру, Пуффендорфу и Неттельбладту. Не будучи основательно знаком ни с русским языком, ни с русскими законами и отвлекаясь обилием посторонних занятий (он состоял инспектором гимназии, переводил грамматику Ломоносова), Дильтей не мог возбудить интереса к науке; число его слушателей постоянно уменьшалось и, наконец, по собственному его признанию, ограничилось одним студентом. По представлению университета, что «от Дильтея никакого плода нет», Дильтей был уволен в 1765 г., но через год, по собственноручному указу императрицы, вновь принят на службу. Допущенный во второй раз к преподаванию, Дильтей с каждым годом все более оживлял свои чтения, излагая положительные законы при помощи учеников своих, профессоров Десницкого и Третьякова, и преподавая, кроме естественного права, право военное и морское, вексельное и уголовное и историю русского права. Важнейший труд Дильтея: «Jus cambiale, или Начальные основания вексельного права, а особливо российского купно со шведским» (пять изданий, 1768–1801), где Дильтей, исследуя юридическую природу векселя, удачно различает оттенки каждого из договоров и восстает против стремления искать в римском праве объяснения всех явлений юридической жизни; «Исследование юридическое о принадлежащем для суда месте, о судебной власти, о должности судейской, о челобитной и о доказательстве судебном» (1779), где Дильтей отстаивает право суда разъяснять законы, а следовательно, и необходимость для судей теоретического ознакомления с правом. – ***Керштенс*** Иоганн-Христиан (1713–1801) – первый профессор и основатель медицин-

ского факультета в Московском университете, доктор медицины и магистр философии, прибыл в Россию из Лейпцига в 1758 г., когда и приступил к чтению лекций по химии и минералогии, физике теоретической и экспериментальной. В 1763 г. читал минералогию с «рудокопной и пробирной химией», в 1764 г. – врачебное вещество-словие. В 1769 г. читал публичную лекцию на латинском языке, вышедшую потом на русском языке «Наставления и правила врачебные для деревенских жителей, служащие к умножению недовольного числа людей в России», с лучшей стороны отмечающую наблюдательность автора. В 1770 г. Керштенс оставил службу и уехал на родину, преподавал в университете г. Киля.

С. 92. *...Первым профессором был назначен бывший воспитанник Московской академии, а затем Академии наук и непосредственно самого Ломоносова, приобретший известность переводом (с франц. перевода) Опыта о человеке Попа, Николай Никитич Поповский.* – ***Поповский***. См. прим. к с. 89.

С. 93. *...В этой речи молодой профессор так изображает свой предмет: «Представьте в мысленных Ваших очах такой храм, <...> и к протчим наукам и художествам».* – Речь Поповского сверена по изданию: *Речи,* произнесенные в торжественных собраниях Императорского Московского Университета русскими профессорами оного; с краткими их жизнеописаниями. Изданы Обществом Любителей Российской Словесности. Ч. I. М., 1819. С. 10–11.

С. 93. *...В заключение речи профессор ратует за философию на русском языке, более «изобильном», чем язык латинский: «Нет такой мысли, кою бы по-российски изъяснить было невозможно».* – См.: *Речи,* произнесенные в торжественных собраниях Императорского Московского Университета русскими профессорами оного. Ч. I. М., 1819. С. 15.

С. 93. *...За русский язык, и в частности против злоупотребления иностранными словами в русской речи, высказывался уже Татищев (Разговор. Вопрос 20); хотя пользование иностранной терминологией он вполне допускает.* – Татищев пишет: «Что вы смысл имяновали, которое частию мы знаем, но оное ж и догадкою зовете, а потом по латине ингением имянуете, что тому есть причина? разве вы мните, что я перваго не разумею, что может быть правда, что сущаго свойства как и памяти точно бы описать не мог, но имя оно нам всем знатно, а латинские когда бы вы не сказали, то-б я и не знал, и не знаю на что-б нужно нам чужие слова употреблять, когда своего языка разуметь можем; разве кому хочется хвастать, что он чужой язык знает или желает наш природной замарать и в забвение привести, токмо в том чести мало и о вас, чтоб вы в таком намерении были, не думаю, но для того вам напомнил, что такого употребления вижу

весьма ныне много, да более от людей хвастунов и никакого языка совершенно не знающих». Цит. по: *Татищев В.Н.* Разговор о пользе наук и училищ. Вопрос 20. Цит. изд. С. 11–12.

С. 94. *...Другой профессор университета, Барсов.* – ***Барсов*** Антон Алексеевич (1730 –1791) – русский философ, переводчик. Окончил Славяно-греко-латинскую академию и Санкт-Петербургский университет. В 1753 году получил звание магистра философии и свободных наук. С 1761 – профессор кафедры красноречия (риторика, поэтика) Московского университета. С 1781 – действительный член Российской академии наук. В своих многочисленных речах он сравнивал действия российских властей с правлением просвещенных властителей Древней Греции и Древнего Рима. Высоким авторитетом пользовались переводы Барсова, среди них – «Наставления политические...» Я. Бильфельда, раздел о метафизике в «Энциклопедии» Дидро и др. Одним из первых лингвистических исследований в России стал труд Барсова «Российская грамматика». В 1788 году было опубликовано собрание его речей, в которых выражены философские и социальные воззрения ученого. В «Речи о пользе учреждения Императорского Московского университета при открытии оного» Барсов высоко оценил историческую роль философии, которая «приобучает разум к твердому познанию истины», «испытует естество Божие, рассматривает силы и свойства наших душ».

С. 94. *...В 1756 году прибыли из Германии приглашенные для чтения, между прочим, философии профессора Фроман и Шаден – оба философского уровня ниже среднего.* – ***Фроман*** Иоганн Генрих – ординарный профессор Московского университета по кафедре логики, математики и практической философии в 1756–1765 годах. – ***Шаден*** Иоанн-Матиас (ум. 1793) – профессор Московского университета с 1756 года до своей смерти. Читал курсы древних языков, риторики, логики, метафизики, эстетики и этики, также право естественное и государственное. Имел огромное нравственное и умственное влияние на молодежь.

С. 94. *...Шаден, впрочем, предпочитал «практическую» философию и, во всяком случае, хорошо уловил дух тех, кому он обязался служить. Он живо усвоил и прелесть обычая русских предков, начинавших всякое дело молитвою, и легкий способ у нас решения философских вопросов с помощью той же молитвы. «Православная Вера – так решал он вопрос об отношении души и тела – да отверзет вам завесу, скрывшую эту тайну: власть ее всемогуща, премудра и недостатки все отъять готова».* – См.: *Shaden I.M.* De anima legnum. 1767. Слово о душе законов (рус. пер. 1767 г.). Цит. по: *Шевырев С.П.* История Императорского Московского университета. М., 1855. С. 159.

С. 94. *...Аничков, Сырейщиков, Синьковский и Брянцев ведут ее преподавание до конца века, последний из них и долго спустя (до 1821 г.).* – ***Аничков*** Дмитрий Сергеевич (1733–1788) – русский философ, профессор Московского университета; составитель первых учебников по математике. В студенческие годы опубликовал ряд переводов и собственное богословское сочинение «Рассуждение о бессмертии души человеческой». Возглавил кафедру философии и логики Московского университета в 1765 году. В 1760–70-е годы читал и публиковал многочисленные математические курсы, а также переводы трудов известных европейских ученых И.Г. Винклера и Ф.Х. Баумейстера. Основное труды: «Философские рассуждения о начале и происшествии богопочитания у разных народов» (1769); «О невещественности души человеческой и из оной происходящего ее бессмертия (1777); «О превратных понятиях человеческих, происходящих из излишнего упования, возлагаемого на чувства» (1779). – ***Сырейщиков*** Евгений Борисович (умер в 1790 г.) – педагог-писатель; экстраординарный профессор российского и славянского языков, логики и метафизики в Московском университете, потом учитель словесности в Петербургской учительской гимназии. Его труды: «Крестьянка-философка, или Приключения графини Де» (1767); «Свойства дружества» (1775); «Слово похвальное императрице Екатерине II» (1780); «Речь о пользе нравоучения при воспитании юношества» (1783); «Российская грамматика» (1784). С 1785 года Сырейщиков редактировал вместе с Зуевым журнал «Растущий Виноград», где были напечатаны его переводы из Тацита. – ***Синьковский*** Дмитрий Николаевич (умер в 1792) – писатель, профессор философии Московского университета; учился в Переяславской семинарии и Московском университете. Его труды: «Рассуждение о вероятном познании нравов человеческих по некоторым знакам» (1789); «Баумейстера Нравоучительная философия» (перевод с латинского, 1782); «Латинский лексикон по образцу Геснерова» (1795). – ***Брянцев***. См. прим. к с. 89.

С. 95. *...Аничков «явно восстает противу всего христианства, опровергает священное Писание, богознамения и чудеса, рай, ад и дьяволов, сравнивая их с натуральными и небывалыми вещами, а Моисея, Сампсона и Давида с языческими богами; в утверждение того приводит безбожного Эпикура, Люкреция, да всескверного Петрония».* – О деле Аничкова П.А. Алексеев сообщил Амвросию Зертис-Каменскому, и тот 10 сент. 1769 донес в Синод, что Аничков «явно восстает противу всего христианства, богопроповедничества, богослужения; опровергает Священное писание...»; Амвросий требовал отстранения Аничкова от научной и педагогической деятельности, а также уничтожения его труда (дело о диссертации Аничкова – ЦГИА. Ф. 796.

Оп. 50. № 342; копия – ЦГАДА. Ф. 168. Оп. 1. № 113; первая публ. (по копии): Русский архив. 1875. № 11).

С. 95. *...Брянцев, если придавать значение тому, что он стал пользоваться в преподавании маленьким кантианцем Снеллем.* – ***Снелль*** (Snell) Фридрих Вильгельм Даниэль (1761–1827) – немецкий философ, последователь Канта. Автор учебника «Начальный курс философии», переведенного на русский язык А.С. Лубкиным в 1813–1814 годах.

С. 95. *...Но и ближайшая среда, сотоварищи профессоров философии, не поощряли к тому, пребывая в состоянии софофобии, как то видно из громов медицинских профессоров Зыбелина и Скиадана, временно занимавшего место Шадена по его смерти.* – ***Шаден***. См. прим. к с. 94. – ***Зыбелин*** Семён Герасимович (1735–1802) – русский врач, один из первых русских профессоров медицины в Московском университете. Первоначальное образование получил в Московской духовной академии. Поступил в Московский университет сразу же по его открытии в 1755 году, изучал философские, юридические и филологические науки. По окончании курса был послан за границу изучать медицину, в 1764 в Лейдене получил степень доктора медицины и в 1765 по возвращении в Россию был назначен профессором. В этом звании он оставался вплоть до смерти в 1802. Он читал самые разные медицинские предметы и был известен как один из самых красноречивых лекторов. В 1784 году избран действительным членом Академии наук. – ***Скиадан*** Михаил Иванович (Skiada, 1740-е гг.–1802) – ординарный профессор физиологии, патологии и общей терапии в Московском университете (с 1776), родом из Кефалонии, обучался медицине в Италии и Голландии. По смерти профессора Шадена Скиадан до самой кончины своей кроме медицинской кафедры занимал в юридическом факультете кафедру естественного и народного права. Автор сочинений: «De summo bono cognoscendo consequendoque» (1771); «De solidis artis salutaris fundamentis in natura hominis» (1771); «О причинах и действиях страстей душевных, также и о способе умерять и укрощать оные для благополучной и спокойной жизни» (1794).

С. 95. *...Не так смотрели на Канта, однако, другие профессора, и, по почину митрополита Платона, двое из них, Шаден и профессор истории, нравоучения и красноречия Чеботарев, внесли в рассмотрение и «духовную» точку зрения.* – ***Шаден***. См. прим. к с. 94. – ***Чеботарев*** Харитон Андреевич (1745–1815) – профессор и первый ректор Московского университета и первый председатель Московского общества истории и древностей российских. Чеботарев до 1776 года преподавал историю и географию, а потом и русский язык в университетской гимназии; с 1778 года – ординарный профессор по

кафедре логики и нравоучения, а потом и русской истории. Он издал перевод «Всеобщей истории» Фрейера; занимался выборками из русских летописей для предпринятых по приказанию Екатерины II «Записок о древнейшей русской истории». Шлёцер называл Чеботарева своим руководителем по Российской истории.

С. 95. *...Когда обнаружилось, что приехавший из Геттингена с рекомендациями Гейне филолог Мельман разделяет философские взгляды Канта <...> «Профессор Мельман признан неспособным к своему званию и оказавшимся поврежденным в уме».* – ***Мельман*** Иоганн Вильгельм Людвиг (1765–1795), профессор латинского и греческого языков (1786–1792). По словам Шевырева, «Мелльман первый принес в Университет свежее учение Кантовой критической философии из Германии». Цит. по: *Шевырев С.П.* История Императорского Московского Университета, написанная к 100-летнему его юбилею. М., 1855. С. 238. К сожалению, его карьера сложилась трагически. Иоганн Вильгельм Мелльман был вызван в университет в 1786 году, когда здесь возникла необходимость в замещении профессора древних языков. В выборе новой кандидатуры принимал участие выдающийся гёттингенский антиковед, профессор Гейне. По отзывам современников, «Мельманн был настоящий немецкий молодой ученый, преданный своим занятиям, жил одиноко, большей частью был молчалив и углублен в себя, знал свой кабинет, конференцию и классы, других развлечений не искал и не любил»[20]. Однако этот представитель наиболее чистого типа западного ученого, с которым столкнулось тогда русское образование, пострадал из-за единственного своего неосторожного разговора в атмосфере сгущающейся неприязни и подозрения к науке, вскоре после событий Французской революции. Молодой приверженец идей Канта слишком упорно настаивал на всеобщности применения его философского критического метода, в том числе и в вопросах религии, за что немедленно поплатился исключением из университета. В январе 1795 года он должен был покинуть Россию и в дороге, недалеко от Кёнигсберга, «в глубочайшей меланхолии» застрелился.

С. 97. *...Один из таких ростков можно видеть в лице и деятельности Н.И. Новикова.* – ***Новиков*** Николай Иванович (1744–1818) – русский публицист, издатель. Окончил гимназию при Московском университете (1760). Служил в гвардии. С 1769 редактировал сатирические журналы «Трутень», «Пустомеля», «Живописец». С 1775 – член масонской ложи «Астрея». С 1777 издавал журналы «Утренний свет», «Московское ежемесячное издание» и др. Новиков

---

[20] Биографический словарь профессоров и преподавателей императорского Московского университета. М., 1855. Т. 2. С. 46.

издавал философские сочинения Вольтера, Локка, Бёме, Лессинга, Паскаля и др. Его просветительская деятельность была прервана в 1789, после конфискации типографии. В 1792 году он был отправлен в заключение в Шлиссельбургскую крепость. Вышел на свободу в 1796, последние годы жизни провел в своем родовом имении. Воззрения Новикова в целом соответствовали духу европейского Просвещения: ярко выраженный антропоцентризм (человек – «цель всех вещей мира»); рационалистический этицизм («просвещенный разум», позволяющий индивиду усвоить «истинное нравоучение» и, следуя по пути добродетели, достичь, в итоге, «небесного блаженства»); критика «невежества» как «причины всех заблуждений». В то же время в его мировоззрении присутствовали мотивы, связанные с его масонством: неприятие деистической философии и обоснование иерархической модели Вселенной, смысл которой определяется Богом как «высочайшим существом».

С. 97. *...На этой почве сходится с масонством, в частности с добродетельным, но неглубоким профессором Московского университета Шварцем.* – ***Шварц*** (Schwarz) Иван Григорьевич (1751–1784) – выдающийся деятель русского масонства и просветитель, близкий друг и сподвижник Н.И. Новикова. Он приехал в качестве гувернера в г. Могилев в 1776 году. Шварц познакомился с Новиковым после своего назначения экстраординарным профессором немецкого языка при Московском университете, в 1779 году. При вступлении в профессорскую должность Шварц произнес речь: «О способах учения языков», из которой видно, что профессор понимал свою задачу очень широко, имел в виду не одно практическое дело – усвоение слушателями языка, но и вообще их развитие, расширение их кругозора. Этой цели соответствовали последующие университетские чтения Шварца и его занятия в гимназии. Отношения Шварца и Новикова весьма скоро превратились в самую искреннюю дружбу: общее дело связало их, хотя характеры их во многом различались. Своих университетских слушателей Шварц старался воспламенить к работе, задумал образовать из них переводчиков и очень скоро сумел приобрести в их глазах большой авторитет, что и помогло развитию его просветительных предприятий. По проекту Шварца в ноябре 1779 года была основана в Московском университете педагогическая семинария, и Шварц был назначен ее инспектором, причем он пожертвовал пять тысяч рублей и разные вещи для лучшего устройства семинарии. Через три месяца после этого назначения Шварц был возведен конференцией университета в ординарные профессора философии. При его участии учреждается при университете переводческий семинар, начинается деятельность знаменитого в истории русского просвещения

«Дружеского общества». Учреждено собрание университетских питомцев, целью которого было «доставление в университете обучающемуся юношеству таких средств, по которым бы оно не только могло успевать в науках, но и жить по правилам благонравия». Труды университетских питомцев помещаются в журналах Новикова и других изданиях. Около Шварца группируются молодые силы, но скоро поднимается против него интрига: куратор Мелисино начинает его преследовать, и в результате этих преследований является оставление Шварцем лекций в университете.

С. 97. *...Что же касается того теософического гудения, которое раздалось в «Вечерней Заре», <...> излияний страстного ко Христу Бёме.* – «Вечерняя Заря» – ежемесячный журнал Н.И. Новикова, выходил, в продолжение предыдущего журнала «Утренний свет», 1782–1787 годах. По словам издателя, в журнале помещались «лучшие места из древних и новейших писателей, открывающие человеку путь к познанию Бога, самого себя и своих должностей, которые представлены как в нравоучениях, так и в примерах» (Сводный каталог русской книги XVIII в. 1725–1800 гг. Т. IV. Периодические и продолжающиеся издания. М., 1966. С. 123. В частности, было напечатано «Рассуждение о бессмертии души» И.Г. Шварца. – ***Бёме*** Якоб (1575–1624) – немецкий мистик, идеи которого Шварц положил в основу своих лекций.

С. 98. *...От похвальбы старца, что он «с мудрыми философы в бесе-де не бывал».* – Имеется в виду ***старец Филофей***. См. прим. к с. 55.

С. 98. *...Другая тенденция сказалась в барственном морализировании кн. М.М. Щербатова.* – ***Щербатов*** Михаил Михайлович (1733–1790) – князь, историк. Его обширная «История российская от древнейших времен» (1770–1791, доведена до 1610 года) явилась в значительной мере основой для «Истории...» Карамзина. Прагматизм Щербатова сводился к психологической мотивировке поступков исторических деятелей. В рассуждении «О повреждении нравов в России» Щербатов не только критикует реформы Петра I, но и выступает против рационалистической философии и ее «защитницы» в России – Екатерины II. Особый интерес представляет его утопия – «Путешествие в землю Офирскую господина С. извецкого дворянина» (не кончено). Идеальное Офирское государство управляется государем, власть которого ограничена высшим дворянством. Остальные классы, даже рядовое дворянство, доступа к высшей власти не имеют. Необходимости для каждого гражданина принимать участие в правлении, необходимости обеспечения личной свободы Щербатов не знает. Признавая значение образования, Щербатов требует умножения числа школ, но не дает образованным людям прав дворянина. Автор многочисленных статей: «Разговор

о бессмертии души», «Рассмотрение о жизни человеческой», «О выгодах недостатка» и др.

С. 100. *...В частности, не заметно особого влияния Мендельсонова Федона.* – Имеется в виду сочинение Мендельсона «Федон или о бессмертии души» (рус. пер. СПб., 1837). – ***Мендельсон*** (Mendelssohn) Моисей (1729–1786) – немецкий философ, первый еврейский просветитель. С 1754 года был в дружеских отношениях с Лессингом, состоял в переписке с Кантом; защищал иудейство против Лафатера и Бонне с позиций закона разума. Его сочинение «Jerusalem oder uber religiöse Macht und Judentum» (Иерусалим или о религиозной власти и иудействе, 1783) оказало решающее влияние на представления Канта, Гегеля, а также их последователей в отношении иудейской религии. Мендельсон защищал Лейбница против Вольтера («Philosophische Gespräche» (Философские разговоры), 1755), внес свой вклад в теорию чувств («Briefe über die Empfindungen» (Послание об ощущениях), 1755) и в разрешение проблемы очевидности («Abhandlung über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften» (Трактат об очевидности в метафизических науках), 1764). В рус. пер.: Рассуждение о духовном свойстве души человеческой (М., 1806).

С. 100. *...Радищев же мог бы повторить об этом сочинении признание, какое он сделал о своем Путешествии, когда он «признался, извиняясь, что намерен был только показать публике, что и он – писатель». Так смягчил показание Радищева гр. Безбородко.* – А.А. Безбородко – главный помощник Екатерины II по делу Радищева – писал: «Сочинитель взят под стражу, признался, извиняясь, что намерен показать публике, что и он автор». См.: Из письма Безбородко В.С. Попову (16 июля 1790 г.) // *Радищев А.Н.* Полное собрание сочинений. / Под ред. А.К. Бороздина, И.И. Лапшина и П.Е. Щеголева. В 2 т. Т. II. СПб., 1909. С. 340. См. также высказывание Безбородко у Сухомлинова: «Сочинитель взят под стражу, признался, извиняясь, что намерен был только показать публике, что и он – автор». Цит. по: *Сухомлинов М.И.* Исследования и статьи по русской литературе и просвещению. В 2 т. Т. 1. СПб., 1889. С. 571.

С. 100. *...См. также: 319, 340.* – Радищев показывал: «Прохо-
дя сочинение мое беспристрастно и находя в оном дерзновенные выражения, я вопрошаю сам себя? Для чего его писал? Глас внутренний уверяет меня, что я того не мыслил, что, гоняясь за пустою славою, прослыть писателем, писал». Цит. по: Показания Радищева. Подлинное писано рукою самого Радищева Июля 7-го // *Радищев А.Н.* Полное собрание сочинений / Под ред. А.К. Бороздина, И.И. Лапшина и П.Е. Щеголева. В 2 т. Т. II. СПб., 1909. С. 319. Следующую цитату (С. 340) см. предыдущее прим.

С. 100–101. *...«Нечаянное мое переселение в страну отдаленную <...> побудило меня обратить мысль мою на будущее состояние моего существа».* – Цит. по: *Радищев А.Н.* О человеке, о его смертности и бессмертии // *Указ. соч.* С. 3.

С. 101. *...Равным образом и свою компетентность говорить на избранную тему Радищев оправдывает собственным опытом: тот, кто был близок к смерти, «мог бы разсуждения свои <...> ответ вопрошающему».* – Цит. по: *Указ. соч.* С. 82–83.

С. 101. *...Она составлена в духе немецкой, так называемой популярной философии, т.е. в духе рационализма, ослабленного влиянием английской, французской и швейцарской (Бонне) физиологической психологии.* – ***Бонне*** (Bonnet) Шарль (1720–1793) – швейцарский натуралист и философ. Родился 13 марта 1720 в Женеве. Изучал право, в 1743 получил докторскую степень, но позднее заинтересовался естественной историей. В 1752–1768 гг. был членом Большого совета в Женеве. Большую часть жизни прожил в этом городе и его окрестностях. В 1745 году в сочинении «Трактат о насекомых» он описал членистоногих, полипов и червей, а также открытое им явление партеногенеза (однополого размножения) у тлей. Позднее из-за плохого зрения Бонне был вынужден оставить занятия естественной историей. Он опубликовал несколько философских работ, которые несли явный отпечаток идей Лейбница и христианской метафизики. В книгах «Очерк психологии» и «Аналитическое исследование способностей души» Бонне утверждал, что вся умственная деятельность определяется физиологическими факторами, что послужило поводом для обвинения его в фатализме и материализме. В работе «Рассуждение об организованных телах» он изложил теорию эпигенеза и представления о пресуществовании зародышей, или «душ». В труде «Созерцание природы» защищал принцип «непрерывности природы», который, в соответствии с традициями XVIII в., был представлен им как грандиозная лестница живых существ. Эти идеи дополнены принципом «неуничтожаемости организмов». Бонне оказал значительное влияние на философскую мысль своего времени и фактически был предшественником психофизиологии.

С. 101. *...Но главный и прямой источник Радищева – Гердер, которого он начал изучать еще до ссылки, в Петербурге.* – Радищев пишет: «В следующий год <1876>, читая Гердера, я начал писать о цензуре, начал повесть Систербецкую, но все не было докончено». – Цит. по: Письмо Радищева С.И. Шешковскому // *Радищев А.Н.* Полное собрание сочинений. / Под ред. А.К. Бороздина, И.И. Лапшина и П.Е. Щеголева. В 2 т. Т. II. СПб., 1909. С. 338.

С. 101–102. *...На мой вкус, Радищев – просто компилятор, и его нужно оценивать преимущественно с литературной точки зрения –*

поскольку оценка Пушкина еще нуждается в развитии и детализации. – Пушкин пишет: «Они <Ушаков и Радищев> жадно изучили начала его пошлой и бесплодной метафизики. Гримм, странствующий агент французской философии, в Лейпциге застал русских студентов за книгою *О разуме*, и привез Гельвецию известие, лестное для его тщеславия и радостное для всей братии. <...> Нам уже слишком известна французская философия XVIII столетия, она рассмотрена со всех сторон и оценена. То, что некогда слыло скрытным учением гierофантов, было потом обнародовано, проповедано на площадях, и навек утратило прелесть таинственности и новизны. Другие мысли, столь же детские, другие мечты, столь же несбыточные, заменили мысли и мечты учеников Дидрота и Руссо, и легкомысленный поклонник молвы видит в них опять и цель человечества, и разрешение вечной загадки, не воображая, что в свою очередь они заменятся другими». Цит. по: *Пушкин А.С.* Александр Радищев // *Пушкин А.С.* Собрание сочинений. В 8 т. Т. VI. СПб., 1909. Из личной библиотеки Шпета. С. 389–390. И далее: «В Радищеве отразилась вся французская философия его века, – скептицизм Вольтера, филантропия Руссо, политический цинизм Дидрота и Реналя; но все в нескладном и искаженном виде, как все предметы криво отражаются в кривом зеркале. Он есть истинный представитель полупросвещения. Невежественное презрение ко всему прошедшему, слабоумное изумление перед своим веком, слепое пристрастие к новизне, частные, поверхностные сведения, наобум приноровленные ко всему – вот что мы видим в Радищеве». *Там же.* С. 397.

С. 102. *...Пушкин писал о философском рассуждении Радищева: «Умствования оного пошлы и не оживлены слогом. Радищев хотя и вооружается противу материализма, но в нем все еще виден ученик Гельвеция. Он охотнее излагает, нежели опровергает доводы чистого афеизма».* – Цит. по: *Пушкин А.С.* Александр Радищев // *Пушкин А.С.* Собрание сочинений. В 8 т. Т. VI. СПб., 1909. Из личной библиотеки Шпета. С. 395.

С. 102. *...П.Н. Милюков утверждает, что «все главные мысли и многие отдельные места прямо взяты из Гольбаха». См.: Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры. Ч. III. Вып. 2. Изд. 2-е. С. 381. К сожалению, он этих «мест» не указывает.* – Милюков пишет: «Обе половины аргументации в трактате Радищева – и за “смертность” и за “бессмертие” – неоригинальны. Своим руководителем при доказательстве “смертности” человека Радищев избирает Гольбаха (“Système de la Nature”). При доказательстве бессмертия он пользуется знаменитыми “разговорами” Мендельсона. <...> Хотя основная нить рассуждения, все главные мысли и многие отдельные места прямо взяты из Гольбаха, тем не менее видны и постоянные следы

личных усилий мысли. Для доказательства и развития положений Гольбаха Радищев часто прибегает к упоминавшейся раньше немецкой философской литературе». См.: *Указ. соч.*

С. 102. *...И.И. Лапшин также усматривает здесь влияние Гольбаха, но и его указания мне кажутся слишком общими. Я сомневаюсь, чтобы Радищев непосредственно пользовался Гольбахом при составлении своего сочинения. Где Радищев «заимствует», там он просто переписывает.* – Лапшин пишет: «Материалистический тезис о смертности души Радищев обосновывает, опираясь на философию просвещения – главным образом на “Disquisitions relating to matter and spirit” Пристли и на “Système de la Nature” Гольбаха». Цит. по: *Лапшин И.И.* Философские воззрения Радищева // *Радищев А.Н.* Полное собрание сочинений / Под ред. А.К. Бороздина, И.И. Лапшина, П.Е. Щеголева. В 2 т. Т. II. СПб., 1909. С. VII.

