

ISSN 0132-8158

Начала

$\frac{3}{1993}$
.



РЕЛИГИОЗНО - ФИЛОСОФСКИЙ
ЖУРНАЛ

НАЧАЛА

№ 3



Москва
1993

Редакционная коллегия:

Н.В. Скоробогатько (главный редактор)
 А.Т. Казарян (зам. главного редактора)
 В.Г. Аладьин
 Л.Е. Моторина
 М. Хагемейстер (Германия)
 А. Валицкий (США)

АДРЕС РЕДАКЦИИ:

Россия, 117218, Москва, ул. Кржижановского, 20/30, корп. 7, к. 311

ТЕЛЕФОНЫ: 129-07-23, 116-90-36

ФАКС: 128-90-50

По вопросам приобретения и распространения журнала
 обращайтесь к нашему торговому уполномоченному
 Л.И. Ожиговой (109507, Москва, Ферганская ул.,
 28/7-41; тел. (095) 376-42-70)

Всероссийский благотворительный
 Фонд культуры, науки и искусства «Рось»

© «Начала», 1993

Перепечатка материалов допускается
 только с согласия редакции

СОДЕРЖАНИЕ

Интервью с профессором Джорджем КЛАЙНОМ 4

ПУБЛИКАЦИИ

Н.Ф. ФЕДОРОВ: Из материалов к третьему тому
 «Философии общего дела» (Публикация А.Г. Гачевой) 18
 Из писем **Густава Шпета** к Наталии Гучковой
 (Публикация М.Г. Шторх и Е.В. Пастернак) 37
 Письмо **А.Ф. Лосева** к Г.Г. Шпету
 (Публикация М.Г. Шторх) 50
А.А. УХТОМСКИЙ: Материалы из архива
 (Публикация Л.В. Соколовой) 52
А.С. АТМАНСКИХ. Русские люди с нерусскими фамилиями
 (Предисловие к публикации) 68
Н.Я. ГРОТ. Философия как ветвь искусства 74

ИССЛЕДОВАНИЯ

О.М. НОГОВИЦЫН. Метафизика в поэтике Ф. Достоевского . 79
Т.В. РЕЗВЫХ. С.Л. Франк и Э. Гуссерль: от мышления к бытию 89

**ФИЛОСОФИЯ И БОГОСЛОВИЕ В УЧЕБНЫХ ЗАВЕДЕНИЯХ
ДОРЕВОЛЮЦИОННОЙ РОССИИ**

М.В. КАШУБА. Философское наследие
 Киево-Могилянской академии 98
И.С. ЗАХАРА. Рационализация богословской мысли
 в России конца XVII — начала XVIII века 103
О.А. ПЕЧУРИНА. Философия в духовных академиях 109
В.А. БАЖАНОВ. К истории философии и логики в учебных
 заведениях дореволюционной Казани 117

МАТЕРИАЛЫ К БИОГРАФИИ

В.Ф.ЭРН: новые документы и материалы
 (Публикация В.А. Волкова и М.В. Куликовой) 129
И.А. ИЛЬИН: архивные находки
 (Публикация В.А. Волкова и М.В. Куликовой) 138
 К биографии **В.В. ЗЕНЬКОВСКОГО**
 (Публикация Ю.Н. Сухарева) 156

Интервью с профессором Джорджем Клайном*

Л.П. — Пользуясь случаем, что вы после долгого перерыва вновь в Москве, я хотел бы поздравить вас с этим событием и задать несколько вопросов. И прежде всего я хотел бы спросить вас, когда и почему ваш выбор пал на русскую философию, историю русской мысли, русской культуры.

Дж.К. — Возможно, потому, что полюбил русскую поэзию... Сначала это был Пушкин. Я даже пытался его переводить, но пришел тогда к заключению, что Пушкин, по крайней мере для меня, неперевоодим... Но это, конечно, долгий разговор.

Была и другая причина. В конце 40-х годов я открыл для себя индийского поэта и мыслителя Рабиндраната Тагора. Меня особенно приводила в восхищение книга его стихов «Гитанджали» и книга медитативных эссе на религиозные и философские темы «Садхана: реализация жизни». Хотя в то время я ничего не слышал о евразийцах, я разделял по крайней мере один из их тезисов, а именно: что русская мысль и культура уникально приспособлены для того, чтобы служить мостом между восточной (особенно индийской) и западной мыслью и культурой. Таким образом, мое восхищение Тагором, а через него и «Упанишадами» было одной из причин моего интереса к русской мысли и культуре в то время.