С. 102. *...На некоторое противоречие между Радищевым и Гольбахом указывает и И.И. Лапшин (С. XV–XVI). Гольбах и Пристли не так уж однородны, и последний, как известно, горячо возражал Гольбаху.* – Лапшин пишет: «П.Н. Милюков справедливо замечает, что адвокат материализма у Радищева выступает против учения о бессмертии не с такими резкими аргументами, как Гольбах. Радищев умалчивает о *моральных* аргументах, которые можно привести *против* идеи бессмертия, между тем, как моральные аргументы в пользу ее являются для него, как мы увидим ниже, сильнейшими, если не единственно приемлемыми. Между тем Гольбах говорит: «Бессмысленный догмат будущей жизни мешает (энтузиастам, увлеченным этой верой) заниматься устроением счастья, заботится об усовершенствовании их учреждений, их законов, их нравственности и их наук: пустые химеры поглотили все их внимание; они проявляют готовность стонать под игом религиозной и политической тирании, коснеть в заблуждении, изнемогать в несчастии, в надежде стать когда-нибудь счастливыми, в твердой уверенности, что их бедствия и их дурацкое терпение приведут их к бесконечному блаженству»». См.: *Указ. соч.* С. XV–XVI.

С. 102. *...Последнее <влияние Гердера> достаточно раскрыто И.И. Лапшиным.* – Лапшин пишет: «Почти все последующие аргументы в пользу самостоятельности духовного начала заимствованы Радищевым у Гердера. <...> В заключение третьей книги Радищев приводит примеры благотворного влияния души на тело, целительного действия духа на организм во время болезни, способности души побеждать страдания силою воли и даже преодолевать инстинкт сохранения жизни, что явствует из многочисленных «примеров героизма, какие нам оставила история». И здесь, хотя и с большею самостоятельностью, он следует, по-видимому, Гердеру». Цит. по: *Указ. соч.* С. XXIII–XXIV.

С. 102. *...На Мендельсона указал уже Милюков. Лапшин отметил 16 пунктов «почти буквального перевода Мендельсона»; я насчитал их не менее 36.* – Милюков пишет, что в отделе о бессмертии «Радищев гораздо больше полагается на своего руководителя, Мозеса Мендельсона, и передает основное содержание «Федона» отчасти в сокращенном пересказе, отчасти в буквальном переводе». См.: *Милюков П.Н.* Очерки по истории русской культуры. Ч. III. Вып. 2. М., 1904. С. 383. Лапшин пишет: «Вот сопоставление отдельных мест у Мендельсона и Радищева: «Из шествия природы явствует, что во всех переменах, в оной случающихся, находится между противоположностями всегда посредство, так что если в ней переходит что из одного состояния в другое, первому противоположное, то между сими двумя состояниями находится всегда третье» etc. – почти буквальный перевод Мендельсона: Zu einer jeden natürlichen Veränderung etc. Bibliothek der deutschen Nationalliteratur des achzehnten und neunzehnten Jahrhunderts. B. 28: «Phaedon». S. 50». Цит. по: *Указ. соч.* С. XVI–XVII.

С. 103. *...Так, и Милюков считает, что лейпцигские впечатления семнадцатилетнего Радищева, в том числе впечатления от сочинения Гельвеция De l'Esprit, обнаруживаются в его илимском трактате.* – Милюков пишет: «Книга Гельвеция («De l'Esprit») сразу перевернула все направление интересов кружка. Ушаков первый прочел ее подряд четыре раза и почувствовал в себе «неутомимое рвение к исследованию всех полезных истин и отвращение непреоборимое ко всем системам, имеющим основание в необузданном воображении их творцов». Другими словами, Ушаков изменил метафизике и всевозможным теориям «influxus physicus» и «causae occasionales», чтобы всей душой предаться эмпиризму. Надо думать, этот же переворот толкнул Радищева к изучению физиологии и медицины». Цит. по: *Милюков П.Н.* Очерки по истории русской культуры. Ч. III. Вып. 2. М., 1904. С. 379.

С. 103. *...Нематериалистические в общем тенденции Радищева побудили проф. Боброва сделать его чистым последователем Лейбница.* – Бобров пишет: «Радищев в метафизике «последовал» Лейбницу, «умственному исполину», как он его называет (одного из всех цитированных философов и ученых). <...> Цитатою из Лейбница же украшен самый трактат: «настоящее чревато будущим» – мысль, проходящая красной нитью через всю книгу. <...> Он излагает воззрения Лейбница, начиная с закона непрерывности, и ссылается на него». См.: *Бобров Е.А.* Философия в России: Материалы, исследования и заметки. Вып. III. Казань, 1900. С. 227. И далее: «То, что Радищев был знаком с Лейбницем не как-либо поверхностно, а изучал его основательно, что он вошел в дух этого любимого своего мыслителя, доказывается самим способом его выражения. Берем

для образца несколько примеров. Уничтожение Радищев по-лейбницевски понимает, как «*изъятие из вселенной*», «вся *возможность* перешла в *действительность* пред начало уже времён», то, что будет, «уже *было* в незыблемом порядке» и т.д. – можно подбирать множество подобных выражений, чисто в духе Лейбница». Цит. по: *Там же*. С. 230–231.

С. 103. *...Указывали еще на Платнера (тот же Бобров, также Сухомлинов)*. – Где указывали. Сухомлинов писал, что во время пребывания Радищева в Лейпцигском университете «самым популярным профессором был Платнер, читавший философию и физиологию. Он настаивал на общении науки с жизнью, с ее насущными потребностями, и в лекциях своих затрагивал социальные вопросы, подвергал критике существующие законы и общественные порядки, указывал вопиющую неправду в отношениях между бедными и богатыми, сытыми и голодными и т.п.». Цит. по: *Сухомлинов М.И.* Исследования и статьи по русской литературе и просвещению. В 2 т. Т. 1. СПб., 1889. С. 549. И далее: «Многое в книге Радищева заимствовано из иностранных писателей. <...> Труднее определить те места или те взгляды, которые взяты у писателей гораздо менее известных. Такова, например, мысль о принципиальной невозможности *оскорбить* Бога, как всесовершеннейшее существо, высказанная Радищевым и подробно развиваемая в одном из тех курсов философии, которые Платнер читал в бытность Радищева в Лейпцигском университете. Идя отчасти по следам Платнера, Радищев приходит к заключению, что нет никакого основания преследовать и наказывать богохульство, так называемое оскорбление религии, издание книг, отрицающих бытие Бога, и т.п.». Цит. по: *Там же*. С. 555–556. Бобров приводит эту цитату (первую здесь) Сухомлинова и далее пишет: «Личность Платнера настолько замечательна, и его преподавание произвело такое впечатление на Радищева (несомненно, что именно Платнеру, а не кому другому обязан Радищев превосходным знанием естественных наук, какое он обнаружил в своем труде «О человеке», как и Платнеру же обязан привычкой к философскому анализу), что на нем стоит остановиться». Цит. по: *Бобров Е.А.* Философия в России. Материалы, исследования и заметки. В 6 вып. Вып. III. Казань, 1900. С. 65.

С. 103. *...Наконец, искали примирения в формуле: «Радищеву бросалось в глаза не столько коренное различие между Гольбахом и лейбницианцами, сколько общее тому и другим стремление к философскому монизму» (Милюков; Лапшин. – С. VIII)*. – Милюков пишет: «У самого Гольбаха Радищев находит главное возражение Лейбница против картезианского дуализма материи и духа: то возражение, что материя не может считаться инертной и мертвой – и на *этом* осно-

вании противополагаться «духу»; что между материей и духом есть промежуточное, соединяющее их понятие *силы*. Радищеву этот основной аргумент Гольбаха известен и от немецких лейбницеанцев, – и это помогает ему усвоить и развить идею о материи-силе, которую готов был отвергать еще Ушаков, столкнувшийся с ней у Гельвеция. У Гольбаха Радищев мог найти и дальнейший – уже чисто материалистический вывод из понятия о материи-силе: тот вывод, что и сама «чувствительность» есть лишь одно из неизвестных пока свойств материи». Цит. по: *Милюков П.Н.* Очерки по истории русской культуры. Ч. III. Вып. 2. М., 1904. С. 381. – Лапшин пишет: «Наряду с этими двумя взглядами <Пушкина и Боброва> существует третий, на наш взгляд, наиболее правильный, превосходно развитый и обоснованный П.Н. Милюковым в третьей части «Очерков по истории русской культуры». «Радищеву, говорит Милюков, бросалось в глаза не столько коренное различие между Гольбахом и лейбницеанцами, сколько общее тому и другим стремление к философскому монизму». Этот монизм, прибавлю я, изобличает в Радищеве *неискоренимость* привычек мышления сенсуалистической школы. Если он приближается к идее *панпсихизма*, то его панпсихизм есть *гилозоизм*, но отнюдь не *монадологическая* точка зрения Лейбница». Цит. по: *Лапшин И.И.* Философские воззрения Радищева // *Радищев А.Н.* Полное собрание сочинений / Под ред. А.К. Бороздина, И.И. Лапшина, П.Е. Щеголева. В 2 т. Т. II. СПб., 1909. С. VII–VIII.

С. 103. *...Вообще же Радищев изучал юридические науки, и, по-видимому, более или менее толково лишь в последние два года своего пребывания в Лейпциге, когда он овладел языком и когда занятия русских студентов были поведены сколько-нибудь систематически. Ср.: Сухомлинов М.И. А.Н. Радищев, автор «Путешествия...». СПб., 1883. С. 7 и сл.* – Сухомлинов пишет: «В 1769 году, знаменитости Лейпцигского университета, профессора: Гоммель, Бем и др., составили следующий план обучения русских студентов, распределенный на четыре полугодия, по истечении которых студенты должны были возвратиться в отечество: – 1) По первому и второму пункту инструкции нужно истолковать всю практическую философию. – 2) Для генерального знания юриспруденции можно с пользою читать так называемую книгу Encyclopaedia juris, сочиненную на Пюттерову Записную книгу. – 3) Потом наипаче приступить надобно к установлению римских прав по Гебауеровой Записной книге. Оная содержит в себе изъяснения, разделения и знатнейшие понятия прав, то искуснее и полезнее гг. дворянам у разных профессоров по два раза сряду слушать, а именно, первый раз только теоретически, а второй больше практически. – 4) Особливо потребно им обучаться прагматической истории о германской империи, начиная с государствования импе-

ратора Максимилиана первого. – 5) Немецкое политическое право, но больше исторически, а не юристическое – 6) Историю и изъяснение о достойнейших примечания приключениях, заключении мирных и прочих трактатов прошедшего и нынешнего века, по Ахенвалеву плану (о) европейских политических делах. – 7) Наставление о политической переписке на Пюттерово Предуготовление к немецкой имперской и политической практике». Цит. по: *Сухомлинов М.И.* А.Н. Радищев, автор «Путешествия из Петербурга в Москву». СПб., 1883. С. 7–8.

С. 104. *...Гемстергейс, с Гаманом и Якоби на крайнем полюсе, где реставрация Спинозы вновь замыкала круг рационалистически.* – ***Гемстергейс*** (Hemsterhuis) Франц (1722–1790) – голландский философ, представитель мистически-поэтического неоплатонизма; популяризатор Локка. Гемстергейс полагал, что материя является «застывшим духом» (подобно Богу-природе Гёте, которая позволяет твердыне раствориться в духе, а продукты духа сохраняет как нечто прочное для чувственного восприятия). Прекрасно то, что производит впечатление совершенного; это одновременно и хорошо, если оно способствует единению с божественным целым. Гемстергейс поддерживал тесную связь с католическим кругом княгини Голицыной в Мюнстере, к которому принадлежали также Якоби и И.Г. Гаман. Его эстетические воззрения оказали большое влияние на раннюю романтику. Основные произведения: «Lettre sur la sculpture» (1769); «Lettre de Diodes a Diotime sur Pantheisme» (1787). – ***Гаман*** (Hamann) Иоганн Георг (1730–1788) – немецкий мыслитель, «пророк» литературного движения «Буря и натиск» и оппонент Просвещения. В противовес рационализму Канта, подчеркивал значение продуктивной способности чувств. Разделение разума и чувств, играющее существенно важную роль в системе Канта, ввиду его абстрактности представлялось Гаману стерильным и противоречащим нашему языку, в котором эти две «противоположности» слиты. Гаман любил ссылаться на концепцию тождества противоположностей Джордано Бруно (опиравшегося на Николая Кузанского); он обладал поразительной способностью постигать единство вещей, которые анализирующий разум видит четко разделенными, и обвинял философов в разъединении того, что объединено Богом. Всякое познание и действие, по Гаману, должно исходить из конкретных вещей и конкретной личной связи с вещами – веры. Разум вторичен: nil in intellectu quod non antea in sensu (нет ничего в интеллекте, чего бы не было прежде в чувствах). Природа и откровение (включающие историю и традицию) являются истинными источниками всякого знания. Его идеи оказали влияние на философию XIX в. – Шеллинга, Гегеля, Кьергегора, а так-

же на творчество Гёте. – Мысли Гамана развил ***Якоби*** (Jacobi) Фридрих Генрих (1743–1819) – немецкий мыслитель, представитель философии «чувства и веры». Родился в Дюссельдорфе 25 января 1743 года. Получил образование в Женеве с намерением заняться коммерческой деятельностью, однако отказался от карьеры коммерсанта. В первой собственно философской работе «Об учении Спинозы, в письмах к господину Мозесу Мендельсону» (1785) предпринял критику догматического, «рассудочного» рационализма Спинозы. Не устраивала его и система абсолютного субъективного идеализма Канта, которая, на его взгляд, не способна постичь последнюю реальность. В своем труде «Давид Юм о вере, или Идеализм и реализм» (1787) утверждал, следуя Юму, что истина постигается в интуитивном чувстве, а последняя реальность является предметом инстинктивного убеждения, или веры. Философия Якоби подчеркивает значение интуитивного и чувственного. Рассудок ограничен своим собственным непосредственно данным материалом, в то время как откровение истины в опыте, интуитивном чувстве и вере безгранично. Среди других важных философских трудов Якоби – «Послание к Фихте» (1799); «О попытке критицизма привести разум к рассудку» (1801) и «О божественных вещах» (1811). В 1807–1812 Якоби был президентом Баварской академии наук.

С. 104. *...По мнению некоторых историков русской культуры, тремя названными именами исчерпываются основные типы зарождавшейся в XVIII веке светской и внеправительственной интеллигенции. Например, Боголюбов В.В. Н.И. Новиков и его время...* – Боголюбов пишет: «В этом возбуждении умов и надежд лежит корень деятельности всех трех крупных групп русской интеллигенции XVIII в.: в комиссии начал действовать талантливый защитник дворянских исключительных привилегий – кн. Щербатов, в год ее созыва выехал из Лейпцига Радищев с товарищами, сгорая страстным желанием поработать с помощью западной науки на пользу родной стране, и в ней же начал свою деятельность в качестве скромного секретаря Н.И. Новиков». Цит. по: *Боголюбов В.В.* Новиков и его время. М., 1916. С. 35.

С. 104. *...Сам Данилевский находит сходство между Сковородою и Новиковым. Ср.: Данилевский Г.П. Гр.С. Сковорода // Данилевский Г.П. Сочинения. Т. VI. Изд. 4-ое. СПб., 1884. С. 332, 336, 325.* – Данилевский писал: «Сковорода, имея уже обширные, по тогдашнему времени, познания, написал для училища «Руководство о поэзии», в таком новом виде, что епископ счел нужным приказать ему изменить его и преподавать предмет по старине, предпочитавшей силлабические стихи Полоцкого ямбам Ломоносова» (С. 332). – «Сковорода говорил, что счастие – ограничение желаний, обуздание воли и трудолюбивое исправление долга. Вдобавок к этому, словам Сковоро-

ды отвечала и жизнь его, и его дела. Ученик проходил с ним любимых древних авторов: Плутарха, Филона, Цицерона, Горация, Лукиана, Климента, Оригена, Дионисия Ареопагита, Нила и Максима Исповедника. Новые писатели шли с ним рядом» (С. 336). – «Его <Сковороды> сочинения, встреченные с сочувствием, были, большею частью, писаны под влиянием школы мистиков» (С. 325). – «Его <Сковороды> хвалители тогда восхищались и его духовными умствованиями, называя его степным Ломоносовым. Если уже гоняться за литературными кличками, то с деятельностью Сковороды скорее можно найти сходство в деятельности питомца другой мистической школы, Новикова» (С. 316).

С. 106. *...На особую близость не только психологии, но и ученья Сковороды к некоторым формам нашего сектантства уже не раз обращали внимание (г-жа А.Я. Ефименко, Вл. Бонч-Бруевич), но каких-либо исследований этого вопроса я не знаю. –* ***Ефименко*** (урожденная Ставровская) Александра Яковлевна (1848–1918) – русский и украинский историк и этнограф. Первая в России женщина – почётный доктор русской истории (степень присвоена в 1910 году Харьковским университетом). В 1863 году окончила гимназию в Архангельске. Была учительницей в Холмогорах, где вышла замуж за ссыльного студента П.С. Ефименко. Занималась историко-этнографическим исследованием населения Севера России, с 1879 (когда переехала на Украину) – Украины. Выступала перед большими аудиториями с лекциями о жизни и творчестве Т.Г. Шевченко, И.П. Котляревского, Г.С. Сковороды. Сквозь призму их жизни, философских и социальных воззрений Александра Яковлевна в своих последующих статьях осветила исторические условия, в которых развилось и приобрело широчайший резонанс их творчество, раскрыла главные вехи культурного развития Украины. Основные ее статьи вошли в сборники «Исследования народной жизни» (1884) и «Южная Русь» (т. 1–2, 1905). В 1907–1917 она была профессором русской истории на Бестужевских курсах в Петербурге. Убита петлюровцами. – Шпет имеет в виду ее статью: *Ефименко А.Я.* Философ из народа // *Ефименко А.Я.* Южная Русь. Т. II. СПб., 1905. С. 236–275. А.Я. Ефименко пишет: «Весьма возможно, что Сковорода играл известную роль если не в основании, то в развитии в Малороссии духоборческой рационалистической ереси. <Далее в примечании:> В одном издании сороковых годов, известном только разве записным любителям местной старины, в «Описании Полтавской губернии, Арендаренка» есть прямое и категорическое указание, что секту духоборцев основал Сковорода. До сих пор никто и никогда не связывал духоборцев со Сковородой, в специальных исследованиях о духоборстве нет и намека на подобную связь. Но если принять во внимание следую-

щие обстоятельства: 1) что духоборство возникло несомненно на территории Слободской Украины того района, где странствовал и постоянно учил народ Сковорода, 2) что и хронологически появление его совпадает с деятельностью Сковороды, 3) но главное, что учение духоборцев чрезвычайно напоминает по духу Сковородинский рационализм, – то предположение о связи духоборства со Сковородой делается во всяком случае правдоподобным. Проф. Амф. Степ. Лебедев, который писал о духоборстве в Харьковской губернии, на высказанное мною вышеупомянутое предположение совершенно согласился со мною в 3-м, главнейшем пункте. Как он, так и проф. Багалей, возражают одно, что духоборство появилось в великорусском населении губерний, а не малорусском, как бы следовало ожидать, если связывать его со Сковородой. Но я не нахожу это возражение достаточно убедительным: Сковорода писал не по-малорусски, следовательно, мог говорить и не с малорусским народом, а что его взгляды привились тут, а не привились там, что же это доказывает? Несомненно, что сочинения Сковороды, его портрет, духовные его песни до сих пор пользуются огромным уважением наших сектантов-рационалистов». *Указ. соч.* С. 274. – ***Бонч-Бруевич*** Владимир Дмитриевич (1873–1955) – доктор исторических наук, советский государственный и партийный деятель. Родился в семье землемера. Учился в Межевом институте в Москве, окончил Курское землемерное училище. С 1892 года – участник марксистских кружков. Эмигрировав в 1896, учился в Цюрихском университете. Участвовал в революционных событиях 1905–1907 гг. в Петербурге, работал в газетах «Новая жизнь», «Волна», «Вперёд» и «Эхо», журнале «Наша мысль». Организатор ряда большевистских книгоиздательств, в том числе «Вперёд» (1906), которое было одним из конспиративных партийных центров. В 1910–1911 – член редакции газеты «Звезда», с 1912 – газеты «Правда». Во время Октябрьской революции комендант района Смольный – Таврический дворец, член Комитета революционной обороны Петрограда, председатель Комитета по борьбе с саботажем и контрреволюцией. Будучи управделами СНК РСФСР (1917–1920), активно участвовал в организации центрального аппарата социалистического государства. В то же время не прекращал научную и журналистскую деятельность. Автор сочинений по истории русского сектанства, революционного движения в России, этнографии и литературе. С 1933 года – директор Государственного литературного музея. – Бонч-Бруевич пишет: «Еще в 1900 году, когда я приступил к систематическому изучению мировоззрения русских духовных христиан-израильтян, мне пришлось также ознакомиться с писаниями Григ. Сав. Сковороды в том виде, в каком они имелись в печатной литературе того времени. Еще тог-

да мне бросилось в глаза разительное сходство учения украинского старца с тем глубоконародным, широко распространенным в России религиозно-общественным учением, которому духовенство господствующей церкви, во главе с г.г. миссионерами, дало и дает презрительную, ругательную кличку «хлыстовства», и которое в сущности является весьма ценным, вразумительным, интересным и важным и может быть наиболее древним пониманием христианства». Цит. по: *Бонч-Бруевич В.Д.* Заметка от редакции // *Сковорода Г.С.* Собрание сочинений. С заметками и примечаниями В. Бонч-Бруевича. Т. 1. СПб., 1912. С. VII. – См. также: *Бонч-Бруевич В.Д.* Животная книга духоборцев. СПб., 1909. *Ефименко А.Я.* Личность Г.С. Сковороды как мыслителя // Вопросы философии и психологии. М., 1894. Кн. 5 (25). С. 419–444.

С. 106. *...Небезызвестный историк министерства внутренних дел (8 том. 1858–1863) Н.В. Варадинов упрекал уже О.М. Новицкого в том, что последний не отметил в своем сочинении О Духоборцах (Киев, 1832) влияния Сковороды на духоборов.* – Во втором издании Новицкий приводит замечание Варадинова: «Наконец Варадинов замечает еще: «Есть у него (Новицкого) и пропуски: ему не известно, что малороссийский философ Сковорода своими сочинениями, ходившими в рукописях и непонятыми большинством, много содействовал к распространению, или утверждению духоборческих верований в харьковской губернии»». Цит. по: *Новицкий О.М.* Духоборцы. Их история и вероучение. Киев, 1882. С. 178.

С. 106. *...Во 2-м изд. своей книги (Духоборцы. Их история и вероучение. Киев, 1882) Новицкий признает его [Сковороды] сильное влияние на молокан и возможное его участие в составлении Исповедания учения духоборцев екатеринославских (1791 г.), написанного от имени содержавшихся в тюремном заключении сектантов для подачи бывшему тогда губернатору екатеринославскому Каховскому (Новицкий. О.М. Указ. соч. С. 178, 211).* – Новицкий писал: «Насколько нам известно, Григорий Савич Сковорода имел сильное влияние на молокан. И доныне они распевают в домах в праздничные дни некоторые его стихи, и некоторые псалмы из Библии поют его напевом. Из печатных сочинений его в большом употреблении у молокан: 1) Библиотека духовная, СПб. 1798 г., 2) Начинальная дверь к христианскому добронравию 1766 г. (и в Сионском Вестнике за 1808 г.); 3) Дружеский разговор о душевном мире. Моск. 1837. Самый журнал «Сионский Вестник» до того популярен у молокан, что кроме публичных библиотек его по преимуществу можно встретить только у них. Рукописные сочинения Сковороды охотнее всех списывали и сознательнее всех читали тоже молокане; он же был известен у них под именем «апостола христианства». Но об отношениях его к духобор-

цам мы нигде не находим положительных данных. Поэтому думаем, что г. Варадинов говорит о влиянии его сочинений на духоборцев только потому, что этих последних не отличал от молокан. Впрочем, о вероятном отношении Сковороды к духоборцам сказано будет ниже». Цит. по: *Новицкий О.М.* Духоборцы. Их история и вероучение. Киев, 1882. С. 178–179. И далее Новицкий анализирует «Исповедание» духоборцев, заключая: «Все нами здесь сказанное приводит нас к предположению, что, по всей вероятности, составителем этого духоборческого исповедания был малороссийский философ Сковорода; все указанные нами черты этого изложения, – и солидная ученость, и близкое знакомство с св. писанием, и знание иностранных языков, и тонкость суждений, и обработанный наукой язык, и, наконец, малороссийские слова скорее всего могут быть отнесены к этой именно личности. Народный учитель, в сермяге простолюдина он был доступен всякому, кто имел в нем надобность. Бедняк по доброй воле и убеждению, он легко мог принять на себя труд бескорыстной защиты духоборцев «в темнице сидящих». Своими сочинениями, как известно, он возбуждал в молоканах сочувствие к себе, особенно своим воззрением на внутреннюю сторону христианства и своим объяснением св. писания в фигуральном смысле; и этим самим он мог возбудить к себе доверие и в духоборцах, которым всего сподручнее было обратиться именно к нему для изложения их учения и защиты перед начальством. Тем не менее мы считаем это предположение лишь вероятным». Цит. по: *Там же.* С. 211.

С. 107. *...Сковорода Г.С. Собрание сочинений. <...> С. 319, 321–322.* – Сковорода пишет: «Чем более кто себе узнавает, тем выше восходит на Сион мира». И далее «Узнай себе самого. Фалис». Цит. по: *Сковорода Г.С.* Алфавит или букварь мира // *Сковорода Г.С.* Собрание сочинений. С заметками и примечаниями В. Бонч-Бруевича. Т. 1. СПб., 1912. С. 321, 322.

С. 108. *...Сковорода от начала и до конца – моралист. Не наука и не философия как такая владеют его помыслами, а лишь искание для себя и указание другим пути, ведущего к счастью и блаженству. «Ни о коей же науке, – говорит он, – чаще отважнее не судят, как о той, какая делает блаженным человека, потому я думаю, что всякому сие нужно, так будто и всякому жить должно».* – Цит. по: *Сковорода Г.С.* Кольцо // *Там же.* С. 251.

С. 109. *...Qui Christum noscit, nihil est, si cetera nescit, / Qui Christum nescit, nihil est, si cetera noscit. (Из Письма к Правицкому).* – Кто Христа знает, то не важно, если прочего не знает; // Кто Христа не знает, тот не важно, если он прочее знает (*лат.*). Цит. по: Письмо Г.С. Сковороды к свящ. Якову Правицкому от 25 апреля 1796 // *Срезневский В.И.* Письма Г.С. Сковороды. СПб., 1894. С. 11.

С. 109. *...«Брось пожалуй думать мне / Сколько жителей в луне! / Брось коперникански сферы! / Глянь в сердечныя пещеры! / В душе твоей глагол, вот будешь с ним весёл! / <...> Нужнейшее тебе / Найдешь ты сам в себе».* – См.: *Сковорода Г.С.* Песнь 28-я // *Сковорода Г.С.* Сочинения / Под ред. Д.И. Багалея. Харьков, 1894. С. 283.

С. 109. *...Сковорода Г.С. <...> С. 322, 353.* – Сковорода пишет: «Щастие ни от наук, ни от чинов, ни от богатства, но единственно зависит оттуда, чтоб охотно отдаться на волю Божию. Сие одно может вспокоить душу». Цит. по: *Сковорода Г.С.* Алфавит или букварь мира // *Там же*. С. 322. И далее: «Природа превосходит науку». *Там же*. С. 353.

С. 110. *...Сковорода ссылается при этом на Цицерона: Mens cujusque is est quisque. Ум коегождо той есть кийждо.* – Ум каждого – есть каждый. Цит. по: *Сковорода Г.С.* Наркисс // *Сковорода Г.С.* Собрание сочинений. С заметками и примечаниями В. Бонч-Бруевича. Т. 1. СПб., 1912. С. 81.

С. 113. *...Из пис. цитир. Б. Хиждеу // Телескоп. 1835. Ч. XXVI. С. 158.* – Речь идет о статье Б. Хиждеу, о которой Д.И. Багалей писал: «Полного внимания и серьезного разбора по многим причинам заслуживает статья Хиждеу о Сковороде «Григорий Варсава Сковорода. Историко-критический очерк. Отрывок первый. Общее основное понятие о Сковороде, объясненное из его собственного сознания». Она должна быть поставлена выше других работ, несмотря на то, что заключает в себе только один из одиннадцати отрывков, предположенных к изданию автором». Цит. по: *Багалей Д.И.* Издания сочинений Г.С. Сковороды и исследования о нем (Историко-критический очерк) // *Сковорода Г.С.* Сочинения / Под ред. Д.И. Багалея. Харьков, 1894. С. XVII. Примечателен отзыв на эту статью И.И. Срезневского: «Эта статья <...> оболгала Сковороду. Ему приписано там много таких мыслей, которых он и иметь не мог, а между тем читатель убеждается ссылками на сочинения и письма Сковороды». Цит. по статье Д.И. Багалея. *Указ. соч.* С. XXIX.

С. 113. *...Потому лучшим и наиболее цельным, ибо наиболее соответствующим духу, «сродности», Сковороды, до сих пор остается то бесхитростное и прямое, связанное лишь с изображением жизни и личности, изложение его учения, которое дает Жизнь Григория Сковороды, с большою теплотою и симпатией к нему составленная его учеником и другом М.И. Ковалинским.* – См.: *Ковалинский М.И.* Жизнь Григория Сковороды. Писана 1794 года в древнем вкусе // *Сковорода Г.С.* Собрание сочинений. С заметками и примечаниями В. Бонч-Бруевича. Т. 1. СПб., 1912. С. 1–42.

С. 114. *...Вполне понятны те психологические основания, которые приводят соответственно настроенных интерпретаторов к аллего-*

рическому толкованию св. Писания. – Шпет имеет в виду следующую мысль: «Принимая все это во внимание, я думаю, целесообразнее традиционное название: *аллегорическое* направление в герменевтике заменить характеристикой, подчеркивающей допущение *нескольких* смыслов в словах и выражениях, в противоположность направлению, которое допускает один *определенный* смысл. Такое противопоставление, как мы увидим, имеет принципиальное значение, и здесь поэтому мы наталкиваемся уже на первую проблему, которую ставит перед нами рассмотрение герменевтики в ее истории. Дело в том, что в основе рассматриваемого различия направлений лежат уже разные скрытые предпосылки: именно, само понятие *смысла* здесь предполагается или как нечто предметно-объективное, или как психологически-субъективное. В первом случае слово как знак, подлежащий истолкованию, указывает на «вещь», предмет и на объективные отношения между вещами, которые вскрываются путем интерпретации, и сами эти объективные отношения, очевидно, связывают сообщающего о них; во втором случае слово указывает только намерения, желания, представления сообщающего, и интерпретация так же свободна и даже произвольна, как свободно желание сообщающего вложить в свои слова любой смысл или много смыслов, поскольку это соответствует его намерениям. Само собою понятен и *критерий* правдивости для сообщений первого рода; его, собственно, нет при предпосылке второго типа, или он необходимо должен полагаться в каких-либо особенностях самого же субъективно-психологического переживания, так, например, он полагается в особого рода переживаниях, вроде наития, вдохновения, боговдохновенности и т.п., другими еще словами можно сказать, объективную достоверность сообщаемого при рассматриваемой предпосылке приходится видеть в *непроизвольности*, *бессознательности* или подчиненности воли и сознания сообщающего чему-то высшему и не подлежащему уже сомнению и критике». Цит. по: *Шпет Г.Г.* Герменевтика и ее проблемы // *Шпет Г.Г.* Мысль и Слово. Избранные труды. М., 2005. С. 253–254.

С. 115. *...Общий очерк развития герменевтики см. в моей (печатающейся) книге: Герменевтика и ее проблемы.* – См. изд.: *Шпет Г.Г.* Мысль и Слово. Избранные труды. М., 2005. С. 248–418.

С. 115. *...Сковорода Г.С. Потоп змиин // Там же. С. 508; ср.: С. 265, 394.* – Сковорода пишет: «Библия нам от предков наших заветом оставлена, да и сама она есть завет запечатлевшая внутрь себе мир Божий» (Кольцо. С. 265). – И далее: «Кратко сказать, вся Библия преисполнена пропастей и соблазнов» (Жена Лотова. С. 394).

С. 117. *...Профессор Д.И. Багалей обращает внимание на сходство этой мысли с мыслью некоего Дютуа, мистика [?], последователя г-жи*

Гюйон. – Багалей писал: «Попечитель рекомендовал особенному вниманию совета два сочинения Дютуа – Божественная и христианская философия. «Дютуа – мистик французско-реформатской церкви в кантоне Ваадт, где родился в 1721 году, учился теологии в Лозаннской академии, откуда вышел кандидатом в 1747 г., но воздержался от всякой общественной должности и в 1759 году оставил духовное звание. Руководимый сочинениями мистической проповедницы, мадам Гюйон (умерла в 1717 году), он образовал свою мистическую систему. Он нашел себе многих последователей, которых привлекал своею искреннею набожностью. Умер в 1793 году. Главное его сочинение, появившееся в первый раз в 1790 году, перепечатано в 1793 году под названием «Philosophie divine, appliquee aux lumières naturelles, magiques, astrales, surnaturelles par Keleph ben Nathan» 3 тома. Другое его сочинение, также бывшее в большом ходу – «Philosophie chretienne». 1800 г. 4 тома (собрание проповедей, частью публикованных еще в 1764 г.). Предпринятый д. ст. сов. Е.В. Карнеевым (племянником Захария Яковлевича и будущим его преемником) и доведенный до 4-й части русский перевод первой книги напечатан в Москве, в 1818 году под заглавием «Божественная философия». Н.М. Карамзин в одном из своих писем к И.И. Дмитриеву саркастически говорит по поводу успеха этой книги: многие сердятся и предсказывают беды нашему просвещению; а я даже и не смеюсь. Все идет своим порядком. СПБ. 28 февраля 1819 г.». «В заседании совета Харьковского университета 10 марта 1820 года профессор Делявин предложил приобрести два или три экземпляра сочинения Дютуа «Божественная философия» на французском языке, для того чтобы это сочинение могли читать и профессора, не знающие по-русски, что и было принято советом»[21]. – Что же из себя представляла эта книга? Действительно ли она была так полезна в религиозно-нравственном отношении? Вместо собственного ответа на этот вопрос приведем отзыв о ней строжайшего ревнителя православия министра народного просвещения Шишкова, который читал о ней Императору Александру I в 1824 г. следующую докладную записку. «В книге, названной Божественною философиею (напечатана в Москве, в университетской типографии в 1818 году) в предисловии говорится о каком-то *мученике духа святого*. Может ли быть что безбожнее и злочестивее сего выражения? *Мученик духа святого*! Обыкновенно о человеке, одержимом бешенством или какими-либо иными зловредными страстями, говорится: *дьявол мучит его*; но чтоб *Дух святой* мог кого мучить, злочестивей мысли никому в голову не входило. <...> Сколько таковых книг переведено, напечата-

[21] Русская старина. 1876. Ноябрь. С. 477–478.

но и распущено! Если бы извлечь из них в разных видах и смыслах рассеянные лжеучения и привести их в совокупность, то какой пагубный яд, миссионерами, сектами и разными средствами распространяемый, открылся бы в них! Надлежит отдать справедливость российскому народу в твердой верности Богу и Государю, когда столько впущенных иностранцам и козней-соблазнов не могли (о, дай, Боже, да и не возмогут!) его поколебать»[22]». Цит. по: *Багалей Д.И.* Опыт истории Харьковского университета (с 1815 по 1835 гг.). В 2 т. Т. II. Харьков, 1904. С. 82–83, 84. И далее Багалей отмечает сходство сочинения Сковороды и Дютуа: «Любопытно бросившееся мне в глаза сходство философских основ этого сочинения с учением нашего местного украинского философа Г.С. Сковороды: и у Дютуа, и у Г.С. Сковороды в основу всего положены три мира – большой, или вселенная, малый, или человек и символический, или библия. Могу прибавить к этому, что ученик и биограф Г.С. Сковороды М.И. Ковалинский был знаком с 1-м изданием этого сочинения Дютуа и ссылается на него в жизнеописании Сковороды. Интересно было бы сопоставить труд Дютуа, изданный впервые в 1790 г., с сочинениями Г.С. Сковороды, *написанными раньше его.* Главнейшею целью своего сочинения Дютуа ставит показать недостаточность и несостоятельность разума и основанной на нем зловредной философии – необходимо, чтобы над ним воцарилась вера, являющаяся единственным надежным проводником христианского философа к Богу, «в коего все нравственные существа должны втекать и в нем теряться»». *Там же.* С. 86.

С. 118. *...Так, например, не выяснена еще роль Мейнгарта, сведения о котором сообщил Сковороде Ковалинский и имя которого Сковорода избрал себе даже псевдонимом. В каком отношении находится Дютуа, учившийся в Лозанне (в 40-х гг.), к Мейнгарту, жившему в Лозанне (в 70-х годах)*? – Ковалинский пишет: «В 1772 году в феврале месяце друг его <Ковалинский[23]> поехал в чужие краи и, быв во Франции в разных городах, прибыл в 1773 году в Швейцарию, в город Лозан. Между многими умными и ученными людьми, каковых в Лозани нашел он, находился там некто Даниил Мейнгард, человек отменного разума природного, имевший дар слова, ученость редкую, обширные познания, благонравие философское. Он столько похож был чертами лица, обращением, образом мыслей, даром слова на Сковороду, что можно бы почесть его ближайшим родственником его. Друг Сковороды познакомился с ним, и они друг друга столько полюбили, что Мейнгард, имея у себя подле Лозани прекрасный загородный дом,

---

[22] Записки, мнения и переписка адм. А.С. Шишкова / Изд. Киселева и Самарина. Т. 2. Berlin, 1870. С. 217–220.

[23] Ковалинский говорит о себе в третьем лице. – *Т.Щ.*

нов в начале царствования Александра I, Завадовский крайне отрицательно отнесся к деятельности А.Н. Радищева, вернувшегося из ссылки.

С. 123. *...Главным поставщиком была Германия; в ней главным советчиком был гёттингенский профессор Мейнерс, один из представителей немецкой просветительной эклектической философии (alter ego Федера).* – ***Мейнерс*** Христофор (1747–1810) – профессор философии, автор «Главного начертания теории и истории изящных наук». О его лекциях говорили как о добросовестном и ясном изложении. – ***Федер*** (Feder) Иоганн Георг Генрих (1740–1821) – немецкий писатель, последователь эклектического направления философии; автор работ: «Новый Эмиль, или Воспитание согласно испытанным началам» (Эрланген, 1768–1774. Сочинение это получило большую популярность в Германии); «Нравственное чувство» (Копенгаген, 1792) и др.

С. 123. *...Среди философов выделяются Буле (Iohann Gottlieb Erhard Buhle, 1763–1821), известный историк философии, знаток и издатель Аристотеля, приглашенный попечителем М.Н. Муравьевым в Москву, и Шад (Iohann Baptist Schad, 1758–1834), <...> приглашенный гр. Северином Потоцким в Харьков.* – ***Буле*** Иоганн Готлиб (1763–1821) – ординарный профессор естественного и народного права и теории изящных искусств Гёттингенского (1784–1811) и Московского (1805–1807) университетов. Он был издателем «Московских ученых ведомостей» и «Журнала изящных искусств» (в 1807 г. вышли три книжки). В философии придерживался кантианских начал. В 1811 году он был приглашен библиотекарем к великой княгине Екатерине Павловне и с 1812 года прекратил чтение лекций в университете. В 1814 году Буле вернулся на родину в Германию. – ***Муравьев*** Михаил Николаевич, граф (1796–1866) – государственный деятель, воспитанник Московского университета. Принадлежал к кружку молодых людей, основавших в 1816 году первое тайное политическое общество, и принимал деятельное участие в составлении устава «Союза благоденствия». В 1820 году, после беспорядков в лейб-гвардейском Семеновском полку, оставил службу. Во время следствия над декабристами Муравьев был арестован, но успел оправдаться. В 1826 году назначен вице-губернатором в Витебск. В 1830 году он представил императору Николаю I записку о необходимости преобразования учебных заведений в Западном крае, немедленного введения в них русского языка и устранения латинского духовенства от участия в образовании и воспитании юношества; в 1831 году он настаивал на закрытии Виленского университета, как рассадника мятежа. В том же 1831 году Муравьев назначен губернатором в Гродно, в 1835 году – военным губернатором в Курск, затем директором департамента податей и сборов. С 1850 года –

сад и величайшую библиотеку, просил его располагать оным всем в свое удовольствие, и сей пользовался всегда, как и многими сведениями от него. Возвратясь из чужих краев и увидясь с Сковородою в 1775 г., рассказал ему друг его эту удивительную встречу, по которой он нашел в Лозани похожего человека на него чертами лица, свойствами, образом мыслей и дружбою к нему. Сковорода возлюбил его заочно, и с того времени начал подписывать на письмах и сочинениях своих имя свое тако: Григорий вар (евр.: сын) Савва Сковорода, Даниил Мейнгард». Цит. по: *Ковалинский М.И.* Жизнь Григория Сковороды. Писана 1794 года в древнем вкусе // *Сковорода Г.С.* Собрание сочинений. С заметками и примечаниями В. Бончбруевича. Т. 1. СПб., 1912. С. 31.

С. 118. *...Quidquid agit vulgus: nihil est nisi pestis et hulcus (Что ни делает чернь, все – чума и язвина). Из Письма к свящ. Я. Правицкому – Срезневский В.И. Письма Г.С. Сковороды. СПб., 1894. С. 10.* – Имеется в виду Письмо № 83 Г.С. Сковороды к свящ. Я. Правицкому от 20 марта 1783 г.

Часть III. По прописям

С. 121. *...Полных почти сто лет истекло от первого политического «бунта» до революции, и тот же срок – от первого выступления в журналистике («Московский Телеграф» Полевого) разночинца и до крушения оппозиционной интеллигенции.* – ***Полевой*** Николай Алексеевич (1796–1846) – писатель и журналист, с 1825 г. предпринял издание «Московского Телеграфа», запрещенного правительством в 1834 г. – Шпет следует мнению Герцена: «Полевой ... начал демократизировать русскую литературу; он заставил ее спуститься с аристократических высот и сделал ее более народной или по крайней мере более буржуазной». См.: *Герцен А.И.* О развитии революционных идей в России // *Герцен А.И.* Собрание сочинений. Т. 7. М., 1956. С. 216.

С. 123. *...Только что учрежденное министерство народного просвещения, с гр. П.В. Завадовским во главе, через посредство Главного училищ правления открывает новые университеты (в Казани и Харькове).* – ***Завадовский*** Петр Васильевич (1739–1812) – граф, русский государственный деятель. Начал служебную карьеру чиновником Малороссийской коллегии, затем канцелярии генерал-губернатора Малороссии П.А. Румянцева. Завадовский был первым министром народного просвещения (1802–1810), осуществившим некоторые либеральные преобразования (введение университетской автономии, учреждение новых университетов, первого в России учебного заведения для подготовки учителей – Главного педагогического института, и др.). Будучи председателем Комиссии по составлению зако-

член Государственного совета, с 1856 года – министр государственных имуществ. В 1893 году (Польский мятеж), Муравьев был назначен генерал-губернатором шести северо-западных губерний, с чрезвычайными полномочиями; вслед за тем ему подчинена была и Августовская губерния. 1 мая 1865 года Муравьев был уволен от должности генерал-губернатора Северо-Западного края, причем, возведен в графское достоинство. В апреле 1866 года – был назначен председателем верховной комиссии по делу Каракозова. – ***Шад*** Иоганн Баптист (в России Иван Егорович, 1758–1834) – профессор философии в Йене и профессор нравственных и политических наук в Харьковском Университете. В 1768 году он был отдан в Банцский бенедиктинский монастырь. Через четыре года его отправили в иезуитскую семинарию в Бамберг, где он пробыл шесть лет. Первое время он мечтал сделаться великим подвижником и известным ученым, но затем он стал все более и более чувствовать себя неудовлетворенным монашеской жизнью. Он стал изучать легенды о святых, историю церкви и вскоре приобрел известность, как прекрасный проповедник и духовный писатель. Он издал «Руководство к религии» Идельфонса Шварца со своим предисловием, в котором изложил сущность сочинения Канта «Религия в пределах человеческого разума». Однако и к философии Канта Шад относился вполне самостоятельно и даже выступал против некоторых его положений; особенно же восставал он против скептицизма Канта в его «Критике чистого разума» и его положения о непознаваемости божественной и душевной природы. В 1798 году он принял протестантство, пробыл некоторое время в Эберсдорфе и Готе и затем поселился в Йене. Здесь он получил за свои прежние труды степень доктора философии, а по представлении известному философу Фихте изложения его учения и защите диссертации получил должность приват-доцента. С 1799 по 1804 год Шад читал в Йене философию, получив в 1802 году звание экстраординарного профессора. В первых своих сочинениях Шад является последователем философии Фихте, и только в своей «System der Natur» он приближается к натурфилософии Шеллинга. Получив приглашение занять кафедру философии в Харьковском университете на весьма выгодных условиях, Шад принял это предложение и в 1804 году переехал в Харьков (утвержден 1 февраля 1804 года), где стал читать логику, этику, психологию, метафизику, естественное право и историю философии. Владея в совершенстве латинским языком, который он усвоил еще в иезуитской семинарии, Шад вскоре стал играть значительную роль в университетском совете и на диспутах. В 1805 году он был назначен деканом отделения нравственных и политических наук, а в следующем году, во время выборов в ректоры, получил

одинаковое число голосов с бывшим ректором Рижским и профессором Шумлянским. Однако попечитель утвердил прежнего ректора Рижского. Будучи человеком крайне невоздержным как на словах, так и на деле, Шад вскоре вступил в непрерывную и ожесточенную борьбу с членами Совета (и притом не только с русскими профессорами, но и со своими земляками), которая закончилась удалением Шада из университета и России[24]. В заседании от 3 ноября 1816 года Комитет министров признал, что с теми правилами, которые обнаружил Шад, его не только нельзя оставить при прежней должности, но что он и вовсе не может быть терпим в пределах России. Поэтому он постановил выслать Шада немедленно за границу, истребить совершенно обе изданные им книги и дать об этом знать всем прочим университетам. Мнение комитета министров было утверждено вскоре государем. – ***Потоцкий*** Северин Осипович (1762–1829) – действительный тайный советник, сенатор, попечитель Харьковского учебного укруга. Получил образование в Женеве и Лозанне. По возвращении в 1779 году на родину Потоцкий был принят к королевскому двору; в 1784 году он был пожалован орденом св. Станислава. В конце царствования Императрицы Екатерины II (в 1793 году) он приехал в Петербург. В 1802 году – назначен членом состоявшей в ведомстве Министерства народного просвещения комиссии об училищах, в которой в то время заседали самые приближенные к Государю лица. Указом 24 января 1803 года он был назначен на должность попечителя Харьковского учебного округа до общего изменения в направлении Министерства народного просвещения в 1817 году, при князе А. Н. Голицыне. Главное дело этого округа, относящееся к началу его управления, – устройство Харьковского университета – состоялось в его отсутствие, так как тотчас по назначении он был уволен по семейным обстоятельствам в отпуск за границу до марта 1804 года. Впрочем, находясь за границей, Потоцкий занимался вызовом для нового университета профессоров-иностранцев и сносился для этой цели с разными учеными, между прочим, с Гёте, так что всем первоначальным составом своих преподавателей университет был всецело обязан ему. Университет был открыт в 1804 году, причем граф Потоцкий произнес на латинском языке речь о благодетельной цели устройства народного просвещения в России и учреждения университетов. Посылая речь свою министру, Потоцкий писал, что говорил ее «по просьбе профессоров и соображаясь с настроением местных жителей». Во все время своего попечительства Потоцкий всячески старался пробудить в местном населении любовь к про-

---

[24] Подробнее об этом смотри наст. комментарий. Прим к с. 146.

свещению. К сожалению, плодотворной деятельности Потоцкого мешали его частые и продолжительные отлучки из управляемого им округа. Вредила также делу просвещения в Харьковском округе недостаточная настойчивость Потоцкого в деле защиты своих помощников и подчиненных: он выказал уклончивость по делу известного профессора Шада, подвергнувшегося преследованию со стороны Министерства народного просвещения за преданность новой немецкой философии и за нападки на Наполеона, хотя обвинения, взводимые этим иностранцем на Потоцкого в том, что он был главным виновником его изгнания, не заслуживают доверия. Несправедливы также обвинения Потоцкого в том, что он отдавал явное предпочтение профессорам-иностранцам пред русскими, несмотря на то, что Министерство народного просвещения требовало постоянно большего количества русских адъюнктов для того, чтобы они могли с течением времени заместить иностранцев. Наоборот, по словам академика М.И. Сухомлинова, приглашая в Россию иностранных ученых, Потоцкий всего более старался о замещении кафедр природными русскими; и его труды не оставались напрасными. Благодаря его энергии, некоторые кафедры Харьковского университета были заняты лицами, принадлежащими к числу замечательных профессоров русских университетов вообще. Все, что известно о действиях его по Харьковскому округу, убедительно свидетельствует о важности заслуг его в отношении края, в котором он призван был водворить просвещение.

С. 123. *...В Москве все еще продолжал тянуть вольфианскую лямку Брянцев.* – ***Брянцев***. См. прим. к с. 89.

С. 124. *...Вероятно, не от самого Буле зависело, что преподавание его не оставило заметного следа, если не считать таковым проходившего философию под его руководством И.И. Давыдова.* – ***Давыдов*** Иван Иванович (1794–1863) – философ, филолог, академик Санкт-Петербургской академии наук. Учился на философском и физико-математическом факультетах Московского университета. В 1815 году защитил докторскую диссертацию «О преобразовании в науках, произведенном Бэконом». Работа была опубликована в журнале «Вестник Европы» (1815). Давыдов активно сотрудничал с этим журналом, публикуя в нем свои статьи и переводы. С 1821 – профессор Московского университета. С 1831 возглавлял кафедру русской словесности университета. В 1847–1858 – директор Главного педагогического института в Петербурге. В 1841 году был избран академиком. Преподавательская и литературная деятельность Давыдова оказала влияние на формирование русского романтизма, среди его учеников были Д.В. Веневитинов и Вл.Ф. Одоевский. По своим философским воззрениям был близок к шеллингианству. Давыдов был автором

учебных пособий по философским и другим гуманитарным дисциплинам: «Опыт руководства к истории философии» (1820); «Начальные основания логики» (1821) и др.

С. 124. *...Господин профессор Буле / Ты нам строил черта в стуле...* – Шпет приводит эпиграмму, сочиненную студентами университета по изданию: *Никитенко А.В.* Александр Иванович Галич. Бывший профессор Санкт-Петербургского университета. СПб., 1869. С. 71.

С. 124. *...Приглашенный вместе с Буле некий Рейнгард, видимо, был ему плохим партнером.* – ***Рейнгард*** Филипп Христиан (1764–1812) – юрист; учился в Германии; был профессором в Кёльне. В 1803 году приехал в Москву и определен на кафедру практической философии, истории философии и прав естественного и народного. Главные его труды: «De fructibus, qui ab Universitatibus litterarum in Imperio Russico tam conditis, quam condendis, expectandi sunt» (1805); «Система практической философии» (1807); «Естественное право» (1816). В 1804 году Рейнгард читал два публичных курса на французском языке: «L'etat actuel de la Philosophie» и «La Philosophie du gout».

С. 124. *...После чего один бессменный Брянцев продолжал еще долго (до 1821 г.) томить философию, совокупляя Вольфа с бесцветным кантианством одного из маленьких, но многочисленных Снеллей.* – ***Брянцев***. См. прим. к с. 89.

С. 124. *...При жизни еще Брянцева отдельные философские предметы, впрочем, читались также Снегиревым (Ив. Мих.) и Давыдовым (адъюнкт с 1817 до 1821 г., когда перешел на кафедру римской словесности), а после его смерти (в течение одного года) – также некиим Любимовым (С.И.).* – ***Снегирев*** Иван Михайлович (1792–1868) – (1793–1868) – профессор Московского университета по кафедре римской словесности и древностей с 1826 г., известный знаток московских древностей. Снегирев напечатал по своей специальности только: «Dissertatio de profectibus Roma norum in disciplinis severioribus» (M., 1816), «Nova Chrestomathia latina» (M., 1816 г.) и «Латинскую грамматику» (1836 г., 3-е изд.). Остальные его труды относятся к русской истории, русским древностям, по преимуществу церковным, и русской народной словесности. Снегирев составил историко-археологическое описание почти всех московских и подмосковных монастырей и церквей, несколько биографий (архим. Августина, митр. Платона и др.), издал первый том «Словаря русских писателей» митр. Евгения, «Обозрение кормчей» барона Розенкампфа (М., 1829) и «Древнее сказание о победе Дмитрия Иоанновича Донского» (М., 1829) и, наконец, был главным деятелем по восстановлению Романовских палат в Москве. После его смерти г. Ивановский издал первый том трудов Снегирева под заглавием:

«Старина русской земли» (Москва, 1871). – ***Давыдов***. См. выше прим. к с. 124. – ***Любимов*** С.И. – Неустановленное лицо[25].

С. 124. *...Специального профессора философии не было вплоть до 1845 г., когда начал свое преподавание М. Н. Катков (до 1850 г.).* – ***Катков*** Михаил Никифорович (1818–1887) – журналист. Учился в Преображенском сиротском училище, Первой Московской гимназии и в частном пансионе. В 1834–1838 годах Катков учился на словесном отделении Московского университета (окончил кандидатом с отличием). Катков вошел в кружки Н.В. Станкевича и В. Г. Белинского, был знаком с А.И. Герценом, близко сошелся с М.А. Бакуниным, печатался в журналах «Отечественные записки» и «Московский наблюдатель». В 1839 он поступил в Берлинский университет, где слушал лекции Шеллинга. В 1842 году – вернулся в Россию, но совершенно разошелся с былыми товарищами. В 1845 году Катков защитил диссертацию «Об элементах и формах славяно-русского языка» и стал адъюнктом на кафедре философии, занимаясь до 1850 года исключительно наукой. В 1850–1855 – заведовал редакцией газеты «Московские ведомости». В 1856 году – стал издателем-редактором журнала «Русский вестник», где он выступал в защиту конституционно-монархических принципов государственного устройства, безусловно поддерживая готовящиеся правительством реформы. В 1866, не оставляя газеты, стал чиновником особых поручений при министре народного просвещения. После убийства Александра II Катков стал сторонником жесткого курса Александра III, сблизившись с К.П. Победоносцевым.

С. 125. *...Между тем, ссылаясь именно на Филиппова, у нас говорят об «эмпирической основе философских воззрений Давыдова» и даже повторяют философски странное утверждение Филиппова, что в трудах Давыдова можно видеть «чрезвычайно любопытный [еще бы!] пример борьбы [?] локковского эмпиризма с идеализмом Шеллинга».* – Милюков пишет: «Эмпирическая основа философских воззрений Давыдова указана М.М. Филипповым». Цит. по: *Милюков П.Н.* Главные течения русской мысли. М., 1898. Т. I. С. 296. – Сакулин пишет: «В трудах Давыдова М.М. Филиппов справедливо видит «чрезвычайно любопытный пример борьбы локковского эмпиризма с идеализмом Шеллинга»». *Сакулин П.Н.* Из истории русского идеализма. Кн. В.Ф. Одоевский. Мыслитель.–Писатель. Т I. Ч. I. М., 1913. С. 43–44.

---

[25] «Хотя логику и основания нравоучения в 1821–1822 учебном году прочитал адъюнкт С.И. Любимов, а в 1823–1826 учебных годах логику на словесном отделении преподавал адъюнкт И.М. Снегирев, но ни тот, ни другой по кафедре философии не числились». Цит. по: Философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова: Очерки истории. М., 2002.

С. 126. *...Профессор Сакулин называет верным замечание Филиппова, что в цитированном Введении Давыдова исчезли все «полярности и прочие натурфилософские красоты и бессмыслицы» Шеллинга.* – Сакулин пишет: «Во введении <Давыдова>, действительно, даются «предварительные понятия о Философии» в духе Шеллинга, но, по верному замечанию М.М. Филиппова[26], «вся своеобразность учения Шеллинга, вся сила и слабость его поэтических и фантастических классификаций и аналогий, все его полярности и прочие натурфилософские красоты и бессмыслицы исчезают или стушевываются у Давыдова до неузнаваемости»». Цит. по: *Сакулин П.Н.* Из истории русского идеализма. Кн. В.Ф. Одоевский. Мыслитель.–Писатель. Т I. Ч. I. М., 1913. С. 31.