Л.П. — Вы начали с изучения русской литературы?

Дж.К. — Все-таки нет. Я изучал западную философию, т.е. традиционную историю философии — начиная с досократиков, Платона, Аристотеля и т.д. Это было в Колумбийском университете в Нью-Йорке, после войны. Я был уже ветераном войны — служил в воздушном флоте... Мои занятия включали курсы метафизики, этики чисто западного направления и одновременно — русскую литературу и русский язык. Я даже поступил в аспирантуру на отделение славистики, но только на летний семестр 47-го года.

* Провел интервью и подготовил его к печати Л.В.Поляков.

Так вот, одновременно я изучал два курса: курс русского языка и курс метафизики, т.е. курс онтологии на отделении философского факультета. В сентябре 47-го года я окончательно перешел на философский факультет, не оставляя занятий русской литературой, и посещал семинары по немецкой литературе (Гете, Шиллер)...

Сейчас даже не помню главной причины выбора темы для своей магистерской диссертации, но меня всегда живо интересовали нравственные проблемы. Может быть, тогда я даже чувствовал себя в некоторой степени толстовцем.

Л.П. — Вы тогда читали Толстого уже по-русски или в переводах?

Дж.К. — Сначала в переводах, а потом по-русски, во время диссертационной работы — диссертация была посвящена этике «непротивления злу силою» Толстого, а также его критикам и, конечно, Владимиру Соловьеву, Франку, Ильину. В ходе этой работы я впервые прочитал «Три разговора...» Соловьева и полюбил его как писателя, как мыслителя и как личность...

Л.П. — То есть можно сказать, что ваше приобщение к русской философии состоялось как через Толстого, так и через его критика Вл. Соловьева?

Дж.К. — Именно так. Надо признаться, что я тогда в своей философской позиции был близок к прагматизму, к Джону Дьюи. Теперь я по-другому на это смотрю... Я, помню, указывал на один недостаток, на одну ошибку Толстого — его абсолютизм, и что именно такой абсолютизм есть у Канта, то есть это не исключение из правил, из, скажем, императива.

Л.П. — То, что можно назвать нравственным максимализмом, ригоризмом...

Дж.К. — Да, именно. Инструментализм Дьюи предполагает, что нравственные правила, нравственные нормы, даже императивы — в той или иной степени условны, гипотетичны.

Кроме того, я сочувствовал критике Соловьева, у господина Z в «Трех разговорах».

Не помню, знал ли я уже тогда или узнал позже, что первой философской любовью Соловьева был Спиноза. Я тогда тоже любил Спинозу и даже опубликовал некоторые технические, спе-

циальные статьи: понятие человеческой и божественной свободы, его учение о бесконечных атрибутах и т.д. Появилась идея написать докторскую диссертацию о влиянии рецепции истолкования Спинозы в русской традиции, включая и советскую. Потому что в 20-е — 30-е годы появилось много посвященных этому работ: Деборина, Аксельрода, например, все на русском языке.

Л.П. — А кто же из русских мыслителей, о которых вы писали, хронологически был первым, писавшим о Спинозе в XIX, может быть, в XVIII веке?

Дж. К. — Это интересный вопрос. Я кое-что сказал об этом в моей большой вступительной статье к диссертации, где изложил предысторию этого вопроса. Но более подробно я написал об этом отдельно, и это до сих пор издано только по-французски, хотя скоро будет английский перевод. Радищев говорил о Спинозе, Герцен... Были разные мыслители: Киреевский, славянофилы — у них были интересные замечания о Спинозе. И потом академические историки философии: Галич, Голубинский... Об этом много сказано в моей работе. Киреевский и Герцен положительно относились к Спинозе — мудрец, аскет, серьезный, искренний, даже смелый мыслитель, который отрекается от традиций, здравого смысла. У академических же историков совершенно отрицательное отношение к нему, и я обнаружил, что это главным образом списано с немецких оригиналов, то есть взято из разных немецких историй философии... В то время это не считалось таким грехом, как теперь. Вообще все отрицательные оценки немецких историков повторяются у русских историков 30-х — 40-х годов прошлого столетия. Первый добросовестный, научный и в этом смысле академический подход был у Ковнера в Киеве. Очевидно, это был еврей, знавший многие языки: латинский, немецкий и т.д. Он написал очень хорошую, я бы сказал — добросовестную, монографию с переводом разных ключевых текстов Спинозы. Много, конечно, интересного о Спинозе у Соловьева, у русских умозрительных, религиозных философов.