С. 127. *...Главным правлением учебник Давыдова от доноса Магницкого сообщал, что это – компиляция, где Введение взято из Вагнера [шеллингианца], а прочее из <...> Кизеветтера, Буле, Жерандо, Гюмарса и др. Сомнения нет, что генерал писал под суфлера – в лице самого автора учебника.* – ***Давыдов***. См. прим. к с. 124. – ***Магницкий***. См. прим. к с. 68. – ***Вагнер*** Иоганн Якоб (1775–1834) – немецкий философ. Образование получил в Йене и Гёттингене; был профессором философии в Вюрцбурге. Одно время Вагнер был последователем Шеллинга, но потом выступил с собственной математически-философской теорией, не нашедшей, однако, убежденных последователей. Из сочинений Вагнера наиболее замечательны: «System der Idealphilosophie» (1804); «Mathematische Philosophie» (1811); «Organen des menschlichen Erkenntniss» (1830); «Von der Natur der Dingen» (1803); «Versuch über das Lebensprinzip» (1803); «Philosophie der Erziehungskunst» (1802); «Der Staat» (1815). – ***Кизеветтер*** (Kiesewetter) Иоганн Готфрид Карл Христиан (1766–1819) – популяризатор философии Канта. Главное сочинение: «Versuch einer fasslichen Darstellung der wichtigsten Wahrheiten der neuen [Кантовой. – *Т.Щ.*] Philosophie für Uneingeweihte» (1795–1803). Учебник логики Кизеветтера, переведённый на русский язык, широко использовался в свое время в российском образовании, особенно в духовных школах. ***Буле***. См. прим. к с. 123. – ***Дежерандо, де Жерандо***[27] (барон Жозеф Мария, 1772–1842) – французский публицист и общественный деятель. Посещал в Париже семинарию и готовился поступить в какой-нибудь духовный орден, чтобы посвятить себя исключительно благотворительности; но этому помешала революция. В 1791 г. он становится вместе со своим другом Камиллом Жорданом на сторону

---

[26] См.: *Филиппов М.М.* Судьбы русской философии // Русское богатство. 1894. № 8. С. 124.

[27] Так он стал называться после получения титула барона.

католиков, отказывавшихся признать гражданское устройство духовенства; в 1793 г. вступает в ряды городской милиции восставшего Лиона. Попав раненным в руки республиканцев, он проводит несколько месяцев в тюрьме, поступает затем в солдаты и бежит за границу. Амнистия 1796 г. позволяет ему вернуться на родину. Он становится деятельным помощником Жордана, и вместе с ним после 18 фрюктидора оставляет на время Францию; изучает в Тюбингене немецкую литературу и философию. Возвратившись во Францию, поступает на военную службу. Случайно узнав о заданной Парижским институтом теме: «Determiner quelle a été l'influence des signes sur la formation des idées», Дежерандо пишет на эту тему мемуар. Оригинальность мыслей, шедших совершенно вразрез с господствовавшими тогда во Франции воззрениями Кондильяка, обращает на него общее внимание и вводит его в круг г-жи Сталь. К дальнейшим сочинениям его: «Considérations sur les diverses méthodes a suivre dans l'observation des peuples sauvages» (1801) и «La génération des connaissances humaines» (1802) скоро присоединяется его главный труд: «Histoire comparée des systèmes de philosophie relativement aux principes des connaissances humaines» (2 изд., 1822–1823 годов обнимает только древнюю и средневековую философию: оно дополнено уже после смерти Дежерандо, его сыном). Он был эклектиком еще до Кузена и, ставя на первый план эмпиризм, старался установить связь между метафизикой и положительными науками. В 1804 году Дежерандо был назначен генеральным секретарем Министерства внутренних дел. Наполеон давал ему важные поручения в Италии и Испании и сделал его членом государственного совета. Он сохранил эту должность и во время реставрации. Людовик-Филипп возвел его в звание пэра. На русский язык из его сочинений переведены: «Жизнь человеческая, рассматриваемая как великое и беспрерывное воспитание» («Сын Отечества». 1825); «О нравственном усовершенствовании человека во всех возрастах» (*Там же*. 1828) и др. – ***Гюмарс***. Неустановленное лицо.

С. 127. *...Когда же Давыдов, <...> перешел на кафедру русской словесности (по смерти Мерзлякова).* – ***Мерзляков*** Алексей Федорович (1778–1830) – поэт, переводчик, профессор Московского университета по кафедре «российского красноречия, стихотворства и языка». Сближение с Жуковским и другими членами Дружеского литературного общества оказало заметное влияние на поэтическое творчество Мерзлякова. По своим литературным взглядам Мерзляков был последователем Иоганна Эшенбурга, полагая, что «каков бы ни был гений писателя, он более или менее в выборе и предложении своих предметов ограничен степенью образования своих сограждан, нравами, обычаями, прихотями их, понятиями их о славе, о чести, доб-

родетели и пороках, в бесчисленных подробностях и отношениях». Наряду с проявлениями исторического понимания «науки словесности» Мерзляков обнаруживал приверженность к «классической» системе и каноническим образцам. Университетские и публичные лекции Мерзлякова способствовали повышению литературного вкуса в русском обществе. Из стихотворений Мерзлякова лучшие – романсы и песни в народном стиле («Среди долины ровныя» и др.).

С. 127. *...Аспект чистого тожества внесен был у нас Шадом; натурфилософии – Велланским, Павловым; антропологии – Галичем и профессорами духовных академий.* – ***Шад***. См. прим. к с. 123. – ***Велланский*** Данило Михайлович (наст. фамилия Кавунник, 1774 –1847) – русский философ. Окончил Киевскую духовную академию, а затем – Петербургскую медико-хирургическую академию. В 1802 году отправился в Германию для дальнейшего обучения естественным и медицинским наукам. Огромное впечатление на него произвели лекции Ф. Шеллинга по натурфилософии. В Россию он возвращается убежденным шеллингианцем. Защищает докторскую диссертацию «О преобразовании теории медицины и физики с помощью натуральной философии» (1808). Первым шеллингианским сочинением в России является работа Велланского «Пролюзия к медицине как основательной науке» (1805), где излагаются основные принципы натурфилософии Шеллинга. – ***Павлов*** Михаил Григорьевич (1792–1840) – русский философ и ученый. Окончил естественный факультет Московского университета (1816). В 1818 году защитил докторскую диссертацию, в течение двух лет изучал философию в Германии. С 1820 – профессор Московского университета. Увлекся идеями Шеллинга. Университетские лекции Павлова имели существенное значение для популяризации шеллингианства в России. Его эстетические воззрения были близки принципам философии искусства Шеллинга и эстетике романтизма. В натурфилософской системе Павлова существенную роль играли эволюционистские идеи. Деятельность Павлова оказала влияние на формирование «общества любомудров» и кружка Н.Станкевича. – ***Галич*** Александр Иванович (наст. фам. Говоров, 1783–1848) – учился в Петербургском педагогическом институте, затем для продолжения учебы в 1808 был направлен в Германию (университеты в Гельмштадте и Гёттингене). Особый интерес Галич в этот период проявляет к философии Шеллинга. В 1813 он защищает диссертацию на кафедре философии Педагогического института. С 1817 года Галич – экстраординарный профессор кафедры философии Петербургского университета. В 1818–1819 публикует труд «История философских систем». К наиболее значительным трудам Галича относятся также его эстетический трактат «Опыт науки изящного» (1825) и очерк философской

антропологии «Картина человека» (1834). Обвиненный в свободомыслии и революционных настроениях, он был уволен из университета в 1837. В дальнейшем работал переводчиком в департаменте Министерства государственных имуществ. Пожар уничтожил плод многолетнего труда философа, две его рукописи: «Всеобщее право» и «Философия истории человечества».

С. 128. *...Погодин сообщает, что шеллингианство привез в Московский университет Павлов, а Давыдов «старался распространять» (как будто Павлов не «старался»...).* – Погодин писал: «Шеллингова философия была привезена в Московский университет знаменитым профессором, Михаилом Григорьевичем Павловым, и очаровала тогда всю учащуюся молодежь. И.И. Давыдов, бывший тогда инспектором Московского Университетского Благородного пансиона, был проводником ее в старших классах: он давал книги воспитанникам, толковал с ними о новой системе, и имел сильное влияние на целое поколение». Цит. по: *Барсуков Н.П.* Жизнь и труды Погодина. Т. I. СПб., 1888. С. 203.

С. 128. *...Профессор Сакулин заключает, что Давыдов не был склонен к метафизике и абстрактному идеализму.* – Сакулин пишет: «Действительно, мышление Давыдова, бывшего не только философом, но и математиком, далеко не было склонно к метафизике и абстрактному идеализму. Здравый смысл и научный эмпиризм составляют первооснову его философского мировоззрения». Цит. по: *Сакулин П.Н.* Из истории русского идеализма. Князь В.Ф. Одоевский. Мыслитель.–Писатель. Т. I. Ч. I. М., 1913. С. 24.

С. 128. *...Кроме того, Дежерандо тем и отличался от собственно идеологов как последователей сенсуализма Кондильяка и Кабани, что склонялся в сторону эклектизма и – тем более, чем более отдается первенство внутреннему опыту над внешним, – «спиритуализма».* – ***Дежерандо***. См. прим. к с. 127. – ***Кондильяк*** Этьен Бонно де (1715–1780) – французский философ и психолог, популяризатор идей Локка во Франции. Он был возведен в сан священника в 1740 году и принял имя аббата де Мюро. Был избран членом Берлинской академии и Французской академии (1768). Философия Кондильяка основана на принципах сенсуализма. В «Трактате об ощущениях» («Traite des sensations». Vol. 1–2, 1754) он проиллюстрировал свое учение при помощи знаменитой аналогии – статуи. Среди других работ Кондильяка – «Опыт исследования происхождения человеческих знаний» («Essai sur l'origine des connaissances humaines». 1746), «Трактат о системах» («Traite des systèmes». 1749) и др. – ***Кабанис*** Пьер Жан Жорж (Кабани, 1757–1808) – французский философ и врач, последователь Кондильяка, развивал идеи «механистического материализма». В 1777 году начал изучать медицину, а в

1789 – написал работу «Степень достоверности медицины». В период революционного террора скрылся, но ко времени создания Национального института наук и искусств (1795) вернулся и был принят в секцию «Анализ ощущений и идей». Друг и личный врач Мирабо. Вращался в кругу философов – Дидро, Даламбера, Кондорсе, Кондильяка, Гольбаха, был знаком с Джефферсоном и Франклином. В 1797 году стал сенатором. В 1802 году выпустил первую часть главного своего труда – «Отношение физического и духовного в человеке». В 1804 написал сочинение «Взгляд на революции и на реформу медицины». В это же время начал писать «Письмо к Фориелю о первых причинах» (опубликовано только в 1824).

С. 129. *...Вопреки сомнению профессора Сакулина, Дежерандо в ту эпоху, действительно, как называет его Давыдов, был «знаменит» и даже «высок».* – Сакулин пишет: «Мы едва ли бы ожидали встретить имя Дежерандо, не всегда даже упоминаемое в историях философии, с эпитетом «знаменитый» и даже «великий», а между тем в глазах русских людей Дежерандо долгое время был мыслителем первой величины». Цит. по: *Сакулин П.Н.* Из истории русского идеализма. Князь В.Ф. Одоевский. Мыслитель.–Писатель. Т. I. Ч. I. М., 1913. С. 25.

С. 129. *...Но что мог после пресловутого Брукера найти Давыдов? Семитомный, доведенный только до Беркли, Тидеманн (1791–97 – кстати, с сильным локкианским духом, который «эмпиризму» должен бы быть симпатичен), две истории (восьми – древняя – и шеститомная – новая философия) самого Буле (1796–1804; 1800 –1805) и неоконченный Теннеман (11 томов, 1798–1819) – наиболее крупные и солидные; коротеньких очерков, вроде Аста и Зохера (с которых списывал, например, Галич), и вообще компиляций можно не считать.* – ***Брукер*** Иоганн Якоб (1696–1770) – немецкий историк философии, автор одного из первых в Германии трудов по истории философии «Historia critica Philosophia» (Критическая история философии. В 5 т. 1742–1744). – ***Тидеман*** Дитрих (1748–1803) – немецкий философ, профессор Марбургского университета. Написал «Дух спекулятивной философии» (Марбург, 1791–1797. В 6 т.). – ***Буле***. См. прим. к с. 123. Шпет имеет в виду его «Учебник по истории философии и критической литературы о ней» (Гёттинген, 1796-1804. В 8 ч.). – ***Теннеман*** Вильгельм Готлиб (1761–1819) – немецкий историк философии, кантианец, перешедший к теологическому рационализму. Автор «Истории философии» (Лейпциг, 1798–1819. В 11 ч. Восьмая часть, излагающая схоластическую философию, состоит из двух томов). – ***Аст*** Фридрих (1778–1841) – немецкий филолог, в сочинении «Основоположения грамматики, герменевтики и критики» проводит принцип единства, тождества (влияние Шеллинга), взаимопроник-

новения «всего духовного». При толковании текста выдвигает теорию воссоздающей конструкции: единство текста сначала схватывается интуитивно, в предчувствии, затем от познания частностей поднимается к уже осознанному единству. Тем самым разрешается так называемый герменевтический круг – отдельное может быть понято только из целого и наоборот, так как вместе с отдельным мы «предвосхищающе» схватываем дух и идею целого. – ***Зохер*** Джозеф – кантианец, автор труда «О сочинениях Платона» (Мюнхен, 1820).

С. 129. *...Интерес Давыдова к Бэкону и Локку и его ссылки на них профессор Сакулин склонен принимать как указания в пользу «научного эмпиризма».* – См.: *Сакулин П.Н.* Из истории русского идеализма. Князь В.Ф. Одоевский. Мыслитель.–Писатель. Т. I. Ч. I. М., 1913. С. 28–29. О «научном эмпиризме» Давыдова см. также прим. к с. 128.

С. 129. *...Jene (т.е. догматики), zu welchen unter den Franzosen ein Descartes, unter den Deutschen ein Leibnitz und Wolf, unter den Englandern ein Baco von Verulam, ein Locke u. s. w. gehört, führten Systemae der Metaphysik auf, ...usf.* – «Те (т.е. *догматики*), к которым относятся среди французов Декарт, среди немцев Лейбниц и Вольф, среди англичан – Бэкон Веруламский, Локк и др., возвели систему метафизики, ... и т.д.» (*нем.*).

С. 130. *...Давыдов же называет последователями Канта: Бутервека, Фихте, Бардили и Шеллинга.* – ***Бутервек*** Фридрих (1766–1828) – немецкий эстетик и философ. С 1797 года профессор философии в Гёттингене. Первоначально кантианец; в своем сочинении «Idee einer Apodiktik» (1797) явился представителем абсолютного «виртуализма» (самопознанием мы постигаем себя как хотящих существ, то есть как живые силы, одаренные волей, таким же образом мы должны рассматривать и вещи вне нас). Позже приблизился к воззрениям Якоби. «Aesthetik» (1824); «Religion der Vernunft» (1824); «Geschichte der neuern Poesie und Beredsamkeit» (12 т., 1801–1819). – ***Бардили*** Христофор-Готфранц (1761–1808) – немецкий философ; профессор в Тюбингене. Он пытался обосновать «рациональный реализм», предполагая реальность природы и духа и их единство в абсолютном. Самое значительное его сочинение «Grundriss der ersten Logik» (1800).

С. 130. *...«Бардили был, наоборот, принципиальным противником Канта». Там же. Прим. 3.* – Сакулин замечает: «Вюртембергский профессор Бардили (Bardili) был, наоборот, принципиальным противником Канта, о чем свидетельствует уже само заглавие его работы «Grundriss der ersten Logik, gereinigt von den Irrthümern bisheriger Logiken ьberhaupt, der Kantschen insbesondere» (1800)». Цит. по: *Сакулин П.Н.* Из истории русского идеализма. Князь В.Ф. Одоевский. Мыслитель.–Писатель. Т. I. Ч. I. М., 1913. С. 28.

С. 131. *...Так и закончился его курс этой вступительной лекцией или имел продолжение в количестве еще одной, двух лекций (как передает по слухам Гончаров), мы в точности не знаем.* – Гончаров пишет: «Он <Давыдов> прочел всего две или три лекции истории философии; на этих лекциях между прочим, говорят (я еще не был тогда в университете), присутствовал приезжий из Петербурга флигель-адъютант, и вследствие его донесения будто бы лекции были закрыты. Говорили, что в них проявлялось свободомыслие, противное... не знаю чему. Я не читал этих лекций». Цит. по: *Гончаров И.А.* Воспоминания // *Гончаров И.А.* Полное собрание сочинений. Т. IX. СПб., 1889. С. 7.

С. 132. *...Сам Давыдов с лестными эпитетами ссылается, например, на Велланского, Галича, Павлова.* – Давыдов делает ссылки на Велланского, Галича и Павлова во «Вступительной лекции о возможности философии как науки» (СПб., 1826). См.: «См. Прекрасное рассуждение: О способах исследования природы» (С. 44). – «См. Достойное рассуждение *Велланского*: Пролюзия к Медицине. 1805» (С. 45). – «С пользою можно читать превосходное сочинение *Галича*: Опыт науки изящного. 1825» (С. 46).

С. 133. *...Показать тожество знания и бытия значит решить вопрос об условиях возможности познания. Задача Канта приводится Давыдовым к формуле Шеллинга. Эту задачу, по его – и Шульце, добавим, – мнению, всегда предлагала себе философия, хотя и в разном виде: как задачу о начале вещей, или исследования законов ума, или изучения правил нравственности.* – ***Шульце***. См. прим. к с. 89. Давыдов пишет: «Можно ли неизменяемое производить от изменяемого беспрестанно, свободное от необходимого, неограниченное и беспредельное от ограниченного и конечного? Ясно, что такого основания должно искать в начале, в котором предмет сливается с представлением или в котором находится совершенное тожество бытия и представления. Сие тожество подлежащего с предлежащим, познавающего с познаваемым удовлетворяется единственно самосведением». Цит. по: *Давыдов И.И.* Вступительная лекция о возможности философии как науки. СПб., 1826. С. 18.

С. 133. *...Давыдов выражает это положение в пародирующей Декарта формуле: я знаю, что существую, и, приняв кантовское разделение душевных способностей на мысли, желания и чувства, приходит к утверждению: «Могущественное Я служит идеей философии; отсюда выводятся идеи истинного, доброго, изящного».* – Цит. по: *Давыдов И.И.* Вступительная лекция о возможности философии как науки. СПб., 1826. С. 19.

С. 133. *...Но кроме того в нем можно расслышать еще некоторые отголоски, например, Эшенмайера и подобных.* – ***Эшенмайер*** Карл Адольф (1786–1852) – немецкий философ, профессор философии и

медицины в Тюбингене. Сначала находился под влиянием идей Канта и в особенности Шеллинга, потом более и более отдалился от философии и впал в мистицизм; последние его произведения носят оккультный характер в большей степени, чем философский. К первому периоду его деятельности относятся: «Sätze aus der Naturmetaphysik, auf chemische und medicinische Gegenstände angewandt» (1797); «Versuch, die Gesetze magnetischer Erscheinungen aus Sätzen der Naturmetaphysik zu entwickeln» (1798); «Die Philosophie in ihrem Übergang zur Nichtphilosophie» (1803); «Versuch die scheinbare Magie des Thierischen Magnetismus aus physiologischen und psychologischen Gesetzen zu erklären» (1816); «Psychologie» (1817); «Grundriss der Naturphilosophie» (1832) и др.

С. 134. *...К нему пришел Давыдов от Канта и Шульце (не периода Энизидема).* – ***Шульце***. См. прим. к с. 89.

С. 135. *...Ссылка Давыдова здесь на Гербарта (Psychologie als Wissenschaft) имеет значение не идейной солидарности, а лишь формального свидетельства, что вольфовская классификация новейших философий не соблюдается (имеется в виду, вероятно, § 14).* – Давыдов пишет: «При нынешнем свете наук, тщетно мы станем искать в сочинениях новых Философов Вольфову онтологию и другие части; истинные знания заменили Философию средних веков, состоявшую в номенклатуре. Прежние названия частей удерживаются по соответственности с главным предметом κατ εξοχήν. Указать можно на замечательное сочинение из новейших Гербарта». Цит. по: *Давыдов И.И.* Вступительная лекция о возможности философии как науки. М., 1826. С. 41.

С. 136. *...Например, Давыдов упоминает в Предисловии к Чтениям о Словесности имена слушателей, составлявших его Чтения. Среди них есть сыскавшие себе, в разной степени, известность в литературе, как Буслаев, Кудрявцев, Самарин, Строев, Катков, Ключарев, Миско и др., но много ли осталось у них от учителя.* – См.: *Давыдов И.И.* Чтения о словесности. В 4 вып. Вып. I. М., 1837. С. III–IV.

С. 136. *...Непосредственное философское влияние, по-видимому, ограничилось его преподаванием в Благородном пансионе. Ср.: Барсуков Н.П. Жизнь и труды М.П. Погодина. Кн. 1–22. СПб., 1888–1916. Т. I. С. 125–126, 213, 221.* – Барсуков сообщает: «По окончании курса Погодин был оставлен в “ведомстве” Университета, но никаких определенных обязанностей не имел. Ему хотелось поступить надзирателем в Университетский Благородный Пансион, но В.И. Оболенский отсоветовал ему домогаться этой должности. Возвратясь из Знаменского, Погодин посетил своего профессора, Ивана Ивановича Давыдова, который и предложил ему учить в Университетском Пансионе географии. Давыдов сделал это предложение так “нечаянно”,

что он “не успел придумать ничего для отказа”. Таким образом, Погодин имел счастие вступить преподавателем в такое заведение, где, по выражению И.И. Давыдова, были “возлелеяны и храбрые воины, и беспристрастные судии, и знаменитые писатели”». Цит. по: *Указ. соч.* С. 125–126. – И далее Барсуков приводит слова Шевырева, демонстрирующие преломление философских идей Давыдова в его курсах словесности: «Когда <Погодин> вступил учителем Географии в Университетский Пансион, в это время Шевырев уже окончил курс в Пансионе. <...> 14 апреля 1823 года Шевырев произнес речь в торжественном собрании Университетского Благородного Пансиона, по случаю выпуска воспитанников: О влиянии Поэзии и Красноречия на счастие гражданских обществ, в которой значение Философии определяет таким образом: “Какая наука являет нам все высокие образцы истины и блага в чертах более разительных и священных, как не Любомудрие? Оно определяет законы человека и природы; оно показывает взорам мыслящего все сокровенные тайны мироздания и объясняет человеку его истинное предназначение; оно, как солнце, оживляющее всю сферу наук, изливает на них благодатный свет свой; где нет его, там все мрачно. Где не видим его действия? Воззрим ли мы на поэзию и красноречие? И здесь является Философия: возвышает дух, повергая в прах все чувственное”». Цит. по: *Там же*. С. 213. – «В Московских Ведомостях 1822 года было напечатано следующее странное объявление: *Егерь из Германии желает определиться егерем или в гувернеры. Спросить на Маросейке*. Это объявление исполнило Погодина справедливого негодования, которое он излил в своем *Письме к Лужицкому старцу*. Лужицким старцем называли Каченовского, по месту его жительства в Малых Лужниках, близ Воробьевых гор. Но прежде, чем отдавать это письмо в *Вестник Европы*, Погодин счел за благо прочесть его своим сочленам по Обществу: Раичу, Томашевскому и Ознобишину. Всем оно очень понравилось. Вместе с тем, между ними зашла речь о какой-то пирушке, на которой степенный А.А. Прокопович-Антонский был «под хмельком, а проповедник философии Шеллинга, И.И. Давыдов, даже “прыгал”». Цит. по: *Там же*. С. 221.

С. 137. *...Зеленецкий учился в Ришельевском лицее, затем в Московском университете, где был однокурсником Станкевича, С.М. Строева, Красова, Бодянского.* – ***Зеленецкий*** Константин Петрович (1812–1858) – профессор Ришельевского лицея. Помещал в «Одесском альманахе», «Одесском Вестнике», «Москвитянине», «Записках Одесского Общества Истории и Древностей» и других изданиях статьи о русском языке, литературе, истории и пр. Отдельно появились: «О языке церковно-славянском» (Одесса, 1846); «Исследование о риторике в ее наукообразном содержании» (1846); «Об особенностях

языка русского и об отношениях его к языкам западноевропейским» (Одесса, 1848); «Теория поэзии» (1848); «Общая риторика» (1849); «История русской словесности» (Одесса, 1849); «О художественно-национальном значении произведений Пушкина» (1854); «Введение в общую филологию» (1853). – ***Станкевич*** Николай Владимирович (1813–1840) – писатель, глава знаменитого в истории новейшей русской литературы «кружка Станкевича». К его «кружку» принадлежали Константин Аксаков, Белинский, Бакунин, Катков, Василий Боткин, Грановский, Кольцов. Испытал влияние немецких философов Гегеля и Шеллинга, рассматривал просвещение как важнейшую движущую силу исторического прогресса, считал главной задачей интеллигенции пропаганду идей гуманизма. Собрание сочинений Станкевича (1857; второе изд. 1890). – ***Строев*** Сергей Михайлович (1815–1840) – историк. Обучаясь в Московском университете, Строев усвоил себе учение главы скептической школы Каченовского, и по переезде в Санкт-Петербург с жаром стал нападать на М.П. Погодина, которому в 1835 году было поручено читать лекции по русской истории и защищать русскую старину от «наветов скептиков». Как член археографической комиссии, Строев участвовал в редактировании «Актов Исторических» (1841–1842); поместил несколько рецензий на издания комиссии в «Сыне Отечества», «Журнале Министерства Народного Просвещения» и др. В 1837 году Строев был послан за границу, с поручением привести в известность русские и славянские памятники в разных европейских архивах. Вернувшись в Петербург, он приступил к описанию своих находок, но его капитальный труд, увенчанный полной Демидовской премией, вышел в свет уже после его смерти, под заглавием «Описание памятников славяно-русской литературы, хранящихся в публичных библиотеках Германии и Франции» (Москва, 1841). – ***Красов*** Василий Иванович (1810–1855) – поэт. Окончил курс на словесном факультете Московского университета, где сблизился со Станкевичем. Был адъюнктом русской словесности в Университете святого Владимира. В 1838 году Красов представил диссертацию на степень доктора общей словесности: «О главном направлении поэзии в английской и немецкой литературе с конца XVIII в.». Несмотря на хлопоты Погодина, факультет признал диссертацию неудовлетворительной. Красов переехал в Москву, где давал уроки в средних учебных заведениях и умер в крайней нужде. Стихотворения Красова (в том числе переводы Овидия, Гёте, Байрона и Гейне) печатались в «Московском Наблюдателе», «Отечественных Записках», «Москвитянине», «Библиотеке для Чтения» и др. – ***Бодянский*** Осип Максимович (1808–1877) – известный славист. По окончании курса в Полтавской духовной семинарии поступил студентом в Московский университет, где окончил

курс по словесному отделению. Получив в 1837 году степень магистра словесных наук, Бодянский отправился с ученой целью за границу, провел 1837–1842 годы преимущественно в славянских землях и по возвращении в 1842 году в Москву занял кафедру истории и литературы славянских наречий в Московском университете. В звании секретаря Московского общества истории и древностей Российских издавал «Чтения» этого общества, которые под его редакцией стали изданием периодическим, оказавшим весьма важные услуги отечественной истории.

С. 139. *...«Каждый народ выражает собою преимущественно одну данную сторону жизни Человечества, одно из главных его направлений, а народы, все вместе взятые, выражают собою всю его жизнь». – Зеленецкий К.П.* О предмете и значении Политической истории // *Зеленецкий К.* Опыт исследования некоторых теоретических вопросов. В 4 кн. Кн. I. М., 1835. С. 51.

С. 139–140. *...Чтобы исследовать жизнь человечества, <...> во все периоды ее развития. – Указ соч.* С. 53–55.

С. 140. *...Каждый народ имеет в жизни своей три периода: младенчество, зрелость и старость; в первом периоде он только «племя», стихия неопределенная, во втором – стройное органическое тело, в третьем он дряхлеет, его стихия исчерпывается. «Политическое бытие народа всегда верно выражает бытие его внутренних: духовных и промышленных, сил». – Указ соч.* С. 55.

С. 140. *...В жизни человечества перевесом фантазии характеризуется весь период дохристианский; в частности, в Греции, где зародились и история и знание, вся умственная деятельность все же оставалась подчинена фантазии – «это заметно даже в Платоне и именно в его всем известном учении об идеях». – Зеленецкий К.* Опыт исследования некоторых теоретических вопросов. В 4 кн. Кн. IV. М., 1836. С. 257–258.

С. 140. *...«Как результатом Древнего мира было Изящество, так результатом Нового мира есть Истина. Заря жизни рода человеческого просияет Благом, во всем его блеске». – Зеленецкий К.* Опыт исследования некоторых теоретических вопросов. В 4 кн. Кн. IV. М., 1836. С. 263.

С. 140. *...Чтобы сгладить противоречие этого утверждения фактам, Зеленецкий оговаривается: «Лирические произведения Пиндара и Анакреона имеют в основе своей начало Эпическое». – Зеленецкий К.* Опыт исследования некоторых теоретических вопросов. В 4 кн. Кн. IV. М., 1836. С. 258.

С.141. *...Сомнительно, чтобы все эти учения были знакомы Белинскому, между тем он храбро заявляет: «Мы не нашли в книжке г. Зеленецкого никаких нелепостей, никаких вздоров, хотя в то же время не*

нашли ничего нового или заслуживающего особенное внимание». – Цит. по: *Белинский В.Г.* Собрание сочинений. В 12 т. / Под ред. С.А. Венгерова. Т. II. СПб., 1900. С. 294.

С. 141. *...И вот, радуясь «бескорыстному стремлению к мыслительности, до которой у нас так мало охотников и для которой у нас так много самых ожесточенных врагов», Белинский заявляет в то же время, что книжка Зеленецкого «глубоко [!] огорчила и оскорбила [!] нас в другом отношении, а именно как доказательство, что у нас еще не умеют складно и общежительно выражаться на Русском языке».* – Цит. по: *Там же.* С. 295.

С. 141. *...И, между прочим, не хуже расхваленного Белинским Дроздова (см. ниже, имя по именному указателю).* – Белинский пишет: «У нас вообще не только совсем не распространено знание философии, но и самое стремление к нему едва начинает пробуждаться, и то отрывочно, недружно, какими-то порывами, без постоянства. Но тем не менее оно уже пробуждается, несмотря на отчаянные вопли профанов науки, истощающих все усилия своей «светской» диалектики против «логических построений». Особенно это стремление заметно в нашем духовенстве, которое с любовию и заметным успехом занимается этою великою наукою. Брошюрка, заглавие которой выписано в начале этой статьи, написанная духовным и изданная духовным, служит тому доказательством. – Разумеется, об ней нигде ничего не было сказано, да и нам самим она попалась случайно. Мы прочли ее с удовольствием. Которым и спешим поделиться с нашими читателями. Верный взгляд на многие предметы, прекрасное, проникнутое чувством изложение идей, добросовестность в суждении, простота и ясность составляют достоинство этого сочинения; а отсутствие строгой системы, происшедшее от неверности общему началу, и вследствие того частные противоречия – вот ее недостатки. В том и другом случае как важность предмета, так и уважение к добросовестному и бескорыстному труду побуждают нас поговорить о нем поподробнее». Цит. по: *Белинский В.Г.* «Опыт системы нравственной философии». Соч. магистра Алексея Дроздова (1836) // *Белинский В.Г.* Собрание сочинений. В 12 т. Т. III. / Под ред. С.А. Венгерова. СПб., 1901. С. 63.

С. 141. *...Приблизительно тогда же, когда он написал рецензию на Зеленецкого, вышли в Москве четыре книжечки А.Т. О естестве мира, Устроении вселенной и т.д., натурфилософского характера.* – Имеются в виду сочинения А.Тихменева: «Устроение вселенной, или расположение естественных видов по их проявлениям» (М., 1835); «Очертательность естества, или наружная форма проявлений» (М., 1835); «Движимость естества, или устремление видов к равности отношений по их проявлениям» (М., 1835).

С. 141. *...Сочинения были встречены бранью со стороны «Библиотеки для чтения» и «Северной Пчелы» просто за их философичность.* — Белинский пишет: «Брошюрки г. А.Т. возбудили против себя самое ожесточенное гонение со стороны наших журналов. «Библиотека для чтения» осмеяла их по двум причинам: они претендуют на умозрение или высшие философические взгляды, и преисполнены *сими* и *оными*. Известно глубокое чувство антипатии и омерзения, которое возбуждает в «Библиотеке для чтения» одно слово «философия», известна и ее ожесточенная ненависть к проклятым *сим* и *оным*. «С. Пчела» ненавидит и боится всего, что выходит за границы золотой посредственности, по одному подозрению, что тут может скрываться «философия»; но *сии* и *оные* она жалует, и горячо, хотя очень неловко, отстаивает от нападений «Библиотеки для чтения». Впрочем, брошюрки г. А.Т. родились, видно, не в добрый час: не защитили их от нападений «Пчелы» *сии* и *оные*». Цит. по: *Белинский В.Г.* А.Т. Философские брошюры // *Белинский В.Г.* Собрание сочинений. В 12 т. Т. II. / Под ред. С.А. Венгерова. СПб., 1900. С. 418.

С. 141. *...Белинский, по его словам, хотел было заступиться за автора, но, приступив к чтению, после нескольких страниц потерял терпение; он нашел период в четыре почти страницы и вот опять завопил: «Изучению философии должно предшествовать изучение грамматики». Такое вступление, быть может, только риторический прием и не существенно само по себе.* — Цит. по: *Там же*. С. 420.

С. 141–142. *...Но вот Белинский прорывается, видимо, с полною искренностью: «Кто много знает и у кого знание есть род верования, у кого ум и чувство сливаются вместе, тот имеет право не уважать грамматики, потому что взамен этого в его речи будет жар, энергия, движение, могущество, следовательно [!], у того слог будет прекрасен, без всякого старания с его стороны сделать его прекрасным. Но кто о высоких истинах говорит так же спокойно и хладнокровно, как — О сенокосе, о вине, О псарне и своей родне, — тому надо крепко держаться грамматики, задумываться над словом, размышлять над фразою».* — Цит. по: *Там же*. С. 420.

С. 144. *...Куно Фишер, между прочим, так толкует Фихте, как будто этот последний в статейке Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, 1797, близко подошел к утверждению тожества субъективного и объективного (рус. пер.: Фишер К. История новой философии. Т. VII. С. 33; ср.: Т. VI. С. 544).* — Фишер пишет: «Как только он <Шеллинг> усмотрел, что философия природы не только заполняет пробел в теории знания, но и составляет в сравнении с нею относительно самостоятельную и дополнительную часть философии, тотчас же оказалось, что вся система не может быть построена на

основании одной философии природы или одной теории знания, а требует более широкого и глубокого принципа. Таким принципом могло быть лишь то, что уже Фихте в сочинении *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (Опыт нового изложения теории знания, 1797) определил, как корень самосознания и знания: именно абсолютное единство или тожество субъективного и объективного. Философия, как целое, становится учением о тожестве, а философия природы и теория знания или трансцендентальный идеализм ее главными частями». Цит. по: *Фишер К.* История новой философии. Т. VII. Шеллинг, его жизнь, сочинения и учение. СПб., 1905. С. 33. – И еще: «Эту проблему, заключающуюся в Я, нужно вполне уяснить себе, чтобы понять ее решение. В этом пункте очень важен «Опыт нового изложения». Я есть действительность представления себя. В этом акте мы различаем субъект и объект. Представляющее есть Я, представляемое также Я. Я = представливание себя. Следовательно, должно представить процесс представления себя. Это «себя» (Я как объект) снова есть «представлять себя». Следовательно, представляется процесс представления процесса представления и так далее до бесконечности: Я, как *объект*, или как представленное, никак не может образоваться. Я есть представляющее: оно есть Я, когда свою собственную деятельность оно делает объектом. Следовательно, если представляющее равно Я, то оно должно представлять процесс своего представления и процесс представления процесса представления и т.д. до бесконечности: Я как *субъект*, или как представляющее, не может образоваться. Оно, следовательно, невозможно и как субъект, и как объект, оно не может быть ни одним, ни другим, оно вообще невозможно. – <...> Фихте делает противоположное заключение. Я абсолютно необходимо. Действительное сознание было бы невозможно, если бы Я было бесконечным рядом. Сознание существует, поэтому условие его невозможности не может существовать; поэтому условие, при котором Я растворяется в бесконечный ряд, невозможно. А в чем это условие? Пока субъект и объект разделены в сознании, субъект не есть одновременно и объект, а объект не есть одновременно и субъект, ни один из них не есть действительно Я: отсюда возникает этот бесконечный ряд, делающий Я невозможным. Но сам этот ряд (невозможность Я) невозможен, если субъект и объект не разделены, но суть непосредственно одно, если Я не только один субъект, но субъект-объект, абсолютное тожество или соединение обоих. Сознание, в котором происходит разделение субъекта и объекта, опосредствовано и обосновано; сознание, в котором это разделение не происходит, первоначально и непосредственно. Непосредственное сознание есть созерцание, первоначальное сознание есть самополагание. Таким образом, тожество субъекта и объекта есть

самосозерцание (интеллектуальное созерцание), самосознание или «Я» («Ichheit»)». Цит. по: *Фишер К.* История новой философии. Т. VI. Фихте, его жизнь, сочинения и учение. СПб., 1909. С. 544–545.

С. 144. *...Точно так же и в других указываемых Фишером (С. 684) местах речь идет о единстве.* – Фишер пишет: «Божественная жизнь есть все во всем, Все-Единое. В применении к этому вопросу наукоучение принимает форму *учения о тожестве*. Если в качестве теософии оно находится в противоречии с натурфилософией, то на почве философии тожества оно вступает с ней в состязание и это не уменьшает, а, наоборот, обостряет противоречие. Учение о тожестве заложено в наукоучении, эта основа его ясно выступает уже в первом периоде. Мы неоднократно указывали на это. Я напомню об Основаниях учения о нравственности, об Опыте нового изложения наукоучения 1797 года, о втором введении в наукоучение, о Ясном как солнце трактате, где Фихте обозначает тожество как «безусловное и характеристичное самосознание», наконец, о второй книге Назначения человека, в которой факты сознания объясняются принципом тожества». Цит. по: *Фишер К.* История новой философии. Т. VI. Фихте, его жизнь, сочинения и учение. СПб., 1909. С. 684.

С. 145. *...Он приветствует Кантово выделение разума как способности идей, в отличие от понятий, хотя, также подобно другим (Фихте, Якоби, Круг, Бутервек и др.), не признает кантовского ограничения идей разума регулятивною функцией.* – ***Якоби***. См. прим. к с. 104. – ***Круг***. См. прим. к с. 89. – ***Бутервек***. См. прим. к с. 130.

С. 145. *...О харьковских трудах Шада см. статью Ф.А. Зеленогорского Ив.Б. Шад.* – См. также: *Зеленогорский Ф.А.* И.Г. Шад. Institutionem juris naturae // Отдельный оттиск из записок Императорского Харьковского Университета. Харьков, 1900. Зеленогорский приводит дополнительные (по отношению к приведенным Д. Багалеем) материалы, связанные с удалением Шада из университета. В отличие от Багалея он основывается на книге Шада «Institutionem juris naturae», поскольку «главные пункты обвинения Шада взяты из указанного сочинения; наиболее сильные из них извлечены главным образом из второй части сочинения, или из так называемого «прикладного естественного права»». Цит. по: *Указ соч.* С. 2.

С. 146. *...Так, преодолевая большие препятствия, исходившие от университетских недоброжелателей Шада, пробился у него в доктора философии купец Григорий Хлапонин (1814 г.). Под руководством же Шада были составлены диссертации Гриневича и Ковалевского. Далее, Авксентий Гевлич, автор книги Об Изящном (СПб., 1818), доктор словесных наук, также ученик Шада.* – ***Хлапонин*** Григорий Семенович (1786/1788–?) – купец. В 1813 пытался защитить докторскую диссертацию по философии в Харьковском университете. С 1814 – доктор

философии Харьковского университета. Почетным членом Московского университета избран в 1815 г. См.: Почетные члены, доктора и профессора Московского университета. 1804–1994 гг. М., 1996. С. 229. – ***Гриневич*** Илья Федорович – профессор (с 1821 г.) латинской и греческой словесности в Ришельевском лицее; в 1825 году исполнял должность профессора законоведения и политической экономии, был библиотекарем в лицее, а потом (по 1838) директором Бессарабских училищ. В 1839 году вышел с прошением об избрании его ординарным профессором по кафедре римской словесности. «В 1840 году он читал в университете святого Владимира лекции по истории римской словесности и объяснял Ювенала, Персия и Тацита»[28]. Его ученые труды и переводы: Цицерона «О естестве богов» (1816), «Первая речь против Катилины», «Речь за стихотворца Авла Лициния Архия», «Речь в оправдание Милона»; «Письма о философских предметах»; «Жизнь древних римлян от основания Рима до Константина Великого» (Одесса, 1846) и пр. – ***Ковалевский*** – ученик Шада (инициалы и годы жизни установить не удалось). ***Гевлич*** Авксентий Павлович (1790–1861) – сенатор, тайный советник. Окончил Харьковский университет по словесному отделению 30 августа 1811 года со степенью кандидата; получил степень магистра по защите диссертации 3 мая 1813 года и степень доктора – по защите диссертации 30 июня 1815 года. В 1818–1819 годах состоял сначала помощником редактора, а потом редактором журнала ученого комитета Императорского Человеколюбивого общества. В 1833 году назначен исправляющим должность статс-секретаря в Государственном совете по департаменту законов. В 1843 году причислен к Министерству внутренних дел и в 1845 году назначен членом консультации, учрежденной при Министерстве юстиции. В молодости Гевлич был сотрудником журнала «Соревнователь» (1818–1819) и напечатал диссертацию «Об изящном» (СПб., 1818), написанную под влиянием Канта. Подробнее о нем см.: *Багалей Д.И.* Опыт истории Харьковского университета. В 2 т. Т. I. С. 612, 822. Т. II. С. 648–650.

С. 146. *...Относительно которых было установлено специально на этот предмет избранной комиссией, что обе диссертации почти буквально списаны из книг и из записок лекций Шада. Немудрено, что Шад одобрил эти диссертации, но непонятно, как он не узнал их автора.* – Багалей пишет: «Были еще две докторские промоции на этико-политическом факультете, которые не были утверждены министерством и послужили одним из поводов для высылки Шада и изменения са-

---

[28] Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского университета св. Владимира (1834–1884) / Под ред. и сост. В.С. Иконникова. Киев, 1884. С. 141.

мих правил об испытаниях на ученые степени. Я имею в виду промоции кандидата Гриневича и магистра Ковалевского. Оба они выдержали устные и письменные испытания и даже защитили диссертации: но проф. Дегуров подал в совет заявление, в котором доказывал, что диссертация Гриневича списана с лекций профессора Шада, читанных студентам, а диссертация Ковалевского (De libertate mentis humanae) – списана с печатного сочинения Шада на ту же тему. Дело дошло до министерства. Совет назначил специальную комиссию (в составе 4-х профессоров), которая установила факт буквального заимствования многих параграфов, отмеченных Дегуровым, из сочинений Шада. Шад и Ковалевский дали со своей стороны объяснения, которые по отношению к диссертации Ковалевского заслуживают полного внимания. Оказывается, что Шад, приняв диссертацию Ковалевского, вошел в факультет с предложением переработать и дополнить ее, так как тема, затронутая докторантом, заслуживала этого по ее важности – и *факультет согласился на это.* Напечатаны были оба сочинения – краткое Ковалевского и обширное – Шада, причем с разрешения факультета, Ковалевский защищал сочинение Шада». Цит. по: *Багалей Д.И.* Опыт истории Харьковского университета. В 2 т. Т. I. С. 612, 822. Т. II. С. 653. И далее: «В доносах профессора Дегурова на Шада указывается не только на плагиат в диссертациях Гриневича и Ковалевского, но и на неблагонадежный образ мыслей первого из них, проявившийся в его тезисах, это, конечно, должно было бесповоротно решить судьбу обеих диссертаций». *Там же.* С. 656.

С. 146. *...Вообще, с бытовой стороны пребывание неуемного экс-монаха в Харькове, как о нем рассказывает проф. Багалей, заслуживает внимания любителей житейской психологии.* – Шпет имеет в виду историю «борьбы» И. Шада с русским правительством после его удаления из России, представленную в кн. Багалея. Багалей пишет: «Еще будучи в Харькове, Шад составил оправдательную записку по своему делу и отправил ее к министру кн. А.Н. Голицыну, но эта записка была получена в Петербурге уже тогда, когда состоялось постановление комитета министров о высылке его из России. <...> За границей Шад не успокоился: он обладал громадным запасом жизненной энергии, настойчивостью, граничившей с упрямством, верою в правоту своего дела; по его глубокому убеждению, истина рано или поздно должна была восторжествовать и на его обязанности, думал он, лежало раскрытие правды и изобличение истинных виновников его несчастия; вместе с тем он стремился к тому, чтобы русское правительство во имя справедливости вознаградило его за нанесенный ему материальный вред и обеспечило до некоторой степени и его на старости лет, и в особенности его семью, которая действительно стра-

дала без всякой вины со своей стороны. И вот, для того, чтобы добиться своей цели, Шад поднимает шум по своему делу в Германии: <...> в Гамбургской газете «Deutscher Beobachter» была напечатана корреспонденция из Берлина, в которой рассказывалось о злоключениях Шада и между прочим говорилось: «происшествие, случившееся с ним, возбуждает не только здесь, но и во всей Германии величайшее удивление... К происшествию этому не может равнодушно отнестись и российское правительство. Какой немецкий ученый решится впредь поступить на службу в российский университет, если в воздаяние за труды свои должен опасаться подобного же поступка». <...> Русское правительство, узнав от своих дипломатических агентов за границей о невыгодном для него впечатлении, произведенном газетными статьями о деле Шада, напечатало официозное опровержение, в котором называло ложными его утверждения о невинности и заявляло, что он удален за вредное направление сочинений, которые были признаны вредными министерством» Цит. по: *Багалей Д.И.* Опыт истории Харьковского университета. В 2 т. Т. II (с 1815 по 1835). Харьков, 1904. С. 47–48. На этом дело не кончилось: «10 декабря 1818 года Шад отправил кн. А.Н. Голицыну другую бумагу, в которой сообщил данные об оставшемся в Харькове своем имуществе и просил содействия к его возвращению. <...> 3 декабря 1820 года Шад отправил в Петербург на имя Государя новое прошение и при нем обширнейшую и в высшей степени интересную оправдательную записку вместе с образцами своих религиозно-поэтических упражнений». *Там же.* С. 49. «Ни записка, ни религиозная поэзия своей цели не достигли: они были оставлены без последствий. Прошло еще семь лет – и в 1827 году Шад решился снова напомнить о себе новому министру Шишкову и попросить для себя пенсию. Пересмотр его дела был поручен кн. Ширинскому-Шихматову. В следующем году в Петербург приехал сын Шада и подал прошение на Высочайшее имя. Попечитель Харьковского учебного округа Перовский дал свое заключение в пользу выдачи Шаду единовременного пособия в 10000 р. И ежегодной пенсии в 1000 р. Из хозяйственных сумм Харьковского университета. Но и на этот раз почему-то последовал отказ». *Там же.* С. 50–51.

С. 146. *...Названный Гриневич был некоторое время профессором латинской и греческой словесности в Ришельевском лицее, а затем и в Университете св. Владимира (1839–1840), – профессором из неудачных, в Киеве ему после годичного преподавания «было отказано». См. Биографический словарь... Иконникова.* – Цит. по: Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского Университета св. Владимира (1834–1884) / Сост. и под ред. В.С. Иконникова. Киев, 1884. С. 141.

С. 147. *...Но уже в русском переводе Системы логики имеется указание переводчика на то, что Логика Талызина «есть сокращение Логики Шада».* – ***Талызин*** Матвей Иванович (1784–1855) – профессор Педагогического института, составитель нескольких учебников. По окончании полного курса в Педагогическом институте в 1808 году Талызин был назначен учителем российской риторики в Первый кадетский корпус, где впоследствии преподавал также логику и одно время русскую историю. С июня 1809 года он преподавал русскую словесность в Главном инженерном училище, Горном кадетском корпусе и Пажеском. Принятая затем в марте 1829 года должность инспектора Педагогического института заставила его бросить преподавание в Горном и Первом корпусах. 30 июля 1829 года он был утвержден в звании ординарного профессора российской словесности в Главном педагогическом институте. Талызин продолжал службу по 1843 год. Основные труды: «Начальные основания реторики и поэзии с предварительным объяснением необходимых логических правил, собранные для Первого кадетского корпуса» (СПб., 1818); «Логика»; «Речь о необходимости отечественного воспитания, произнесенная в Главном Педагогическом институте 11 декабря 1831 г.» (СПб., 1832) и др.

С. 147. *...Колубовский также утверждает, что она составлена «по Шаду», но на чем основывается это утверждение, у него не сказано.* – См.: *Колубовский Я.Н.* Философия у русских // *Ибервег-Гейнце.* История Новой философии в сжатом очерке / Пер. с 7 нем. изд. Я.Н. Колубовский. СПб., 1890. С. 590.

С. 147–148. *...Приглашенный в 1807 году, Якоб уже в 1809 г. покидает университет. Был прикосновенен философии также Ив. Ст. Рижский, профессор словесности, но он мог бы у Шада только учиться.* – ***Якоб*** Людвиг Кондратьевич (нем. Ludwig Heinrich von Jakob) (1759–1827) – философ, экономист, филолог, член-корреспондент АН (1810), профессор Галльского университета (с 1791), Харьковского университета (с 1806). В Харькове Якоб издал на немецком языке сочинение по политическому праву «Grundsätze der Policeygesetzgebung und der Policeyanstalten»; написал и издал целый ряд руководств и учебников для русских гимназий и университетов по общей логике, общей грамматике, опытной психологии, нравоучению, эстетике, риторике, естественному народному праву и политической экономике. В 1816 году Якоб оставил Россию, поселившись снова в Галле и снова став профессором политических наук в университете. Основные труды: «Начертание опытной психологии» (1800); «Философское нравоучение» (1794); «Правила мудрости человеческой жизни, или Практическая философия» (1801) и др. – ***Рижский*** Иван Степанович (1759–1811) – логик, профессор (1803)

и первый ректор (1805) Харьковского университета. Академик с 1802 года. В бытность учителем в Петербургском горном училище Рижский составил для своих учеников «Логику»: «Умословие, или умственная философия, написанная в Санкт-Петербургском горном училище в пользу обучающегося в нем юношества» (СПб., 1790), в которой критически переработал взгляды Баумейстера, Хр. Вольфа, Гольмана и др. Автор «Введения в круг словесности» (Харьков, 1806).

С. 148. *...Зато на других факультетах Шад мог найти более интересных собеседников и оппонентов, как об этом свидетельствует публичное выступление на торжественных заседаниях университета профессоров Коритари, Громова, Осиповского.* – ***Коритари*** Георгий Георгиевич (ум. 1810) – профессор Харьковского университета по кафедрам фармации, веществословия и словесности медицинских наук. Учился в Йенском университете, а степень доктора медицины получил в Пеште, где он, как сказано в его послужном списке, «в 1803 году, после трёхдневного испытания и прения с совместниками, мог бы получить место профессора окулистики, ежели бы религия в том не препятствовала». В Харькове Коритари читал лекции с 1806 до своей смерти в 1810. Им написано: «De nexu studii medicinae cum studio philosophiae» (Харьков, 1807), где автор протестует против грубо-эмпирического метода и требует философского изучения медицины. – ***Громов*** Яков Никитич (род. 1788) – профессор фармации Харьковского университета. – ***Осиповский*** Тимофей Федорович (1765–1832) – русский математик, философ. В 1807 году защитил докторскую диссертацию по философии. Ректор Харьковского университета (1813–1820). Был одним из первых в России знатоков «докритического» периода в творчестве И.Канта. Перевел «Небесную механику» Лапласа и «Логику» Кондильяка. Мировоззрение Осиповского формировалось под влиянием европейского Просвещения: он склонялся к деизму, слыл «вольнодумцем» в религиозных вопросах. В своем «Курсе математики» (1801) писал об объективной реальности пространства, первичности материальных свойств предметов по отношению к математическим представлениям.

С. 148. *...Против шеллингианства Шада Осиповский был настроен довольно резко, как можно судить по тому отзыву его о Логике Шада, который приводится у Сухомлинова.* – Сухомлинов пишет: «Логика Шада, разделенная на чистую и прикладную, состоит более в трансцендентальном умствовании о мире, Боге и душе нашей, нежели в изложении законов ума. Черты, отличающие ее от прочих, состоят в следующем. Ум человеческий имеет две степени: разум (intellectus) и рассудок (ratio). Разум занимается только тем, что нам представляют чувства, и судит о нем так, как представляют

чувства, т.е. видит одни различия предметов, и, находя в них некоторые сходства, приводит их в виды и роды и, наконец, доходит до категорий, как последнего своего произведения, до коего достигнуть может. Рассудок занимается только сам с собою и судит о вещественности предметов по возможности их бытия, так что, где находит совершенную возможность, там уверяется и в действительном существовании предмета. А для большей уверительности в заключениях, Шад предполагает существующее между мыслию и вещественностию предопределенное согласие (harmonia praestabilita), так что если что есть в мысли, то ему уже соответствует и вещественность, и обратно. <...> Каждый из философов немецких, как будто для хвастовства, отличался от прочих большим или меньшим количеством странностей в мыслях, но каждый отличался своими странностями, а наш философ, приняв под свой покров странности всех, прибавил к ним еще столько же своих». Цит. по: *Сухомлинов М.И.* Исследования и статьи по русской литературе и просвещению. В 2 т. СПб., 1889. Т.1. С. 115–116.

С. 148. *...Проф. Д. Багалей сообщает, что Осиповский опровергал «известное положение Канта о врожденности [?] категорий [?] пространства и времени».* – Цит. по: *Багалей Д.И.* Опыт истории Харьковского университета. В 2 т. Т. I. Вып. 3. Харьков, 1893–1898. С. 701.

С. 149. *...Своих учеников он не успел приготовить, и заместителем его явился некий Дудрович, должно быть, из прикарпатских славян, которого, впрочем, поддерживал сам Шад.* – ***Дудрович*** Андрей Иванович – писатель из венгерских славян, преподавал в Харьковском университете философию. Написал: «De philosophiae genuino conceptu etc.» (1814); «De studii academici natura» (речь, 1815).

С. 149. *...Его преемник Чанов был назначен попечителем на должность профессора умозрительной и практической философии.* – ***Чанов*** Федор Федорович – профессор философии, коллежский советник; уроженец Ярославской губернии, сын поручика, учился в дворянской гимназии при Московском университете, откуда в 1804 году поступил в число студентов Ярославского высших наук училища, которое окончил с чином XIV класса. Поступив в 1806 году квартальным надзирателем в Ярославскую городскую полицию, он в том же году переменил полицейскую службу на педагогическую, заняв должность учителя математики, всеобщей истории, географии и Российской словесности и инспектора над пансионерами в пансионе Ярославского Демидовского училища. 1 ноября 1809 года Чанов начал преподавать латинский язык в Ярославской гимназии, где одно время обучал также физике и математике. В 1812 году вместо латинского языка он стал обучать философии, политическим наукам и словесности. В 1814 году Чанов был избран в действительные чле-

ны Общества Любителей Российской Словесности при Ярославском Демидовском училище. В 1824 году был сделан инспектором казенных студентов и Благородного пансиона, а также членом Совета Ярославского лицея. В 1826 году Чанов вышел в отставку и покинул Ярославль. В 1831 году, оставаясь директором народных училищ, он стал профессором Харьковского университета по умозрительной и практической философии и совмещал эти должности до 22 ноября 1833 года, когда оставил службу по дирекции народных училищ и остался профессором университета. Дальнейшие сведения о его жизни очень скудны; известно, что в промежуток времени между 1849 и 1851 годами он жил последовательно в С.-Петербурге, Москве, Рязани и опять в С.-Петербурге, а 31 декабря 1862 года, по сведениям счетного отдела Капитула Орденов, значится умершим; по всей вероятности, он и умер в 1862 году. Основные труды: «Вступительная лекция, читанная в Императорском Харьковском университете марта 10 дня 1831 г. директором училищ Слободско-Украинской губернии, надворным советником и кавалером Федором Чановым» (Харьков, 1831); «Речь об основных формах, изображающих явления нравственной жизни, или Об основных нравственных должностях человека, определяющих и степень нравственного совершенствования его, и способ к достижению его назначения, произнесенная в торжественном собрании Императорского Харьковского университета 30 августа 1832 года» (Харьков, 1832); «Вступительная лекция, читанная профессором Умозрительной и опытной философии Федором Чановым при начатии академического курса в Императорском Харьковском университете по части теории эстетики 1833 г.» (Харьков, 1833) и др.