Но главная часть диссертации — это ряд переводов советских авторов: Деборина и других. Я немного участвовал в этом споре: был ли Спиноза материалистом, в какой степени он был детерминистом и т.д. Я защитил диссертацию в июне 49-го года и получил стипендию для научных последипломатических исследований. Конечно, тогда мне хотелось попасть в Россию. Но для такого ученого — не коммуниста, и, может быть, даже антикоммуниста — конечно, это было невозможно.

Л.П. — Это были трудные для всех времена: у вас — борьба с коммунизмом, у нас — с космополитизмом. И, наверное, было бы странно даже подумать о том, чтобы приехать...

Дж.К. — Да, даже краткая туристская поездка была невозможна. Были, конечно, американские коммунисты, или — как они назывались? — передовые, прогрессивные интеллигенты, их специально приглашали на съезды, конгрессы и конференции в Москву...

Мне казалось тогда, что вторым местом после Москвы и Ленинграда для изучения русской философской традиции был Париж. Там была не одна, а по крайней мере пять библиотек: каталог славистских отделов был очень богатым. Кроме того, приятно было жить в Париже... Не помню точно, но, по-моему, вскоре после нашего приезда в Париж, в августе 1949 года, вышел первый том книги Зеньковского «История русской философии». Я ее сразу прочел и восхитился такой живой, интересной, насыщенной историей. Например, мне очень понравилась его статья о Герцене... Я не во всем согласен с Зеньковским, но это было, по-моему, явление, событие в русской философской литературе. И это не только мое мнение. Вы, может быть, читали рецензию Франка на первый том — это очень положительный отзыв. По-моему, когда вышел второй том, Франк уже умер или, по крайней мере, не успел написать рецензию.

Л.П. — Франк, может быть, еще потому так высоко оценил Зеньковского, что незадолго до этого, в 46-м году, была опубликована «Русская идея» Николая Бердяева, и она вызвала очень негативную реакцию у многих: и у рецензентов, и у американских историков, и у русских философов, которые считали, что Бердяев очень субъективен. История Зеньковского отличалась объективностью.

Дж.К. — Это, по-моему, меткое замечание... Я даже с энтузиазмом ожидал второго тома. И, кажется, Франк тоже сказал в конце своей рецензии, что мы ожидаем выхода в свет второго тома...

Спустя несколько лет я познакомился с о. Василием. Он был, конечно, очень крупным ученым, священником, но и милым, добрым человеком — это сразу меня поразило. Я помню, как я бывал в его рабочем кабинете в Париже несколько раз, как он был у нас — мы жили тогда в пригороде Парижа. Это было в

54-м — 55-м учебном году, еще до того, как стали возможны поездки в Советский Союз. Я получал стипендию для исследования по истории русской философии — мы жили в Seine-Port, и я помню, как о. Василий был у нас дома. Наша младшая дочка только родилась, а о. Василий очень любил детей, и он брал ее на руки — это было очень мило. Вы знаете, что в 20-е — 30-е годы он много писал о воспитании детей, о педагогике, о психологии детей — это был его главный интерес. Он, конечно, был доволен тем, что я собирался переводить его огромную книгу...

А.П. — Почему, кстати, вы решили ее переводить? Сочли ее полезной для людей, не владеющих русским языком? Она вам показалась лучше исследований Т.Масарика?

Дж.К. — Да, по-моему, лучше. Хотя двухтомный труд Масарика, конечно, интересен. Но это старое исследование; как я помню, немецкое издание вышло уже в 13-м году. Конечно, многие материалы, скажем, работы Герцена, Чаадаева, были тогда еще неизвестны или недоступны. Я не во всем согласен с Зеньковским, но нахожу, что его оценки добросовестны и если не совсем справедливы, с моей точки зрения, то все-таки интеллектуально-уважительны. А у Масарика, по-моему, есть некоторые предубеждения. Масарик — кантианец, отчаянный, я бы сказал, кантианец. Например, он ненавидит, не уважает Гегеля. По-моему, это ошибка, и это — недостаток, особенно для историка русской философской мысли...

А.П. — ... на которую Кант почти никак не повлиял.

Дж.К. — Особенно в тот период, до конца XIX века. Конечно, есть у него очень странные оценки: например, Герцена он называет материалистом. Это, по-моему, совершенно ошибочно.