С. 149. *...Сменивший Чанова Протопопов (с 1834 г.), воспитанник Харьковского университета, как отмечает его биограф (Зеленогорский), не был подобно Чанову «совершенно несведущим в области философских наук» и также был «человек хороший».* – ***Протопопов*** Матвей Николаевич (1795–1858) – профессор Харьковского университета. ***Зеленогорский*** Федор Александрович (1839–1908) – писатель, профессор философии в Харьковском университете. Получил степень магистра за диссертацию «Учение Аристотеля о душе в связи с учением Сократа и Платона» (1871). С 1884 по 1891 год поместил ряд статей в «Вере и разуме». В «Вопросах философии и психологии» напечатана его статья: «Философия Григория Саввича Сковороды, украинского философа XVIII в.». Последние годы Зеленогорский работал над историей философской кафедры в Харьковском университете, в особенности над философией И.Г. Шада.

С. 150. *...Доносчик отлично понимал, когда докладывал: Mais ta faible raison se prosterne devant Scheilling. Cependant j'oserais croire que ce*

впервые в русской литературе подверг рассмотрению и критике философию И. Канта с позиций сенсуализма. В этом же сочинении, а также в книге «Начертание логики» (1807) и в комментариях к книге Г. Снелля «Начальный курс философии» (перевод и примечания Лубкина совместно с П. Кондыревым. Ч. 1–5. 1813–1814) Лубкин развивал свои идеи. Его последняя работа «Начертание метафизики» была запрещена для публикации.

С. 151. *...Общее направление Лубкина было эклектическим, близким к немецкой популярной философии (Федера и проч.), но во время уже преподавания он – вместе со своим помощником О.Е. Срезневским – стал вводить учебники и кантианского умонаклонения. –* **Срезневский** Иосиф Евсеевич (род. 1780) – профессор философии и преподаватель естественного права в Казанском университете (дядя И.И. Срезневского) – учился в Рязанской духовной семинарии (1790–1799), в Московской духовной академии (1799–1803). В 1811 году Срезневский был зачислен кандидатом юридических наук в Казанский университет, где вплоть до 1814 года он преподавал в Казанской гимназии логику и «нравоучение». С 1815 года Срезневский после смерти Лубкина читал лекции и практические занятия по философии и естественному праву. 5 августа 1819 г. Срезневский, будучи уже в звании экстраординарного профессора (с 1 июня 1817 г.), внезапно, по «особенным причинам», был уволен из университета. Увольнение последовало сейчас же после университетской ревизии М.Л. Магницкого. О причинах увольнения Срезневского Магницкий доносил в Петербург: «Профессор философии Срезневский, следуя системе Якоба (Якоби), руководствуется духом не весьма полезным и, по счастью, преподает лекции так дурно, что их никто не понимает. Просидев в классе его два часа, спросил я студентов, в чем лекция того дня состояла, и ни один не знал сего. Сделал вопросы из истории философии, которую они прежде слушали, но и в том ни от кого из них удовлетворительного ответа не получил». Главная причина увольнения Срезневского заключалась, однако, совсем не в слабых результатах его преподавания, тем более, что в другом месте отчета Магницкий, впадая в противоречие, говорит, что Срезневский «обладает хорошо русским языком и изъясняет с дарованием»; крылась же она в том «не совсем полезном духе», который Магницкий готов был усмотреть в самых невинных вещах и на этот раз усмотрел его «в произнесенной Срезневским на одном из университетских актов речи: «Рассуждение о разных системах нравоучения, сравненных по их началам» (См.: «Сборник речей, произнесенных в торжественном собрании Императорского Казанского университета 5 июля 1817 г.» и в «Вестнике Европы». 1817 г., № 19. С. 170–198). Главная мысль, положенная Срезневским в основу своей речи – человек в своих дей-

n'est pas la I'enseignement qui convient a la Russie. Votre Excellence au reste est meilleur juge que moi a cet egard: je ne fait que lui proposer mes doutes. – Но мой слабый рассудок падает ниц перед Шеллингом. Между тем, смею уверить, что это не то учение, которое бы подошло России. Ваше Превосходительство, в заключение выскажу свое суждение относительно этого: я не могу предложить ничего, кроме моих сомнений (*франц.*).

С. 150. *...Первым ее преподавателем был окончивший в 90-х годах XVIII века Московский университет Лев Левицкий.* – ***Левицкий*** Лев Семенович (1772–1807) – преподаватель философии Казанского университета, до этого учитель Казанской гимназии (читал логику и метафизику). Выпускник Рязанской духовной семинарии и Московского университета. Он и занял кафедру в должности адъюнкта умозрительной и практической философии.

С. 150. *...Это было бы неплохо, если бы его не сменил иностранец (Фойгт).* – ***Фойгт*** Карл Карлович (1808–1873) – педагог и писатель. Окончил курс в Казанском университете по разряду восточной словесности. Служа помощником библиотекаря в том же университете, составил «План расположения библиотеки, и исторической запиской о главнейших библиографических системах, в разные времена предложенных учеными». Этот план был одобрен Академией наук. В 1833 году Фойгт был назначен лектором немецкого языка и литературы, а 1834 году за «Исторический взгляд на сатиру у знатнейших древних и новых народов» получил степень магистра. За диссертацию «Об историческом значении эпопей у древних и новых народов» получил в 1838 году степень доктора философии; был профессором русской словесности, проректором университета и инспектором классов в Родионовском институте благородных девиц. В 1853 году переведен ректором в Харьковский университет, а в 1859 году назначен помощником попечителя харьковского учебного округа, в 1863 году – попечителем и председательствующим в ученом комитете министерства. Составил «Историко-статистические записки об Императорском харьковском университете и его заведениях, от основания университета до 1859 г.» (Харьков, 1859).

С. 150. *...Вакантное место занял директор народных училищ Оренбургской губернии Александр Степанович Лубкин.* – ***Лубкин*** Александр Степанович (1770/1771–1815) – русский философ. Окончил Костромскую и Петербургскую главную (1792) духовные семинарии. Преподавал философию в Костромской (с 1797) и Петербургской армейской (1801–1806) семинариях. Профессор кафедры «умозрительной и практической философии» Казанского университета (1812–1815). В «Письмах о критической философии» (1805) Лубкин

ствиях должен руководствоваться исключительно нравственным законом, к чему влечет его сама природа, наделив его разумом, свободой воли, совестью и стыдом. Хотя Срезневский был уволен без ограничений в дальнейшей профессорской деятельности, однако когда он был выставлен конференцией Петербургского университета в числе шести других лиц кандидатом на кафедру русской истории, географии и статистики в Харьковском университете, то утверждению его воспрепятствовал новый отзыв Магницкого, по которому Срезневский «руководствуется духом, весьма удаленным от христианского учения, и заражен духом деизма». Лишившись, таким образом, возможности продолжать свою деятельность в каком-либо университете, Срезневский в 1820 году принял предложение преподавать русскую словесность, логику и красноречие в только что открытом Петербургском артиллерийском училище, в котором оставался до 1824 года. 30 сентября 1827 г. он подал прошение митрополиту, в котором писал, что, «познав тщету благ земных и даже самых светских наук», он просит определить его послушником в Александро-Невскую лавру. Согласие последовало. В 1828 году он по своей просьбе, ввиду расстроенного здоровья, был переведен в калужскую епархию, в братство калужского архиерейского дома. Вместе с этим прекращаются сведения о его дальнейшей жизни, и самый год его смерти неизвестен. Автор трудов: «Опыт краткой пиитики или история поэзии и красноречия всех просвещенных народов и правила, руководствующие к справедливому суждению о всех родах словесности» (Собрание образцов русских сочинений и переводов в стихах». СПб., 1821); «О новооткрытом артиллерийском училище» (Сын Отечества. 1821. Ч. 69. № 18. С. 147–156); «Рассуждение о влиянии словесности на нравственное образование человечества» («Труды общества любителей отечественной словесности». Казань, 1817); перевел с нем.: «Слово о выгодах, которые доставляют государству упражнения в науках» проф. Эрдмана (Казань, 1815) и «Естественные права» проф. Финке (Казань, 1816).

С. 152. *...Зедергольм, 1789–1867, протестантский священник, сперва в Финляндии, затем в Москве, автор нескольких немецких сочинений, теист-антигегельянец.* – В 1820 году в Москве поселился уроженец Финляндии пастор ***Зедергольм*** Карл Теодор (1789–1867), проповедовавший тверским, калужским и тульским лютеранам. Свободное от пасторских обязанностей время он посвятил самообразованию, наукам и литературе. Главным трудом его жизни стал перевод «Слова о полку Игореве» на немецкий язык, изданный в Москве в 1828 году. Кроме того, К. Зедергольм был автором двухтомного труда на русском языке «История философии, приспособленная к понятию каждого образованного человека», учебников по немецкому

языку, латыни и географии, а также сборника стихотворений на немецком языке.

С. 152. *...Самый ожесточенный отпор со стороны архимандрита Гавриила встречает Юм, наиболее снисходителен он к Кузену, благосклонен – к аббату Ботену.* – Гавриил последовательно разбирает философские положения Юма. Рассуждения Гавриила, в большинстве случаев, таковы: «О чудесах Юм не иначе думал, как о произведении ума младенческого и притом грубого. Он утверждал, что чудеса были проповеданы только во время младенческого состояния рода человеческого у народов диких и необразованных и особенно у варваров. Это нелепое противоречие исторической истине! Век Августина был золотой век образованности и просвещения, и он был обилен чудесами. Греция по справедливости называется источником просвещения. Но греки, даже философы их и члены Ареопага видели чудеса и верили им». Цит. по: *Гавриил архим.* История философии. Ч. IV. Казань, 1839. С. 31. И далее: «Все умствования Юма доказывают, что он, подобно современникам своим, для того проповедывал скептицизм, чтобы освободиться от страха наказаний по смерти, и доказать, что религия есть произведение хитрости духовных лиц или правителей и плод невежества и суеверия народа». *Там же.* С. 39–40. О философии Кузена Гавриил замечает: «В сочинениях <Кузена>, упомянутых нами, можно видеть раскрытие глубокой онтологии, которая не построена подобно Шеллинговой системе на гипотезе, но занимается правильным и точным изложением фактов, верно анализированных, которые всякий наблюдатель всегда может приметить в своем сознании. Таким образом, Г. Кузен, так сказать, починивая цепь, разорванную несовершенною критикою Канта, не только доказал возможность метафизики и отнял всякий предлог к скептицизму, но составил еще обширную и полную теорию, которая в наш век может быть началом дальнейших успехов. – По сей причине мы обратили особенное внимание на эту часть системы Г. Кузена, который, продолжая труды, начатые шотландской школой и немецким критицизмом, усовершает их». *Там же.* С. 156. И далее: «Взгляд на историю философии Кузена есть следующий: способ, говорит философ, коим какая-нибудь система рассматривает историю философии, доставляет в то же время самый лучший масштаб для суждения о ней самой, ее началах и пространстве. Система, существенно полная, никогда не доходит до того, чтоб изгонять совершенно всякую другую систему. Довольно, если она в каждой из них отделит неизбежную примесь заблуждений от доли истины, которая составляет силу и жизнь каждой из них. Поступая таким образом со всеми системами, из врагов, какими они кажутся по своим противоположным заблуждениям, она сделает их друзьями и родными, по

истинам, в них заключающимся; и таким образом очистив и примирив, составит из них обширное целое, равносильное целой истине. Метода сия, вместе философская и историческая, умеющая распознавать и соединять между собой обломки истины, разбросанные во всех системах, есть система Кузена; она побудила его дать своей философии скромное имя эклектизма». *Там же*. С. 162. Философские идеи Ботена Гавриил оценивает следующим образом: «Главное достоинство философии Ботена состоит в его независимости от всех школ философских и в зависимости от единого Бога. Ботен столько друг всем философам и людям, сколько они зависимы от Бога. Океан слез недостаточен для того, чтобы довольно оплакать все бедствия, от пристрастия к сектам философским происшедшие. <...> Философия Ботена по отношению к ясности недостатка не имеет. Но Ботен не приноровил библейских начал к системе философии, оставив сей исполинский подвиг временам грядущим». *Там же*. С. 189–190.

С. 154. *...Ср., например, ясные определения К.И.И. Виндишмана в статье Grundzüge einer Darstellung des Begriffs der Physik (в журнале Шеллинга «Zeitschrift für spekulative Physik». B. I. Jena; Lpz. 1800. B. I. S. 78 ff.), где физика определяется в противоположность этике и где физике дана, например, такая характеристика: Die Natur soll ein für sich bestehendes Wesen, die Physik eine für sich bestehende Wissenschaft von diesem Wesen sein. Es wird also gefordert, das gezeigt werde, wie sie dazu komme, sich selbst zu organisiren, sich Gestalt und Bildung zu geben (S. 99). <...> (S. 104–105).* – «Природа должна быть самодостаточной сущностью, и физика – самодостаточной наукой об этой сущности. Также требуется показать, как она приходит к самоорганизации, придавая себе форму и строение» (нем.). – ***Виндишман*** Карл Иосиф Иероним (1775–1839) – немецкий философ; профессор философии в Бонне. Он был последователем натурфилософии Шеллинга. Из его сочинений известны: «Ideen zur Physik» (1805); «Über die Selbstvernichtung der Zeit» (1807); «Kritische Betrachtungen über die Schiksale der Philosophie in der neuern Zeit u. s. w.» (1825); «Die Philosophie im Fortgange der Weltgeschichte» (1827–1834) и др. – К сожалению, в указанном Шпетом журнале Шеллинга (в том числе и во второй, не указанной Шпетом, части), статья Виндишмана не обнаружена.

С. 155–156. *...Таким образом, своей натурфилософией Шеллинг пошел навстречу общему интересу и, в свою очередь, породил бесконечное количество новых физических и психических «антропологий».* – В архиве Шпета сохранился план-конспект «Психическая антропология». См.: *Шпет Г.Г.* Психическая антропология [конспект или план задуманной работы] // *Шпет Г.Г.* Philosophia Natalis. Избранные психолого-педагогические труды. С. 583–589.

С. 156. *...В конце XVIII века много шума наделало учение эдинбургского врача Джона Брауна (Elementa medicinae, 1773).* – ***Браун*** Джон (1735–1788) – шотландский врач. Автор «брауновской системы», по которой болезнь рассматривалась как результат недостаточной стимуляции, и больной организм предлагалось стимулировать «предельными» дозами лекарств. Согласно Брауну, причиной всего живого является способность организмов через «раздражители» получать «импульс» к деятельности. Жизнь формируется благодаря присущей каждому органическому телу «раздражительности» и меняющимся «раздражителям». Здоровье состоит в равновесии между раздражителями и раздражительностью.

С. 156. *...Проводниками браунианизма в Германию были Пфафф, Вейкард, Гиртаннер, Решлауб и др.* – ***Пфафф*** (Pfaff) Кристиан Генрих (1772–1852) – немецкий врач и химик, брат математика Иоганна-Фридриха Пфаффа. Первоначальное образование получил в Штутгарте, где он завязал связи с Кювье, имевшим на Пфаффа большое влияние. В 1793 году состоял студентом Гёттингенского университета, через два года после этого Пфафф опубликовал первый мемуар: «Электричество и чувствительность животных». Получив диплом доктора медицины, Пфафф провел некоторое время в Дании, затем в Италии; в 1797 году был приглашен на кафедру химии экстраординарным профессором в Килльском университете. После поездки в Париж (1801) избран ординарным профессором химии в том же университете; занимал эту кафедру до смерти. Главнейшие работы принадлежат фармацевтической химии. – ***Вейкард*** (Weikard) Мельхиор Адам (1741–1803) – личный врач Екатерины II. О его жизни см.: *Брикнер А.Г.* Екатерина Вторая и доктор М.А. Вейкард в 1784–1789 гг. // Русская старина. 1891. Т. 72. № 1. – ***Гиртаннер*** (Girtanner) Христоф (1760 – 1800) – врач, а впоследствии профессор химии в Гёттингене. Во время своих путешествий по Швейцарии, Франции и Англии собрал и исследовал многие минералы. Однако он не был деятельным химиком-экспериментатором. Зато, пользуясь данными исследований других химиков, он содействовал своими книгами распространению антифлогистической химии. Из них назовем здесь «Начальные основания антифлогистической химии». Эта книга, изданная в 1792 г., была переведена на русский язык: *Гиртаннер Х.* Начальные основания химии, горючее существо опровергающей / Пер. Я.Д. Захарова. СПб., 1801. – ***Решлауб*** – профессор медицины в Гамбурге, переводчик Брауна на немецкий язык (1806–1807).

С. 156. *...Так, например, Кильмейер, оказавший непосредственное влияние на Шеллинга, также исходил из идеи единства природы и закона, руководящего как развитием индивида, так и развитием всей природы.* – ***Кильмейер*** (Kielmeyer) Карл Фридрих (1765 – 1844) – не-

мецкий ученый-естествоиспытатель; знаменитый профессор Германии. Оказал влияние на философию Шеллинга. В 1773–1778 годах он учился в Карлсшуле герцога Карла Вюртембергского, где изучал иностранные языки и слушал известных профессоров – Лихтенберга, Гмелина, Блуменбаха, с которыми познакомился и подружился. В начале 1790 года стал профессором зоологии, а позже и химии в Карлсшуле в Штутгарте. Там же он получил заведование кабинетом «натуралий», т. е. естественнонаучным музеем. 11 февраля 1793 года Кильмейер произнес свою знаменитую речь «Об отношении органических сил» по случаю дня рождения герцога Карла Вюртембергского. Речь эта была дважды напечатана на немецком языке и один раз сокращенно на французском и прославила имя автора. Эта речь – самое значительное печатное произведение Кильмейера. В апреле 1796 года Кильмейер был приглашен на должность лектора по химии в Тюбингенский университет. Помимо вопросов, непосредственно связанных с читаемыми курсами, Кильмейер занимался также новыми в то время в науке проблемами: электричеством, в частности «животным электричеством», в связи с опытами Гальвани, и магнетизмом. Его интересовал вопрос магнетизма Земли и влияния его на человека, а также влияния Солнца, Луны и звезд на человеческое тело. Известно, что Кильмейер ставил опыты по «животному электричеству» и магнетизму, но результаты их он не напечатал. В декабре 1801 года Кильмейер получил должность ординарного профессора по ботанике, фармации и Materia medica (медицинские предметы). Кильмейеру было дано, как немногим (Бюффону, Гёте), чувствовать единство Вселенной. Это чувство он умел, по-видимому, передавать своим слушателям, когда говорил об «общих» вопросах. На склоне лет Кильмейер вел преимущественно замкнутый образ жизни.

С. 158. ...*Из Предуведомления к Биологическому исследованию мы узнаем, что целью изучения природы является не эмпирическое и поверхностное «объятие частных предметов», а искание общего единства в природе*. – Велланский пишет: «Житейские обстоятельства <...> заставляют людей рассматривать и узнавать природу в разных областях ее царств, по различной склонности или необходимости каждого. Но сколько послужило сие к наблюдениям скрытных и чудных явлений в природе и верным определениям порядка их течений, столько удержало ее исследователей в одном поверхностном объятии частных предметов. <...> Рассматривать природу можно двояким образом: с одной стороны, в собственном, отличительном состоянии несметных ее произведений, а с другой – в общем, одинаком начале оных». Цит. по: *Велланский Д.М.* Биологическое исследование природы в творящем и творимом ее качестве, содержащее Основные начертания всеобщей физиологии. СПб., 1812. С. I–II.

С. 159. *...«Физика не столько нужна для технологии, сколько для антропологии и психологии, которые без умозрительного знания Натуры не могут быть приведены в систематический вид, свойственный идеальной их сущности».* – Шпет цитирует Велланского по изданию: *Велланский Д.М.* Опытная, наблюдательная и умозрительная Физика. СПб., 1831. Предисловие. С. III.

С. 159. *...Ср. письмо к М.Г. Павлову.* – Велланский пишет: «Физиология, излагающая органический мир, не должна быть разделена от Физики, показывающей неорганическую природу; ибо первая рассматривает внутреннее, а вторая исследывает внешнее содержание одного и того же универса, который только в его целости понятным быть может». Цит. по: Письмо Д.М. Велланского М.Г. Павлову от 29 мая 1834 года // *Бобров Е.А.* Философия в России: Материалы, исследования и заметки. Вып. 1–6. Казань, 1899–1903. Вып. II. С. 226.

С. 159. *...См. письмо к Н.П. Розанову у Боброва.* – Велланский пишет: «Физика моя пошла в продажу живее. Через год, может быть, выйдет из рук моих и другая, органическая физика, или физиология, за которою должна будет последовать антропология». Цит. по: Письмо Д.М. Велланского Н.П. Розанову от 15 декабря 1833 года // *Бобров Е.А.* Философия в России: Материалы, исследования и заметки. Вып. 1–6. Казань, 1899–1903. Вып. II. С. 225.

С. 160. *...Свою задачу Велланский понимает как «изложение неорганической Природы, выведенное из таких оснований, которые для поверхностной критики неприступны».* – Шпет цитирует Велланского по изданию: *Велланский Д.М.* Опытная, наблюдательная и умозрительная Физика. СПб., 1831. Предисловие. С. IV.

С. 160. *...Многообразие вещественного мира в его конечных и преходящих формах сообразно возможной идее, единой и неделимой, но проявляющейся в этом многообразии форм, «образуясь действительною вещью».* – Цит. по: *Велланский Д.М.* Опытная, наблюдательная и умозрительная Физика. СПб., 1831. § 27. С. 14.

С. 160. *...«Земная планета <...> в их качествах».* – Цит. по: *Велланский Д.М.* Указ. соч. § 37. С. 19.

С. 161. *...«Видимый мир <...> как творимая материя зиждущим духом».* – Цит. по: *Велланский Д.М.* Указ. соч. § 58. С. 32.

С. 161. *...«Единственная Сущность Природы <...> представляется организмом».* – *Велланский Д.М.* Указ. соч. § 111. С. 102.

С. 162. *...Даже характерная для Окена «математичность» (опущенная в нашем изложении) воспроизводится Велланским – §§ 13 и сл.* – Велланский пишет: «Арифметический нуль, не имея по себе определенного значения, составляет начальное положение всех чисел, которые не что иное суть, как известные знаки нуля, представленного из его неопределительности определенною величиною, пока-

зываемою алгебраическими знаками + -. Всякое число, означающее какую-либо величину, показывает собственно + или -, кои для краткости токмо заменяются цифрами, и представляют определительным образом нуль; ибо + - = 0. Посему все числа произошли от нуля, и суть только определительные виды онаго. Нуль составляет идеальную сущность Арифметики, которая занимается исчислением, умножением, разделением и уравнением одного + и -, означаемых числами, как начертательными формами оной. – Нуль, в определенных его видах, как + и -, столько же бесконечен, сколько и сам по себе неопределителен; ибо числа могут умножаться до бесконечности, и умножение оных есть только повторение одного и того же + - = 0». Цит. по: *Велланский Д.М.* Указ. соч. § 13. С. 6.

С. 163. *...Христиан Экеблад, профессор ветеринарии в Харьковском университете.* – ***Экеблад*** Христиан Адольфович (1800–1877) – писатель. Окончил курс в Петербургской медико-хирургической академии, где слушал лекции знаменитого Велланского. Назначенный в Харьковский университет «адъюнктом ветеринарной науки», Экеблад читал курсы и по физиологии, и по судебной медицине. Организовал в 1831 году деятельную помощь в борьбе с холерой, в 1834 году – в борьбе с неурожаем. С 1835 года Экеблад в течение 25 лет управлял лицеем князя Безбородко в Нежине. Он всегда увлекался философией, в особенности философией Шеллинга, в которую ввел Экеблада, по всей вероятности, Велланский. Главные из научных работ Экеблада: статья в «Журнале Министерства Народного Просвещения» за 1839 год: «Краткое обозрение душевных способностей животных» и обширное исследование: «Опыт обозрения и биологико-психологического исследования способностей человеческого духа» (СПб., 1872).

С. 163. *...Ал.Ив. Галич (Говоров, сын дьячка г. Трубчевска, Орловской губерний) был один из «молодых людей», командированных в 1808 г. за границу, где философию слушал у Шульце (Gottlob Ernst Schulze – Aenisidemus) и у Бутервека.* – ***Галич***. См. прим. к с. 127. – ***Шульце***. См. прим. к с. 89. – ***Бутервек***. См. прим. к с. 130.

С. 163. *...Уже в 1821 году Рунич изъял Галича из числа преподавателей университета.* – ***Рунич*** Дмитрий Павлович (1780–1860) – государственный деятель. Сначала служил в военной службе; был помощником почт-директора в Москве, затем членом главного правления училищ и попечителем Санкт-Петербургского округа. Первой жертвой обскурантизма Рунича сделался профессор Куницын; затем, усмотрев в лекциях профессоров Галича, Раупаха, Германа и Арсеньева «противухристианскую проповедь» и принципы, вредные для монархической власти, Рунич устроил над ними суд (1821), окончившийся увольнением названных профессоров. Суд

этот, составленный из университетских же преподавателей и веденный Руничем крайне пристрастно, является темным пятном в истории Петербургского университета. Запутавшись в денежных делах университета, Рунич в 1826 году был уволен от должности попечителя и члена главного правления училищ. Образчиком обскурантных взглядов Рунича служит его «Представление министру народного просвещения кн. Голицыну о Санкт-Петербургском университете за 1821–1822 годы», напечатанное в «Древней и Новой России» за 1880 год.

С. 163. *...Никитенко в статье о Галиче пишет: «Неизвестно, кто был здесь [в Гёттингене] непосредственным руководителем Галича».* — Никитенко пишет: «Он <Галич> испросил у правительства дозволение отправиться на год в Гёттинген, где надеялся удовлетворить своим ожиданиям. Здесь, как он говорил потом не без свойственной ему иронии, ему отверзлась бездна премудрости. Бездна эта была не что иное, как Шеллингово учение, которое тогда сильно занимало германские умы. Неизвестно, кто был здесь непосредственным руководителем Галича. Он уважал Бутервека, бывшего в то время профессором в Гёттингене; но Бутервек не был шеллингистом; собственное же его учение, состоявшее большею частью из сплавки нескольких заимствованных у других идей, было не такого свойства, чтобы направить ум, уже довольно искусившийся в разработке философских материалов, и сообщить ему определенный образ мыслей хотя, с другой стороны, оно не было лишено ни глубокомыслия, ни возвышенного эстетического оживления, свойственного личности философа». Цит. по: *Никитенко А.В.* Александр Иванович Галич, бывший профессор Санкт-Петербургского университета. СПб., 1869. С. 10.

С. 164. *...В основу книги положен Свабедиссен.* — ***Свабедиссен*** (Suabedissen) Дэвис Теодор Август (1773–1835) – профессор философии в Марбурге, находился под влиянием идей Канта, Якоби, Рейнгольда и Шеллинга. Автор трудов: «Resultate der philosophischen Forschungen über die Natur der menschlichen Erkenntniß von Plato bis Kant» (Marburg, 1805); «Die Grundzüge der Lehre von dem Menschen (Marburg und Cassell, 1829) и др.

С. 165. *...Были ли какие-нибудь определенные философские воззрения у самого Галича? По-видимому, с легкой руки Никитенко у нас приписывают Галичу «самостоятельность» мысли, в частности по отношению к Шеллингу и в особенности сравнительно с Велланским.* — Никитенко пишет: «Гораздо позже, как мы увидим, Галич, не переставая быть шеллингистом для своих учеников, так сказать, по их востребованию, для самого себя усвоил образ мыслей, гораздо более независимый от всяких авторитетов. Главное, он вовсе не был таким безусловным приверженцем принятой им в Германии системы, что-

бы не усомниться в метафизических основаниях как ее, так и разных других учений – и уже совершенно не был способен сделаться таким односторонним их приверженцем, как им, например, был, впрочем весьма почтенный собрат его по Шеллингу, Велланский». Цит. по: *Никитенко А.В.* Александр Иванович Галич, бывший профессор Санкт-Петербургского университета. СПб., 1869. С. 11.

С. 165. *...Галич прямо высказал свои взгляды, – его Представление в Конференцию Педагогического института по поводу его экзамена (1812 г.) Приведено в Приложении к ст. Никитенко. –*

Представление Галича в конференцию педагогического института по поводу предстоящего ему экзамена из философии с изложением способа преподавания этой науки, февраля 23-го 1812 года.

Философия и наука, все равно, в науках же отсвечивается Мир, посему философия объемлет *цельность познаваемых вещей вообще*. В заглавии сих вещей, всегда конечных, условных, стоит существо отрешенное, бесконечное (Бог), в коем они живут и движутся. Две формы отрешенного суть для науки зерцание и бытие (intelligentia et substantia), *дух* и *натура*, кои вместе образуют стройный *мир*; философия потому, яко *прообразование вселенной*, начинается отрешенным (absolutum), сопровождает *двойственное* откровение оного в духе и природе и замыкается в *организующей методе своей*, подобно как дух и натура замыкаются в органическом мире. Первый момент дает *философию религии*, второй *философию духа* или *идеальную* или трансцендентальную, третий философию *естественную* (физику), четвертый, наконец, орган наук (зрелую методу), математическую философию, примиряющую обе последние между собою. Отсюда происходит значительность числа 4 *ясно всеобщей схемы вещей*.

Таким образом обработывание и изображение философии есть *историческое*; ибо жизнь вещей есть их история. Философия ни доказывает, ни выводит, но *построевает*, излагает. Следственно, ее принадлежность не есть достоверность, доказательность, но *вразумительность, ясность*: ее судья не рассудок сравнивающий, отвлекающий, раздробляющий, но разум, ставящий безусловно; ее орудие не понятия, но *идеи*, все же главные идеи из религии. Опыт играет подчиненную роль и может при случае только оправдывать, поверять, но не *решить* и судить.

Оная первая идея, дающая философию религии, и последняя, дающая математическую философию, просты, неразделимы, цельны, подобно как самый предмет их – Бог и мир, но две средние, касающиеся духа и природы, попускают двоякое обработывание – *отвлеченное* и *наглядное*. Ибо идеальная философия, по себе отвлеченная,

4. Собственное испытание имеет производиться в главных пунктах по предметам следующих наук:

a) Из философии и логики.

b) Психологии.

c) Метафизики.

d) Учения о религии.

e) Эстетики.

f) Нравоучения.

g) Государственных наук (с исключением камеральных и политических).

h) Истории человечества.

i) Истории философии.

k) Всеобщей физики.

l) Учения о несовершенной органической жизни растения.

m) Учения о совершенной органической жизни животного.

n) О человеческой натуре.

o) Математической.

Цит. по: *Никитенко А.В.* Александр Иванович Галич. СПб., 1869. С. 92–94.

С. 165. *...«Отсюда происходит <...> схемы вещей».* – Шпет цитирует Представление Галича на конференцию педагогического института по изданию: *Никитенко А.В.* Александр Иванович Галич. СПб., 1869. С. 92.

С. 166. *...Но, если я не ошибаюсь, схема Галича ставит его в ближайшую зависимость от Вагнера (Johann Jacob Wagner).* – ***Вагнер***. См. прим. к с. 127.

С. 166. *...Вроде Шульце, который, впрочем, может быть, был еще первее Вагнера, вроде еще Штиденрота, более близкого Гербарту, или Гейнрота, но с уклоном весьма супранатуралистическим.* – ***Шульце***. См. прим. к с. 89. – ***Вагнер***. См. выше прим. к с. 166. – ***Штиденрот*** (Stiedenroth) Эрнст (1794–1858) – психолог; доцент в Гёттингене и Берлине, профессор в Грайфсвальде, находился под влиянием идей Гербарта. Основные труды: «Nova Spinozismi delineatio» (1816); «Theorie des Wissens» (1819); «Psychologie zur Erklärung der Seelenerscheinungen» (1824–1825). – ***Гербарт*** (Herbart) Иоганн Фридрих (1776–1841) – немецкий философ, психолог и педагог. Развивал идеи Канта и Лейбница в духе философского реализма. – ***Гейнрот*** (Heinroth) Иоганн-Христиан (1773–1843) – психолог-психиатр. С 1812 года профессор Лейпцигского университета. Основные труды: «Beiträge zur psychisch. Krankheitslehre» (1810); «Lehrbuch der Seelenstörungen» (1818); «Geschichte und Kritik der Mysticismus» (1830).

С. 166. *...По изгнании Галича в университете оставался еще профессор философии П.Д. Лодий.* – ***Лодий*** Петр Дмитриевич (1764–1829) –

in concreto называется *всемирною историею* (человечества); естественная философия, по себе отвлеченная, называется in concreto *естественною историею*. Философия, яко таковая, предоставляет себе обыкновенно токмо отвлеченное, то есть *внутреннее*; но судьба всего внутреннего есть та, чтобы сделаться напоследок наружным; потому идеальная философия имеет сближаться со всемирною историею человечества, естественная философия с историею естественною. Соединение оных доставляет *живое* познание.

Ежели философия религии (= 1) представляет единство еще не *разверзтое*, в самом себе почиющее, философия же математическая (= 4, или = 0) – единство, одолевшее *всякое разнообразие*, и следственно, возвышенное над всеми членами противуположности; то философия естественная (= 2) и философия идеальная (= 3), происшедшие сами уже на пункте действенности, *воспроизводят* себя также в разнообразии подчиненных отраслей. Ибо рожденное токмо рождает, и притом подобных себе. Оные подчиненные отрасли *идеальной философии* суть: *логика, психология, метафизика, нравоучение, наука государственная, педагогика*, к коим посредственно примыкается *история философии*; отрасли же *естественной философии: всеобщая физика (анаргической натуры), физика растительной, животной*, и наконец, *человеческой жизни*.

Полная система философии объемлет все сии науки, однако в главных токмо их *направляющих идеях*, и предоставляет дальнейшее досугам и трудолюбию эмпиризма.

Сим образом познания философа не могут быть иначе, как энциклопедические, важные, решительные в своем *существе*, но ограниченные касательно подробностей.

Уважение сего последнего обстоятельства обещевает мне со стороны судей моих великодушное снисхождение как при испытании, так и при оценке моего служения вообще, если небу угодно будет допустить меня до кафедры. Ибо данное здесь начертание имеет направлять все будущие шаги мои и составляет всю методу философии, которую я исповедую и которую теперь проповедать желаю. – Касательно же экзамена имею честь объяснить, что –

1. Обширность предмета, с одной стороны, и короткое время, с другой, не позволили *еще* мне обнять всего того, что принадлежит науке, что, следовательно, недостатки, если какие окажутся, должно приписать обстоятельствам, кои могут поправиться, а не ограниченности сил или рвения; что –

2. Не все пункты науки имеют одинаковый интерес; что –

3. Некоторыми частями науки, а именно: педагогикою, новою всемирною историею я до сих пор не мог заниматься; что, следственно, –

русский философ. Профессор Львовского (с 1787) и Краковского (с 1801) университетов, Петербургского педагогического института (с 1803) и университета (1819–1820). В «Логических наставлениях, руководствующих к познанию и различению истинного от ложного» (1815) полемизировал со скептицизмом и агностицизмом, в особенности кантовским. Выступал против попыток запретить преподавание философии в России. С 1820 Лодий не допускался к преподаванию философии.

С. 167. *...Инструкцию П.Д. Лодия в Истории Петербургского университета Григорьева.* – Григорьев пишет. «Инструкция Галичу, при посылке его за границу в 1808 году, должно быть составленная Лодием, также может дать некоторое понятие о взгляде последнего на предмет. Вот она целиком: «В нынешнем состоянии философических наук, после различных перемен правилами ее претерпенных, в последнем веке учение оной подвержено особливым затруднениям, и молодой человек имеет теперь, более чем когда либо, нужду в удобном введении к благоразумному плану учения и в хорошем наставлении, чтоб сделаться прямым философом, полезным гражданином и не быть подвержену опасности быть рассказчиком пустых умствований или бессмысленным распространителем мистических заблуждений. И так он должен всеми силами стараться иметь понятие о вещах; он должен обозревать и научаться природе, не приступая еще к суждению о ее законах; он должен изыскивать человека, как разумное существо, как жителя земного, прежде нежели начнет писать о свойствах людей; должен привыкать мыслить чрез математические науки, уметь взирать на все правление наук и, наконец, знать язык, который есть величайшее пособие для мыслей, прежде нежели начнет делать проекты, которые без того будут токмо скопище бессмысленных слов. Следовательно, должно ему знать Естественную Историю, Физику, Медицинскую Антропологию, Всемирную Историю, Энциклопедию Наук и Всеобщую Грамматику, до вступления в самую, так называемую, Философию. Всего удобнее начать оную Эмпирической Психологией, Эстетикой и Логикой, а потом перейти к Метафизике; но как сия последняя издавна служит пристанищем различных сект и имеет великое влияние на направление мыслей, то молодой человек еще более имеет нужду в хорошем наставлении оной, чтобы избежать угрожающих ему в нашем веке опасностей. При таком приготовлении можно надеяться, что он не бросится на первую систему, которая ему представится, и не захочет сам почерпать сведения из философов разных древних и новейших училищ, чрез что потеряет токмо свое время и силы, но вверит себя руководителю, соединяющему познание важнейших метафизических мнений во всех временах с опытностию для испытания и суждения оных.

Конечно, сии достоинства редко бывают вместе, однакож Германия имеет человека, который с сей самой стороны отличается, г. Надворного Советника Шульца, Профессора в Гельмштете; среди новых метафизиков отличился он как необыкновенный мыслитель и основательный знаток в своей науке. Его Grundriss der philosophischen Wissenschaften (Образ философических Наук), Wittenberg, 1788–1790, zwei Bande – доказало необыкновенную ученость и великое познание в источниках вещей. В писанной им против Рейнгольдовой Theorie des Vorstellungs-Vermögens книге под заглавием: Aenisidemus (1792) виден отличный мыслитель, а потом изданная им «Критика Теоретической Философии», где с примерным рассудком и ясностию представлены суждения острого и здравого ума о важнейших системах Метафизики, утвердили ему отличное место между философами. Под управлением такового человека достигло бы учение Теоретической Философии прямой своей цели, то есть довело бы до основания практической части сей науки. Нравоучение Народное и Общественное Право и обыкновенная Политика должны за оной следовать, а История Философии заключила бы весь курс. Как всякому учащемуся полезно видеть более одного университета, то студент Философии, по двухгодичном пребывании своем в Гельмштете, должен год прожить в Геттингене, дабы там, особенно для Природного Права, воспользоваться уроками Гуго, одного из известнейших учителей права. Но молодой Философ, имеющий хорошие энциклопедические сведения и знающий образ учения и пользу человечества, сделается еще полезнее своему отечеству, если обратит свое внимание на правила воспитания, учения и образования юношества: и так под конец своего учения должен он еще заняться Педагогикою» (Сборник постановлений по Мин. Нар. Просвещения. Т. I. С. 463–465)». Цит. по: *Григорьев В.В.* Императорский Санкт-Петербургский университет в течение первых пятидесяти лет его существования. СПб., 1870. Прим. 20. С. 4–6 Примечаний.

С. 167. *...Вопросы из Логики Канта, изданной Еше; есть у него и прямая ссылка на Еше.* – ***Еше*** (Jäsche) Готлоб Беньямин (1762–1842) – философ, ученик и последователь Канта. Профессор Дерптского университета. Он обработал свою запись лекций Канта в качестве учебника логики и опубликовал еще при жизни Канта в 1800 году сочинение «Логика Канта». Эта книга не может рассматриваться как сочинение самого Канта, в ней только изложены кантовские логические идеи.

С. 168. *...Точно так же ничего нельзя было ожидать и от непосредственно сменившего Галича Я.В. Толмачева, из харьковских семинаристов.* – ***Толмачев*** Яков Васильевич (1779–1873) – профессор Главного педагогического института; декан историко-филологического

факультета Санкт-Петербургского университета. Окончил Киевскую Духовную академию. В 1803 году был определен в Харьковский коллегиум преподавателем самых разных предметов: пиитики, математики, греческого, латинского и французского языков. В январе 1809 года Толмачев был вызван в Санкт-Петербург и назначен преподавателем русского языка в семинарии, а затем – в Духовной академии, помещавшейся в Александро-Невском монастыре. Перейдя на службу в Министерство народного просвещения (1814), Я.В. Толмачев впоследствии был назначен ординарным профессором Главного педагогического института, а по преобразовании в 1819 г. института в Петербургский университет сохранил за собой кафедру; в 1826 г. он был выбран деканом историко-филологического факультета. Он читал курсы «Критической истории произведений русской словесности», «Теорию слога и разных родов прозаических сочинений», «Об изящном», а в 1830 году – «Науку языковедения». В 1823–1829 годах состоял преподавателем военного слога в школе гвардейских прапорщиков – для этой школы он составил учебник «Военное красноречие» (1825). При преобразовании университета министром Уваровым в 1832 году Толмачев был уволен в числе нескольких профессоров, которых посчитали «отсталыми».

С. 168. *...Толмачев оставался на кафедре четыре года, а затем был сменен себе под стать Н.Ф. Рождественским (автором Руководства к логике) и М. А. Пальминым.* – ***Рождественский*** Николай Федорович (1802–1872) – юрист и историк. Образование получил в Петербургском университете, где состоял профессором сначала философии, затем полицейского и гражданского права. Основные труды: «Руководство к логике» (1826); «Хронологическая таблица древней истории философии» (1830); «Римское гражданское право» (1830); «О мерах к охранению жизни и здравия народа» (1836); «Историческое изложение российского законодательства о наследстве» (1839); «Основания государственного благоустройства» (1840); «Руководство к российским законам» (1840) и др. – ***Пальмин*** Михаил Архипович (1784–1852) – писатель. По окончании педагогического института преподавал латинский язык и русскую словесность в Санкт-Петербургской 2-й гимназии. В 1820 году Пальмин определен профессором философии и политической экономии в Казанский университет; был членом комитета издателей «Казанского Вестника». С 1825 до 1832 года Пальмин читал в Санкт-Петербургском университете теоретическую и практическую философию. Перевел с английского языка сочинение Э. Борка «Философское исследование происхождения наших понятий о высоком и прекрасном».

С. 168. *...В 1832 году в министерство народного просвещения в качестве товарища министра возвратился С.С. Уваров.* – ***Уваров*** Сергей

Семёнович (1786–1855) – русский государственный деятель, граф (1846), почётный член (1811) и президент (1818–1855) Российской академии наук. Опубликовал ряд работ по древнегреческой литературе и археологии. В 1811–1822 – попечитель Петербургского учебного округа. Входил в литературное общество «Арзамас». С 1832 году – товарищ (заместитель) министра, в 1833–1849 годах – министр народного просвещения. Уваров выдвинул формулу «Православие, Самодержавие, Народность», которая легла в основу его деятельности по народному образованию. Стремился затруднить доступ к получению образования лицам недворянского происхождения, усилить правительственный контроль над университетами и гимназиями. Вместе с тем при Уварове было положено начало реальному образованию в России и восстановлена практика командирования учёных за границу.

С. 168. *...К преподаванию философии в университете был приглашен А.А. Фишер.* – ***Фишер*** Адам Андреевич (1799–1861) – профессор философии и педагогики в Санкт-Петербургском университете, Духовной академии и Главном педагогическом институте; получил образование в иезуитском лицее и в Венском университете; приехав в Россию, сделался известным министру народного просвещения, графу Уварову. Ему принадлежит ряд статей по философии, напечатанных в «Журнале Министерства Народного Просвещения» за 1835–1845 гг.: «О новейшем естественном праве», «Введение в опытную психологию», «Взгляд на психологическую теорию чувственного восприятия», «О сущности философии» и др. Отдельно изданы им «Начертание логики» и учебник немецкого языка для средних учебных заведений. Как директор Ларинской гимназии (1835–1861), Фишер имел репутацию весьма опытного педагога. Он перевел на немецкий язык катехизис митрополита Филарета.

С. 168. *...Никитенко А.В. в Дневнике сообщает, что М.А. Пальмин в практической философии держался основных положений Канта.* – Никитенко пишет: «Он <П.Д. Лодий> напал на профессора М.А. Пальмина, читающего нам практическую философию, и упрекал его в том, что тот заставлял нас следовать ложной и опасной системе. Пальмин держался основных положений Канта». Цит. по: *Никитенко А.В.* Моя повесть о самом себе и о том, «чему свидетель в жизни был». Записки и дневник (1804–1877). В 2 т. Т. I. СПб., 1904. С. 137. – И далее: «Пальмину лет за сорок. Он, по-видимому, флегматик, но не угрюм. У него добродушная улыбка и он умеет постоять за того, кто ему по душе. Со мной он всегда ласков и приветлив, говорит тоном дружбы как с равным. У него здравый ум. Он не систематик и ищет истины везде, где только надеется найти ее, и любит ее, в каком бы виде она ему не представлялась. Практическое предпочи-

тает теоретическому и рассудок уму. Скромен. Испытал много превратностей, но перенес их, как подобает философу». *Указ. соч.* С. 139.

С. 168. *...Никитенко А.В. Моя повесть о самом себе и о том, «чему свидетель в жизни был». Записки и дневник (1804–1877). В 2 т. Т. I. СПб., 1904. С. 222. Здесь же сообщается, что Уваров хотел вернуть в университет Галича, хотя и не на кафедру философии, а на кафедру словесности.* – Никитенко пишет: «Я сегодня впервые услышал от Уварова, что Бутырского действительно удаляют из университета и на его место назначают Галича. Вечером попечитель послал меня к последнему с приглашением занять кафедру русской словесности». См. *Указ. соч.*

С. 169. *...К примеру: «как числа без <...> небесное с земным». Из речи профессора Б.Г. Никольского.* – См.: Слово о пользе математики, говоренное 5-го июля 1816 года профессором Никольским. В древней России было сказание о треугольнике, как о религиозном символе. Цит. по: *Сухомлинов М.И.* Исследования и статьи по русской литературе и просвещению. В 2 т. Т. 1. СПб., 1889. С. 225. См. также: Прим. 278. С. 511.

С. 170. *...Философия же, это – смелый и величественный полет, «посредством которого разум на крыльях священного восторга парит над преходящим миром и востекает в область Веры, к Существу неизменяемому и вечному – источнику всякой жизни».* – Цит. по: *Фишер А.А.* О ходе образования в России и об участии, какое должна принимать в нем философия // ЖМНП. 1835. № 1. С. 22.

С. 170. *...Но такова воля Бога: Он «ведет нас к нашему назначению частию естественными, частию же сверхъестественными средствами».* – Цит. по: *Фишер А.А.* Вступительная лекция теоретической философии // ЖМНП. 1845. Ч. XLV. № 1–3. С. 21.

С. 170. *...Конечная цель философии – раскрыть «обильное содержание нравственного сознания» и довести до ясности «твердые и точные начала человеческой деятельности».* – Фишер пишет: «Раскрыть это обильное содержание нравственного сознания и возвести его к ясности, постановить твердые и точные начала человеческой для деятельности и, принимая в соображение действительные отношения человека, показать применение сих начал к облагорожению жизни – издревле было почитаемо делом мудреца, или, по крайней мере, любителя мудрости – Философа». Цит. по: *Фишер А.А.* Вступительная лекция теоретической философии // ЖМНП. 1845. Ч. XLV. № 1–3. С. 15.

С. 170. *...Он также дарован от Бога, ибо «отдаленнейшая и основная причина авторитета есть воля Творца».* – Цит. по: *Фишер А.А.* О сущности философии и ее отношении к авторитету // ЖМНП. 1845. Ч. XLV. № 1–3. С. 110.

С. 170. ...*Сила авторитета — «невидимый духовный узел, которым премудрое и всеблагое Провидение связало нас между собою».* — Цит. по: *Фишер А.А.* О сущности философии и ее отношении к авторитету // ЖМНП. 1845. Ч. XLV. № 1–3. С. 113.

С. 170–171. ...*«Посему-то философия обращается ко всем тем, которые, по их рождению, блистательному положению в обществе — — — [и проч., и проч.], — — —призваны или сами служить опорою, правилом и путеводною звездою — одним словом, авторитетом для народа — — —».* — Цит. по: *Фишер А.А.* О сущности философии и ее отношении к авторитету // ЖМНП. 1845. Ч. XLV. № 1–3. С. 120–121.

С. 171. ...*Фишер, будучи сам психологистом, — психология, по его мнению, «исходный пункт и основание» — имел чуткое философское ухо, чтобы расслышать действительно здравый голос шотландской философии и вслед за Ридом (отчасти и за Шульце, а, может быть, также и за «реализмом» Якоби) решать проблему реальности восприятия внешнего мира не в идеалистическом смысле.* — Шпет отмечал продуктивность философских идей Т. Рида и Ф. Якоби уже в «Явлении и смысле». См.: *Шпет Г.Г.* Явление и смысл // *Шпет Г.Г.* Мысль и Слово. Избранные труды. М., 2005. С. 105; 153–157. — ***Шульце***. См. прим. к с. 89. ***Якоби***. См. прим. к с. 104.

С. 171. ...*Никитенко А.В. упоминает, что при уничтожении философии в университетах было предположение в основу сохранявшихся логики и психологии принять шотландскую школу. Возможно, что это было влияние Фишера. См.: Никитенко А.В. Моя повесть о самом себе.... Т. I. СПб., 1904. С. 395.* — Никитенко пишет: «Опять гонения на философию. Предложено преподавание ее в университетах ограничить логикою и психологиею, поручив и то, и другое духовным лицам. За основание принимается шотландская школа. Говорят, Блудов настаивает, чтобы в программу была включена и история философии. Министр не соглашается. У меня был Фишер, теперешний профессор философии, и передавал свой разговор с министром. Последний главным образом опирался на то, что “польза философии не доказана, а вред от нее возможен”». См.: *Указ. соч.*

С. 171. ...*Никаких посредствующих представлений нет, и обычная ошибка возникает оттого, что не различают два смысла слова представление, которое означает «не только деятельность представляющую, но и то, что она представляет (представляемый предмет)».* — Цит. по: *Фишер А.А.* Взгляд на психологическую теорию чувственного восприятия // ЖМНП. 1840. Ч. XXVII. № 4–6. С. 18.

С. 171. ...*Положение, что мы имеем «в нас» представление, когда видим, слышим и прочее, «справедливо, когда им хотят сказать, что в нас находится духовная деятельность, называемая восприятием или более общим именем представления; напротив, оно ложно, если под сло-*

вом представление будем разуметь представляемый (воспринимаемый) предмет, ибо он всегда находится вне нашего сознания». – Цит. по: *Фишер А.А.* Взгляд на психологическую теорию чувственного восприятия // ЖМНП. 1840. Ч. XXVII. № 4–6. С. 18 –19.

С. 171. *...Трудно объяснить, «какое имеем мы право воспринятое нами только внутрь нас перемещать во внешний мир».* – Цит. по: *Фишер А.А.* Взгляд на психологическую теорию чувственного восприятия // ЖМНП. 1840. Ч. XXVII. № 4–6. С. 28.

С. 172. *...Имеется в виду Фридрих Фишер, автор Naturlehre der Seele (1834–1835). Представителем этого Фишера был у нас О.М. Новицкий, составивший по названному сочинению свое Руководство к опытной психологии (Киев, 1840).* – ***Фишер*** (Fischer) Фридрих (1801–1853) – философ и теолог; экстраординарный профессор в Базеле (1832), ординарный профессор (с 1835). Сын тюбингенского священника. Учился теологии в Тюбингенском теологическом институте, потом год служил викарием у отца. Затем он начал преподавать в Тюбингенском теологическом институте, но уже год спустя по приглашению Тюбингенского университета он стал преподавать философию религии. Поводом к приглашению стала его работа «О понятии философии, с особым обращением к изложению его в абсолютном идеализме» (резкая критика Фихте, Шеллинга и Гегеля за сужение философских постановок вопроса в теории познания). Он полагал, что философия – учение о всеобщих и необходимых связях и явлениях; поэтому она может быть и «мудростью мира». Испытал влияние тюрингского философа Готлиба Эрнста Шульце. Из-за телесных страданий покончил с собой в январе 1853 года. Среди его учеников – Якоб Буркхардт, Алоиз Е. Бидерман и Хр.Й. Риггенбах.

С. 172. *...В XVIII в. подобного же взгляда придерживался позабытый ныне, но за одно остроумие свое уже не заслуживающий забвения Лорд Монбоддо (Monboddo, Джемс Барнет, 1714–1799).* – ***Барнет*** (Burnet) Джеймс, Лорд Монбоддо (1714–1799) – шотландский философ, лингвист. Автор многотомных исследований «Ancient Metaphysics or the Science of Universals, with an appendix, containing an examination of the principles of Sir Isaac Newton's philosophy» (эта работа была подарена им Екатерине II и хранится в Российской национальной библиотеке с дарственной надписью автора) и «The Origin and Progress of Language».

С. 172–173. *...Баадер искал обращения, <...> Геррес, Гюнтер, Даумер, с одной стороны, такие, как Вейсе, Фихте jun., Ульрици, с другой, кто, безумствуя и беснуясь, кто благочестиво, а кто и со спокойным сознанием правоты шли навстречу церковному звону. Лишь Гешели оставались оглашенными за упорное нежелание отречься от имени учителя, ставшего теперь лжеучителем.* – ***Баадер*** (Baader) Франц (1765–

1841) – немецкий мыслитель-теософ. С 1826 года был профессором умозрительной догматики в Мюнхене. Задача Баадера – примирить католическое богословие с философией, знание и веру. Оказал влияние на Шеллинга и Кьеркегора. Основные труды: «Начала познания» (1822–1825); «Лекции по спекулятивной догматике (1828–1838); «Динамическая философия» (1809). – ***Гёррес*** (Goertes) Йозеф (1776–1848) – немецкий писатель, философ и публицист. В 1806 – 1808 годах был близок гейдельбергскому кружку романтиков. Глашатай освободительной войны против Наполеона, в 1814–1816 годах издавал газету «Rheinischer Merkur», запрещенную прусским правительством. С 1827 года – профессор в Мюнхене, лидер католического кружка (Деллингер, Мелер). Основные труды: «Немецкие народные книги» (1807); «Мифология азиатского мира» (т. 1–2, 1810); «Христианская мистика» (т. 1–4, 1836–1842). – ***Гюнтер*** (Günther) Антон (1783–1863) – австрийский богослов и философ. Прослушав в Праге курс юридических наук, уже в зрелом возрасте обратился к изучению богословия и, приняв сан священника, сделался иезуитом. До 1848 года занимал в Вене должность цензора. В 1828 году появился его главный труд: «Vorschule zur speculativen Theologie der positiven Christentums», в котором он изложил свою философскую систему. Создавая ее, Гюнтер имел в виду положить конец старому спору между религией и философией. Шеллинго-гегелевскому пантеизму он противопоставил дуализм, сходный с картезианским. Учение Гюнтера, или гюнтерианство нашло скоро много приверженцев, особенно среди католического духовенства Вюртемберга, Австрии, Рейнских провинций. В университетах и епископских семинариях его учение распространяли ученики. – ***Даумер*** (Daumer) Георг Фридрих (1800–1875) – немецкий философ. В ранних трудах подвергает резкой критике христианство, выводя его из культа Молоха. После 1848 года Даумер пропагандирует собственную новую религию, в 1858 году он переходит в католицизм и становится богословом. Его вольные переводы из Хафиза были положены на музыку Иоганнесом Брамсом. – ***Вейсе*** (Weisse) Христиан Эрнст (1766–1832) – сын поэта Христиана Феликса, немецкий правовед; был экстраординарным профессором права в Лейпциге. Из его юридических и исторических сочинений особенно известны: «Lehrbuch des sachs. Staatsrechts» (Лейпциг, 1824–1827); «Geschichte der kursachs. Staaten» (Лейпциг, 1802–1806); «Neueste Geschichte des Königsreichs Sachsen nach dem Prager Frieden» (Лейпциг, 1808–1812). – ***Фихте*** (Fichte) Иммануил Герман (Фихте-младший, 1796 – 1879) – немецкий философ, сын Иоганна Готлиба Фихте, с 1843 по 1862 год – профессор в Тюбингене, издатель философских произведений своего отца, один из основателей немецких философских журналов. Развивал свою философию в полемике с

Гегелем, оспаривал его панлогизм и пантеизм. Будучи теистом, разрабатывал философию Канта и своего отца в русле оккультизма. Основные произведения: «Spekulative Theologie» (1846); «Theistische Weltansicht» (1873); «Anthropologie» (1856) и др. – ***Ульрици*** (Ulrici) Герман (1806–1884) – немецкий философ и эстетический критик, профессор в Галле. Одно из первых его сочинений: «Über Princip und Methode der Hegelischen Philosophie» (1841), было направлено против Гегеля. Ульрици защищает здесь, в противоположность гегельянству и материалистам, дуализм в психологии и теории познания. С 1847 года он вместе с Фихте младшим издавал «Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik». Наиболее интересное произведение Ульрици – «Тело и душа. Основания психологии человека» (1866). Автор произведений: «Schakespeares dramatische Kunst» (1868); «Gott und die Natur» (1875); «Gott und der Mensch» (1874). – ***Гёшель*** (Göschel) Карл Фридрих (1784–1861) – немецкий философ, представитель правого гегельянства. Еще при жизни Гегеля Гёшель пытался дать такую интерпретацию его теории, касающейся отношения между формой мышления, характерной для религиозного сознания, и чистым мышлением или знанием, которая не влекла бы за собой вывода о том, что религия ниже философии. И эта защита встретила теплый отклик у Гегеля. После смерти Гегеля Гёшель опубликовал сочинение «О доказательстве бессмертия человеческой души в свете спекулятивной философии» (1835), в котором пытается доказать, что гегельянство совместимо с учениями о личном Боге и личном бессмертии.