А.П. — Да, даже марксист Плеханов не считал Герцена материалистом.

Дж.К. — Конечно, Зеньковский — не Гегель..., но он очень добросовестный историк русской философии. Он читал все, что ему было доступно, и это не был труд двух-трех лет, это был сорокалетний труд! Он читал, перечитывал, обдумывал, размышлял... У Зеньковского почти нет пробелов. Пробелы есть у Масарика, у Лосского... Но, может быть, об этом мы немного поговорим потом...

Я знаю, что Зеньковский очень высоко ценил Гегеля. Я, например, помню один разговор... Когда мы познакомились, мне было 28 лет. И Зеньковский меня спросил: «Какова же ваша философия, Георгий Людвигович?» — «Не знаю, я историк философии, я только начинаю, и, конечно, еще рано...». На что он мне сказал: «Конечно, рано. Но у Гегеля уже в юности, когда он еще не написал свою знаменитую «Феноменологию духа», все-таки была уже система, структура философии».

А.П. — А как вы думаете, сам Зеньковский в чем-то следует гегелевским принципам в построении истории философии? Я, например, не заметил, чтобы он строил свою историю русской мысли как гегельянец.

Дж.К. — Ну, может быть, в строгом смысле — нет... Может быть, у историков философии основной вопрос или один из основных вопросов — это характер суждений, оценок: какие они — справедливые, взвешенные или, скажем, поспешные, односторонние. Кстати, я нахожу, что у Масарика слишком многие оценки носят односторонний характер.

Может быть, вы со мной не согласитесь, но я нахожу удачными и даже тонкими те замечания, которые делает Зеньковский, сравнивая Бердяева и Шестова. Ну, конечно, Шестов, на мой взгляд, он пишет только об одном, но так честно и без всякой стилизации. Зеньковский критикует Бердяева за его самостилизацию... Может быть, это в связи с его романтизмом, который заметили все критики и все комментаторы. По крайней мере, это не поверхностно. Зеньковский читал все или почти все произведения Шестова и обдумывал.

Как вы знаете, я был знаком с Н.О. Лосским, уважал, любил его, виделся с ним. Больше всего в Нью-Йорке, потому что я был вольнослушателем, как я помню, двух его курсов: курса по гносеологии и метафизике и курса о своеобразии русской философии.

А.П. — А где он читал, в каком университете?

Дж.К. — В протестантской духовной Академии, которая тогда имела и теперь имеет некоторые связи с православной духовной Академией в Джорданвилле. Лекции Лосского было очень удобно посещать, потому что здание Академии рядом с Колумбийским университетом.

История философии Лосского немного странная. Я бы ска-

зал, что там есть очень хорошие, даже блестящие очерки об отдельных философах, скажем, о Соловьеве. Но нет последовательности, и это не история в гегелевском смысле и даже в смысле Зеньковского: там не говорится о других событиях, о политике, о социальной и общественной жизни страны и т.д. Но главное — это его субъективизм, субъективизм в выборе фигур. Например, о Леонтьеве нет совсем... Мы об этом говорили, и я даже кое-что написал об этом в одной рецензии, и он мне кое-что ответил в письме...

Л.П. — А все-таки, почему нет о Леонтьеве? Он объяснил это?

Дж.К. — Он написал: «Я просто не терплю Леонтьева. Вот такой эстетизм». Ну, конечно, он имеет полное право ненавидеть и т.д. Но для историка философии это недостаточное основание, чтобы исключить из ряда... Все это немного причудливо. Кроме того, он писал текст не по-английски, но странно, что русский текст никогда не выходил. Я однажды даже спросил его, писал ли он по-английски, потому что издавался только английский текст и не указан переводчик. «Конечно, я писал по-русски. Переводили мои коллеги...». По-моему, среди переводчиков была Элен Извольская, но не знаю, почему издатели не указали переводчиков... Хотя перевод в смысле технических терминов слабават. Например, вместо «gnoseology» надо «epistemology» и т.д. По-моему, Лосский не был силен как историк философии, хотя, конечно, он любил Соловьева, славянофилов и других. Он, надо сказать, был очень «дома» в немецкой философии. Прекрасно знал немецкий язык, перевел на русский язык Канта и других немецких авторов; он очень много взял у немецких интуитивистов для своего интуитивизма.

Л.П. — Вы имеет в виду интуитивистов XIX века?