Часть IV. По линейкам

С. 177. *...А во времена «нашествия Пратасова» для Пратасова – извлекать пользу из философии с неограниченным бесправием разума.* – ***Пратасов, Протасов*** Николай Александрович (1798–1855) – граф, генерал-адъютант от кавалерии, член Государственного совета и обер-прокурор Святейшего синода. Состоял на военной службе до 1834 года, когда в чине полковника был назначен членом главного правления училищ, главного правления цензуры, комитета по устройству учебных заведений. В 1835 году Протасов был определен исправляющим должность товарища министра народного просвещения. В том же году ему поручено наблюдение за Главным педагогическим институтом и Румянцевским музеем, обозрение Белорусского учебного округа и затем ближайшее заведование этим округом. 24 февраля 1836 года определен обер-прокурором Святейшего синода и становится членом комиссии духовных училищ. Занимая эту должность до самой смерти, в течение 20 лет, Протасов известен преоб-

разованиями духовных училищ и высшего духовного управления. Он улучшил внешние условия духовных училищ и семинарии, ввел в программу естествознание, медицину и сельское хозяйство, установил преподавание на русском языке вместо прежнего латинского и много принимал мер к улучшению учебных руководств. Из Святейшего синода Протасов сделал подобие министерства, ставшего в его руках только исполнительным органом.

С. 177. *...Об удалении Сидонского из академии в литературе иногда повторяются непроверенные анекдоты. Проф. Введенский, по-видимому, просто смешал две фамилии в источнике, которым он, надо полагать, пользовался.* – Введенский пишет: «Известный Ф.Ф. Сидонский, которого впоследствии в 1864 г. С.-Петербургский университет возвел в почетные доктора философии, был после перевода с кафедры философии на французский язык совсем вытеснен из академии только потому, что он не считал образцовым слог Филарета Дроздова». Цит. по: *Введенский А.И.* О философии в России. Философские очерки. Вып. 1. СПб., 1902. С. 13. См. также: *Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г.*: Очерки истории русской философии / Сост. Б.В. Емельянова, К.Н. Любутина. Свердловск, 1991. С. 36.

С. 177. *...Суть анекдота Сидонского изложена в кн.: Котович А.Н. Духовная цензура в России (1799–1855). СПб., 1909. С. 580–582.* – Котович пишет: «Всякое отступление духовных мыслителей от философского целомудрия каралось с особенной строгостью. Это вполне обнаружил инцидент с профессором философии в петербургской академии священником Ф.Ф. Сидонским. – В начале тридцатых годов Сидонский должен был прекратить ученую деятельность в академии за чтение лекций по введению в философию. Вскоре те же лекции он обработал для печати. О возможности получить разрешение на печатание этой книги от духовной цензуры нечего было и думать; Сидонский представил рукопись в светскую, что и вызвало бурю против автора. Недоброжелатели его в высшем духовном мире негодовали на него не только за издание книги, которую находили очень либеральною, но и за то, что автор ее, священник, осмелился печатать свое сочинение с дозволения не духовной, но светской цензуры. – Были назначены особые рецензенты. “Книгу прочитали, раскритиковали и представили куда следует”. Правда, ввиду нежелания церковной власти обострять отношения к светской цензуре, критика “не имела официальных последствий”. Но тем не менее и принятая еще ранее домашняя мера – изгнание навсегда могучего таланта из аудитории – и последующая многолетняя опала, чуть ли не до конца жизни Сидонского, сделали свое дело. <...> – Если справедливо было предположение многих, что удаленный из академии вместе с Сидонским красноречивый Делекторский пострадал за кри-

тическое отношение к проповедям митрополита Филарета, если не забывать[29], что в те же годы происходили секретные испытания Г. Павского, архм. Иннокентия, то, при такой обстановке, не голословным являлось утверждение современников, что печальная судьба Сидонского могла послужить страшным моральным "ударом лет на двадцать пять для нашего, и без того робкого, духовенства"[30]». Цит. по: *Указ. соч.*

С. 178. ... *Э. Радлов* утверждает, что Сидонский «усвоил себе идеи английского эмпиризма». – Радлов пишет: «Лобачевский усвоил себе идеи английского эмпиризма, точно так же, как и И.[31] Сидонский». Цит. по: *Радлов Э.Л.* Очерк истории русской философии. Пб., 1921.

С. 178. ...*И.В. в статье Ф.Ф. Сидонский и его философские взгляды повторяет Колубовского.* – Колубовский пишет: «При всевозможных передрягах философия деятельно разрабатывалась среди духовенства. Так, уже Сидонский во многом является предшественником английского позитивизма». Цит. по: *Колубовский Я.Н.* Философия у русских // *Иберверг-Гейнце.* История новой философии в сжатом очерке / Пер с 7 нем. изд. Я.Н. Колубовский. СПб., 1890. С. 529.

С. 181. ...*Но для того чтобы найти ему немецкий прототип и по качеству, надо спуститься ступенькой, двумя ниже – к Эрнсту Рейнгольду, Г. Риттеру, Кругу и даже Ансильону.* – ***Рейнгольд*** (Reinhold) Христиан Эрнст (1793–1855) – немецкий философ, сын К.-Л. Рейнгольда. Профессор логики и метафизики в Йене; примыкал к критическому направлению Канта и своего отца. Основные труды: «Geschichte der Philosophie nach den Hauptmomenten ihrer Entwickelung» (1854); «Die Wissenschaften der praktischen Philosophie» (1837); «System der Metaphysik» (1854). – ***Риттер*** (Ritter) Генрих (1791–1869) – немецкий философ; профессор в Берлине, Киле и Гёттингене. Находясь под влиянием Шлейермахера, Риттер стремился к христианско-теистическому мировоззрению; он защищал понятие чуда и действительность откровения. Основные труды: «Geschichte der Philosophie» (1829–1833); «Versuch zur Verständigung über die neueste deutsche Philosophie seit Kant» (1853); «Die christliche Philosophie bis auf die neuesten Zeiten» (1858–1859) и др. – ***Круг***. См. прим. к с. 89. – ***Ансильон*** (Ancillon) Фридрих (Жан-Пьер-Фредерик, 1767–1837) – прусский министр, правнук Шарля Ансильона. Изучал богословие в Женеве, в 1790 году сделался проповедником при французской общине в Берлине, а в 1792 – профессором истории при Берлинской военной академии, затем членом

---

[29] См.: Петербургская духовная академия при гр. Пратасове // Вестник Европы. 1833. № VIII. С. 590–591.

[30] *Барсуков Н.П.* Жизнь и труды Погодина. Кн. IV. С. 176.

[31] Опечатка в изд. Радлова. Сидонского звали Федор Федорович.

Академии наук и королевским историографом. В августе 1810 года он отказался от должности проповедника и от своей профессорской кафедры, принял на себя воспитание кронпринца. Назначенный в мае 1831 года начальником департамента по делам княжества Невшатель и Ваденган, Ансильон вскоре после этого был сделан статс-секретарем по иностранным делам и в 1832 году в качестве государственного министра получил управление этим министерством. Из его сочинений следует упомянуть: «Mélanges de littérature et de philosophie» (3 изд., 4 т., Париж, 1823); «Über Souverenität und Staatsverfassung» (Берлин, 1816); «Essais philosophiques, ou nouveaux mélanges de littérature et de philosophie» (2 т., Женева, Париж, 1817); «Pensées sur l'homme» (Берлин, 1829) и др.

С. 181. *...Объединение проблем совершается как будто в тоне, заданном Кантом: философия есть «учебное решение вопроса о жизни вселенной, выведенное из строгого рассмотрения природы нашего ума и приведенное до определения законов, по каким должна направляться наша человеческая деятельность».* – Цит. по: *Сидонский Ф.Ф.* Введение в науку философии. СПб., 1833. С. 23–24.

С. 181. *...В то же время главной задачей философии остается «объяснение природы как известной совокупности явлений» из действующих в ней сил и из жизни в ней разлитой, и «уразумение жизни мира составляет основной вопрос любомудрия».* – Цит. по: *Сидонский Ф.Ф.* Введение в науку философии. СПб., 1833. С. 22.

С. 181. *...Самостоятельность предполагает независимость от авторитета, а трансцендентальность, выспренность, «отрешенность от предметного» (NB) приводит к тому, что философия образует себе такое понятие об «образе бытия всего сущего», которое не довольствуется тем, что «дает видеть опыт», а проникает во «внутреннюю жизнь всего бытного» и открывает «те представления, которые разрешают загадку всякого бытия или разливают свет на природу и законы наших познаний и действий».* – Цит. по: *Сидонский Ф.Ф.* Введение в науку философии. СПб., 1833. С. 204.

С. 181–182. *...Успехи выспренности, по его мнению, зависят от того, что «законы ума настроены согласно с законами природы», а основание независимости состоит в уверенности, что ум индивида настроен согласно с умом всего человечества. По первой предпосылке, мысль, следуя собственному развитию, «может дойти до того же, что изложилось в опыте»; по второй, мысль каждого образованного сама может дойти до того, что признается за верное другими.* – Цит. по: *Сидонский Ф.Ф.* Введение в науку философии. СПб., 1833. С. 248.

С. 182. *...Деятельность рассудка сводится к тому, что он разлагает понятия, сопоставляет и находит между ними разницы и сходства; он все это взвешивает, подводит предметы под род, но «он всегда по-*

мнит, что при всем их сходстве разность между ними существенная. Самую связь между предметами он готов отнести к произведениям собственным». – Цит. по: *Сидонский Ф.Ф.* Введение в науку философии. СПб., 1833. С. 297.

С. 182. ...*В то время как чувство живет конкретным, «рассудок все дробит; ему нелегко перейти от самого есть к нет, от действия к причине: ибо понятия сии суть понятия соподчиненные».* – Цит. по: *Сидонский Ф.Ф.* Введение в науку философии. СПб., 1833. С. 298.

С. 182. ...*Поэтому философия, пока она не освободится от «обольстительной основательности действий рассудка, не может подняться до мысли, что есть истина, не зависящая от подчинения одной мысли под другую». Рассудок должен работать под надзором «разумного инстинкта». Силою одного рассудка нельзя завершить знания; «понятие сущего объемлет только всю область мыслимого: но не сближает нас с Богом». Чувство жаждет высшего, единения с ним, и тут человек, не доверяя уже рассудку, отдается «влечению разумного инстинкта».* – Цит. по: *Сидонский Ф.Ф.* Введение в науку философии. СПб., 1833. С. 299–300.

С. 182. ...*В изложенном можно расслышать отзвуки Якоби и Кеппена.* – ***Якоби***. См. прим. к с. 104. – ***Кёппен*** (Köppen) Фридрих (1775–1858) – немецкий философ. Сначала пастор в Бремене, потом профессор в Лансгуте и Эрлангене. Выступал с критикой Канта, Фихте и, в особенности, Шеллинга. Примыкал к Якоби. Основное произведение: «Darstellung des Wesens der Philosophie» (1810).

С. 182–183. ...*Природа не может быть источником философских определений, потому что «она дает материю мыслям, но не образует, не источает их».* – Цит. по: *Сидонский Ф.Ф.* Введение в науку философии. СПб., 1833. С. 322.

С. 183. ...*«Высшее умственное самосознание, на котором утверждается философская выспренность и самостоятельность, ниоткуда больше не развивается, как из нашего разума, в его таинственном единении с сущим и Первосущим взятого».* – Цит. по: *Сидонский Ф.Ф.* Введение в науку философии. СПб., 1833. С. 327–328.

С. 183. ...*Это «высшее самодейственное сознание идей», поднимающее нас от мышления отвлеченного к «мышлению проразумевательному», называется обыкновенно созерцательным.* – Цит. по: *Сидонский Ф.Ф.* Введение в науку философии. СПб., 1833. С. 335.

С. 183. ...*Обращение от отвлеченного мышления к опытному не достигло бы цели, так как в последнем есть только «принятие в себя впечатлений внешних».* – Цит. по: *Сидонский Ф.Ф.* Введение в науку философии. СПб., 1833. С. 336.

С. 183. ...*Разум сам по себе есть нечто идеальное, не вполне осуществившееся, а его плод – созерцательные мысли – есть его стремление*

воплотить, «опредметить, отелесить себя». – Цит. по: *Сидонский Ф.Ф.* Введение в науку философии. СПб., 1833. С. 339.

С. 183. *...«Сей переход разума в жизнь предметную, сие переложение в систему понятий совершается в умозрительных усилиях философов»*. – Цит. по: *Сидонский Ф.Ф.* Введение в науку философии. СПб., 1833. С. 339.

С. 183. *...Так как разум, далее, есть «сокращение жизни вселенной в бытии идеальном», то «все развитие разума есть развитие нашего разумения вселенной; и наоборот, развитие определений, проясняющих естественно и удовлетворительно быт вселенной, есть плод и явление развития разума». Умственное построение природы закончится, «когда мы успеем в системе философской, как художник в искусственном произведении, опредметить все идеи человеческого разума»*. – Цит. по: *Сидонский Ф.Ф.* Введение в науку философии. СПб., 1833. С. 340.

С. 184. *...Ср.: Бахман К.Ф. Система логики. Рус. пер. Ч. II. СПб., 1832. С. 141.* – Бахман пишет: «Поелику же в природе не все пути удобопроходимы для нас, а с другой стороны – несмотря на то, что каждый из них имеет свои сбивчивые изгибы, и рано или поздно доводит до непреодолимых препятствий – не все и одинаковы: то должно знать, на который из них надлежит вступать, чтоб можно было надеяться счастливого успеха. A priori нельзя сказать о сем ничего определенного. Общие моменты исчислены в статье о опыте. Примечание. Логика, излагающая законы для одной формы Науки, не может a priori знать, куда приведет тот путь, по коему пошел исследователь для открытия новых истин, например, в Естествознании. Она может только обратить внимание его на трудности, которые могут ему встретиться». См.: *Указ соч.* С. 141.

С. 187–188. *...Вот – краткий пример оговорочного стиля духовно-академического философствования, данный Сидонским: «Согласен, что есть истины важные, <...> подавлять его иногда было бы неблагоразумно»*. – Цит. по: *Сидонский Ф.Ф.* Введение в науку философии. СПб., 1833. С. 152–153.

С. 189. *...В Петербургской духовной академии до него уже были вразумляемы Фесслер и Горн, не успевшие сделать и одного шага.* – ***Фесслер*** (Fessler) Игнац-Аврелий (1756–1839) – немецкий писатель, русский общественный деятель. Уроженец Венгрии, он рано вступил в орден капуцинов и жил в монастырях, изучая католическую философию и казуистику. В 1784 году Фесслер принял кафедру восточных языков и ветхозаветной герменевтики в Львовском университете. Результатом его преподавательской деятельности были учебные пособия: «Anthologia hebraica» (1787) и «Institutiones linguarum orientalium» (1787). Переселившись в 1796 году в Берлин, Фесслер вступил в орден масонов и написал его историю, ходившую по ру-

кам в рукописи, но не напечатанную, а также «Собрание писем о масонстве» (1804). В 1809 году получил кафедру восточных языков и философии в Санкт-Петербургской духовной Александро-Невской академии; служил также в комиссии составления законов. Был лишен кафедры по обвинению в атеизме и выслан в Вольск (Саратовской губернии), где поступил надзирателем в приют. Назначенный в 1820 году евангелическим суперинтендантом и начальником консистории в Саратове, а в 1833 году – генерал-суперинтендантом и церковным советником евангелическо-лютеранской общины в Петербурге, Фесслер принимал деятельное и благотворное участие в общественных делах немецких общин. Основные труды: «Ansichten von Religion und Kirchentum» (1805); «Resultate meines Denkens und Erfahrens» (1824); «Christiliche Reden» (1822); «Liturgische Versuche zur Erbanung der Glaubigen, sowohl christichen als weltlichen» (1822) и др. – ***Хорн*** (von Horn) Иоганн фон (род. 1779) – доктор богословия и философии (с 1803). Высшее образование получил в Галльском университете. В 1804 году прибыл в Россию и поступил в Дерптский университет ординарным профессором богословия и церковной истории, преподавал и философию религии. В 1805 году получил степень доктора богословия. В 1810 году кн. Голицын пригласил его на кафедру философии Санкт-Петербургской духовной академии.

С. 190. *...К инциденту Фесслер – Феофилакт – Филарет, см.: Котович А.Н. Духовная цензура в России... СПб., 1909. С. 93–96.* – См. прим к с. 68.

С. 191. *...Среди подражателей и последователей Сидонского в первую голову надо назвать Ф. Надежина.* – ***Надёжин*** Федор Сергеевич (? – 1866) – автор книги «Опыт науки философии» (СПб.: Издание книгопродавца В. Полякова, 1845. XXII. 343 с.). См. также о нем: *Каменский З.А.* А.И. Галич. М., 1995.

С. 192. *...Автора рецензент упрекает в «неопределенности основной точки зрения» и в том, что «мысли, взятые в частности, представлены как удобомыслимые, а не как логически неизбежные», но хвалит «язык чистый, отчетливый, не лишенный иногда новых счастливых выражений».* – Цит. по: *Киреевский И.В.* Опыт науки философии. Сочинение Ф. Надеждина[32] // *Киреевский И.В.* Полное собрание сочинений / Под ред. М.О. Гершензона. В 2 т. Т. II. М., 1911. С. 135.

С. 192. *...У Белинского книга Надежина вызвала только отрицательное отношение.* – Белинский писал, что книга Надежина «может быть замечательна только тем, что заключает в себе полный краткий курс философии, чего, кажется, прежде не было в русском языке». Цит. по: *Белинский В.Г.* «Опыт науки философии». Сочи-

---

[32] Речь идет о Ф. Надежине.

нение Ф. Надежина // *Белинский В.Г.* Собрание сочинений. В 12 т. Т. IX. СПб., 1901. С. 209.

С. 192. *...По принятой теперь терминологии, этот последний вопрос решается теорией познания. Надежин пользуется здесь и этим термином. Он встречается также у архимандрита Гавриила.* – Гавриил пишет: «Всю философию Платона можно разделить на его 1) Диалектику, содержащую в себе Теорию познания и Метафизику и его 2) нравственное учение и Политику». См.: *Архимандрит Гавриил.* История философии. Ч. I. Казань, 1839. С. 99.

С. 193. *...Натурфилософия для него – лишь средство нравственного усовершения: «коренная задача философии природы состоит, по нашему мнению, не в уразумении сущности вещей, но в приобретении надлежащих сведений о мире, способствующих к нравственному развитию и усовершению человечества».* – Цит. по: *Кедров И.А.* Опыт философии природы. СПб., 1838. С. 17.

С. 194. *...Для спутанности его «теоретических» понятий показательно, что, соглашаясь, по-видимому, с Кантом в том, что «созерцание разумное не есть удел существ, облеченных плотию».* – Цит. по: *Указ. соч.* С. 9.

С. 194. *...«Творить» мир нам не дано, трансцендентальная философия мало держится опыта и «может быть названа поэзией, носящей на себе тип немецкой национальности».* – Цит. по: *Указ. соч.* С. 11.

С. 194. *...«Это сети, в которых мы непрестанно запутываемся <...> игра которыми благоприятствует сокращению времени, но не решает никакой задачи».* – Цит. по: *Указ. соч.* С. 10.

С. 195. *...Между тем и Белинский приветствовал II т. перевода Карпова – во имя гуманизма и классического образования*! – Белинский пишет: «Вот почему, нисколько не увлекаясь и не преувеличивая дела, но видя его совершенно таким, каково оно есть действительно, – мы смело можем сказать, что г. Карпов, если он кончит издание своего перевода, совершит подвиг столько же гражданский, сколько и ученый. Это великая заслуга перед обществом, это бесценный подарок его настоящему и будущему. Изучение классической древности в новейшей Европе положено краеугольным камнем публичного воспитания юношества, – и в этом видна глубокая мудрость. Есть люди, которые кричат: «Зачем нам нет спасения без греков и римлян? зачем непременно изучать греческий и латинский, а не санскритский или не арабский язык, если уж без древних языков нельзя обойтись?» – Затем, милостивые государи, что связь новейшей Европы с Индиею и Аравиею гораздо отдаленнее, нежели с Грециею и Римом. То родство в двадцатом колене, а это родство – близкое, кровное. Изучение классической древности преобразовало Европу, свергло тысячелетние оковы с ума человеческого, способствовало

освобождению от инквизиции и тому подобных человеколюбивых и кротких мер к спасению душ. Законодательство римское заменило в новейшей Европе феодальную тиранию правом, на разуме основанном. <...> Греция и Рим и теперь еще живут и действуют в нас к нашему благу и нашему преуспеянию в осуществлении на деле *идеальной* истины». Цит. по: *Белинский В.Г.* Сочинения Платона. Переведенные с греческого и объясненные профессором Санкт-Петербургской духовной академии Карповым. Часть II-я. СПб., 1842 // *Белинский В.Г.* Собрание сочинений. В 12 т. Т. VII. СПб., 1904. С. 393.

С. 195. *...Сам Карпов так смотрел на свою задачу: «Найдет ли у нас Платон <...> его именно творениями открывалась эпоха возрождения наук на западе Европы?»*. – *Карпов В.Н.* Предисловие // *Платон*. Сочинения. В 6 т. Т. I. СПб., 1863. С. XXVIII–XXIX. См. также прим. к с. 64–65.

С. 195. *...Белинский был прав, давая пренебрежительный отзыв о Надежине, но снисходительный о книге Карпова. Прав он был и в своем недоумении насчет ценности психологизма Карпова: Карпов, действительно, «стеснил философию» и «вместо живого духа ее получил мертвую психологию»*. – Белинский пишет: «Несмотря на добросовестные намерения автора разрешить заданные вопросы, введение оставляет их смысл в прежней неопределенности. Как, например, определил он предмет философии? – «Самопознание и исследование всего в целом, как одного бытия, полного разнообразной жизни и деятельности, то есть исследование мира метафизического, поколику является он сверхчувственным и мыслимым». Все это очень хорошо, но поясняет ли хоть сколько-нибудь дело? Что такое самопознание? бытие? мир метафизический? И доказательство того, как трудно говорить о таких предметах вне философии, заключается в том, что сам автор этому общему определению, справедливому в своей отвлеченной общности, дает слишком скудное содержание, и вследствие этого он так несправедливо понял философию, так стеснил ее пределы, что, вместо живого духа ее, получил мертвую психологию». Цит. по: *Белинский В.Г.* Введение в философию. Сочинение профессора С.-Петербургской Духовной академии Карпова // *Белинский В.Г.* Собрание сочинений. В 12 т. Т. V. / Под ред. С.А. Венгерова. СПб., 1901. С. 376.

С. 195–196. *...Отгадал Белинский и тайный источник этого психологизма: «Метафизическое (в смысле автора), – констатирует он, – снова приводит нас к психологии и снова разлучает нас с истинною философиею»*. – Цит. по: *Белинский В.Г.* Указ. соч. С. 377.

С. 196. *...Карпов В.Н. Введение в философию. СПб., 1840. С. 67. Ср. С. 32.* – Карпов на странице 32 пишет: «Итак предмет философии определен: самопознание и исследование всего в целом, как одного

бытия, полного разнообразной жизни и деятельности, то есть, исследование мира метафизического, поколику он является сверхчувственным и мыслимым – вот существенные моменты ее содержания». См.: *Указ. соч.*

С. 196. *...Там же. С. 85, 101; ср. 45, 57, 79–80, 117, 127, 135.* – См.: *Карпов В.Н.* Введение в философии. СПб., 1840. Карпов пишет: «Философия только еще хочет определить значение человека в гармоническом бытии мира; а между тем философ, при самом первом воззрении на мир опирается уже на самосознании, следовательно, на существе своей природы и даже на предварительном понятии о ней». (С. 101). – «Наше введение есть пролог к систематическому изложению Философии, в котором познания о гармоническом бытии мира должны составлять одно стройное целое» (С. 45). – «Чтобы начало нашей науки находилось в действительном сродстве с ее предметом, оно должно иметь те же самые свойства, то есть быть мыслимым и заключать в себе элементы всякого бытия в гармоническом составе их». (С. 56–57). – «Она <Философия> наблюдает, исследывает, сравнивает, определяет, из области опыта восходит в мир идеальный, старается подвесть все под одну точку зрения, развить целое из одной идеи бытия и жизни, и таким образом, с терпением Данаид трудится над решением великой загадки всемирной гармонии» (С. 79–80). – «Итак, философия отечественная, оригинальная должна иметь в виду определение места, значения и отношений человека в мире, поколику человек, сам в себе всегда и везде одинаковый, в развитии охарактеризован типом истинно русской жизни, и, раскрыв требования его природы, прояснить ему его обязанности по отношению к Отечеству и религии». И далее: «ее <философии> дело – определить гармоническое бытие мира и найти закон его развития в явлениях» (С. 117). – «Дело самопознания состоит не в том только, чтобы, по возможности, найти содержание нашего субъекта и определить его природу, но в том, чтобы показать форму его бытия, раскрыть его организм, то есть изложить законы гармонически-совокупной его деятельности» (С. 127). – «Философия, развив все свои науки, должна согласить, привести в гармонию, в единство эти последние результаты и по возможности обнять ими гармоническое бытие вселенной. Это и будет эпилог системы» (С. 135).

С. 196–197. *...Под системою здесь нужно разуметь не внешний распорядок и распределение частей, а их внутреннюю согласованность и совместимость в одном организме науки.* – Карпов пишет: «В истинной системе философии главное дело не в том, как следуют учения одно за другим, а в том, соответствуют ли они одни другим, совместимы ли они в одном и том же организме науки». Цит. по: *Карпов В.Н.* Введение в философию. СПб., 1840. С. 41.

С. 197. *...Различие между ними состоит в том, что «первое есть истина, от которой она начинает исследование, а второе есть истина, из которой она развивается в систематическое целое».* – Цит. по: *Карпов В.Н.* Указ. соч. С. 57.

С. 197. *...Оно было установлено, по указанию Карпова, Рейнгольдом и исправляло «чистый рационализм Канта, не дававший никакого участия фактической стороне сознания в деятельности рассудка», почему оно и отвергается Кругом, как «строгим последователем» Канта.* – Цит. по: *Карпов В.Н.* Указ. соч. С. 65.

С. 197. *...По-видимому, соответствует Einstimmung Круга.* – Einstimmung (*нем.*) – согласие, созвучие. Имеется в виду одно из основных понятий философии Круга. ***Круг***. См. прим. к с. 89.

С. 198. *...Там же. С. 71, 92, 97, 116.* – Карпов пишет: «Давно уже дознано, к каким односторонним заключениям и противоречиям приходят пантеизм и натурализм, и сколь враждебны эти системы коренным догматам христианства и мудрым постановлениям Политики, основывающейся на нравственных требованиях человеческой природы» (С. 71). – «Разделив человека на начала небесное и земное, философия потом долго мирила его с самим собою, сближала так или иначе его элементы, и, наконец, утомленная, дошедшая до последней крайности в своих заключениях, не знала, как выпутаться из бесчисленных антиномий, не подозревая, что узел их скрывается не в земном и не в небесном начале, но в самом существе человеческой природы» (С. 92). – «Этот <Кантовский> взгляд на нравственную нашу жизнь мертвит ее своим формализмом, холодит душу, не дает никакого значения внешним поступкам, так сильно действующим на наше сердце и так тесно соединенным с нашею совестию, а особенно ведет к рационалистическим результатам в области религиозных исследований и к ложному понятию о свободе в жизни политической» (С. 97). – «Понятие составляется со стороны опытной – из нескольких представлений, перешедших в рассудок от местных предметов, а со стороны духовной – из единичной, более или менее светлой идеи, посредством которой представления объединяются» (С. 116).

С. 200. *...В частности же Карпов специфицирует «пользу» философии, уже когда заявляет, что в германской философии «все превосходно и всеобще, кроме того, что имеет ближайшее отношение к частному, религиозно-политическому обществу Германии».* – Цит. по: *Карпов В.Н.* Введение в философию. СПб., 1840. С. 113.

С. 200–201. *...Такое чистое сознание философом себя как философа, за немногими исключениями, чуждо вообще русской философии в ее целом – она любит «руководить», «наставлять», «исправлять», «направлять», «обосновывать», «оправдывать».* – Шпет писал: «И в