Дж.К. — Может быть, поздний XIX век. Ну, и, конечно, влияние Бергсона. Лосский знал всего Канта, и Гегеля, и Лейбница неплохо, и других. Я бы сказал, что он лучше знал историю западной, и особенно немецкой философии, чем свою, русскую историю философии.

Л.П. — Как вы думаете, сам феномен — «идеал-реализм» Лосского, его попытка построить онтологическую систему — это ведь явление очень русское? Он много заимствовал у немецких интуитивистов, у Бергсона, но получилась очень русская концеп-

ция. Почему ему удалось, заимствуя очень многое, все-таки остаться русским философом?

Дж.К. — Да, это интересно... Может быть, я не смогу ответить на этот вопрос. Я помню, как он — особенно в курсе лекций по гносеологии или метафизике — постоянно говорил: «Кант сказал так-то, Гегель сказал так-то, а я утверждаю, что предмет знания присутствует в сознании субъекта» и т.д. Конечно, он мыслитель, оригинальный, самостоятельный философ, несмотря на заимствования и влияния. И он системный философ, системный в том смысле, что у него есть все, почти все области философии: этика, эстетика, онтология, эпистемология, гносеология...

Л.П. — Может быть, нет только философии истории?

Дж.К. — Да, именно...

Л.П. — Как вы думаете, почему? Может быть, он не считал это специально философской областью? Вы говорили с ним об этом?

Дж.К. — По-моему, да... По-моему, он, как и Масарик, ближе к Канту, чем к Гегелю. И я бы сказал, что Зеньковский ближе к Гегелю. Например, есть у о. Василия хорошее выражение, очень яркое, по-моему, по поводу Чаадаева: «теургическое беспокойство». Нет?

Л.П. — Абсолютно так. И по поводу всей русской мысли.

Дж.К. — Это его выражение прекрасно.... В моем переводе это «theurgical restlessness». Конечно, есть что-то в этом роде у Гегеля: «Dialectische Unruhe».

У многих русских мыслителей, может быть, начиная с Чаадаева, история — это особая онтологическая область. И это глубоко христианское — это откровение в историческом процессе, как сказал бы Соловьев. По-моему, у Лосского этого нет.

Л.П. — Да, он¹ был христианин..., но у него как будто отсутствовало чувство исторического!

Дж.К. — По-моему, да. У него, я бы сказал, эстетическое чувство, нравственное чувство..., но, может быть, нет исторического чувства, ощущения исторического процесса в русско-христианском, православном, если хотите, смысле.

А.П. — Может быть, поэтому и Леонтьев чужд ему, как человек, целиком погруженный в историю, любивший историю во всех ее трагедиях.

Дж.К. — Да, просто странно для историка — исключение такой крупной фигуры. Но надо сказать, что как человек он был очень любезен, мил. У меня была переписка с ним, может быть, несколько десятков писем. Не знаю, стоит ли это издать.

А.П. — Я думаю, что это обязательно должно быть издано, если это не очень личное....

Дж.К. — Личное, может быть, в том смысле, что, как я помню, я впервые послал ему свои переводы стихотворений Пастернака. Это было в 56-м, может быть, в 57-м году. И был очень приветливый, любезный ответ, что он очень рад, что он не знал об этих моих способностях. В этом смысле — личное.

А.П. — Как вы решились послать ему стихи? Вы говорили с ним о поэзии?

Дж.К. — Не помню, но, может быть, я полагал, что русский человек любит стихи, т.е. интеллигентный русский человек. Может быть, поэтому я чувствую себя — хотя я не здесь рожден и не знал ни одного русского слова до двадцатилетнего возраста — все-таки я чувствую себя русским душой.

По-моему, я не спрашивал его о поэзии, но он вообще меня поддерживал. Я написал небольшую статью о нем лет пять-шесть тому назад для литературной однотомной энциклопедии «Handbook of Russian Literature!», главный редактор которой, Виктор Террас, пригласил меня участвовать в ее создании. У меня там также статья о Чаадаеве. При подготовке статьи о Лосском я перечитал все письма, и мне это доставило большую радость.

Он был худой, невысокий, со стоячим воротничком, очень старомодный, но элегантный и аккуратный. Старый петербуржец, именно... Ему было лет 75, когда я с ним познакомился. Очень тонкая шея в большом воротничке и серьезные рассуждения... Было что-то трогательное в таком сочетании...

А.П. — Он читал лекции до самой смерти?

Дж.К. — Да, почти... Зеньковский мне рассказывал... Когда вышел один из томов — кажется, второй — его трилогии «Основы христианской метафизики», он послал его Лосскому — Лосский был в доме для престарелых. Ему было 93 года в 63-м году — и Зеньковский сказал мне, что Лосский ответил запиской в одно только слово: «Сочувствую». Сил не было, чтобы написать: «Спасибо за прекрасную книгу, поздравляю» и т.д.

А.П. — Для поколения, рожденного в середине XX века, и особенно сейчас, для молодежи, эти люди представляются классиками. Была ли для вас какая-то магия в общении с этими людьми, чувствовалось ли вообще, что они немного другие, из другого века? Не просто из другой культуры для вас как для американца, а вообще из другого века?

Дж.К. — Может быть, не магия, но все-таки что-то... Ну, например, я знал, и это меня волновало и казалось невероятным, что Лосский и Зеньковский были современниками Владимира Соловьева. Лосскому, например, было 30 лет, когда умер Соловьев. И, кстати, это надо сказать и о Флоровском. Я не помню точно, когда мы встретились и познакомились, это было в Америке, приблизительно в 52-м году. Он был уже крупным ученым, известным не только в Америке, но и во всем мире. Скорее всего, это было на конференции «Преемственность и изменения в русской и советской мысли». У него тогда был доклад о Соловьеве, а у меня — доклад «Дарвинизм и православная церковь», о Глаголеве и других. Мы тогда разговаривали, он хорошо знал Зеньковского. Интересно, что позже, когда Бродский был в Америке, в год своего изгнания, в 72-м году, он был у нас на даче летом. Мы работали над переводами, а потом осенью он приехал к нам в колледж для чтения стихов в моем переводе. Он очень хотел познакомиться с двумя людьми из эмиграции: с Ниной Берберовой, автором книги «Курсив мой», и с о. Георгием. Помню, мы встретились в гостинице. На столе лежала книга, по-моему, «Вторая книга» Надежды Мандельштам, где сказано о Бродском: «Ося младший, поэт, еврей, у которого не будет хорошего конца...». Такое совпадение — он впервые тогда прочитал... И был интересный разговор у Нины Николаевны Берберовой.

А.П. — Работа Флоровского «Пути русского богословия» вышла на десять лет раньше, чем «Русская идея» Бердяева, на тринадцать лет раньше, чем книга Зеньковского. Как вы оцени-

ваете ее? Какие сильные и слабые стороны вы видите в ней?

Дж.К. — У Флоровского своя точка зрения — твердая, постоянная и последовательная.

Л.П. — Как вы думаете, насколько влияла на его взгляды принадлежность к церкви?

Дж.К. — Может быть, не мне судить, но я думаю, что, скажем, Розанова или Федорова, которых многие воспринимают как православных и христианских мыслителей, он резко критикует, и не только в частностях. Например, у него: «Розанов не слепой к религии, но слепой в религии». Приблизительно так.

Очень много остроумия, блеска. Его преимущество — это то, что он — писатель, именно в традиции, скажем, Розанова или Леонтьева. «Пути русского богословия» — это живой, интересный труд. Важно, что не только богословы и студенты духовных академий могут этот труд прочесть, но и другие образованные люди. Разве не так?

И еще поражает, конечно, начитанность, эрудиция Флоровского. Один мой коллега, можно сказать, друг, хорошо знавший Флоровского в течение многих лет, — Джеймс Биллингтон — сказал, что каждый день Флоровский прочитывал по крайней мере две книги. Не знаю..., но вообще он читал книги почти на всех языках. Такая всеохватывающая эрудиция, или даже — подавляющая эрудиция. Просто выше доступной нам, смертным, меры.

А насчет слабостей... По-моему, многие из его оценок несправедливы. Например, о Федорове: что у него «космическая многолетка». Весьма остроумно, ведь написано во времена первых пятилеток, в 30-е годы. О Прокоповиче он говорит, что у него перо всегда продано — наемное перо. Может быть, в этом есть доля истины, но, по-моему, очень жесткая оценка. В этом смысле я предпочитаю Зеньковского, потому что его оценки были более умеренными. Под конец жизни о. Георгия мы стали ближе, то есть я его видел не часто, но посылал поздравительные открытки, в частности поздравление с золотой свадьбой, — это было так радостно для них. Мы немного говорили с ним в Принстоне о новом издании книги племянника Соловьева «Творческая эволюция»...

Флоровский однажды мне сказал, что когда вышла книга «Пути русского богословия», были рецензии, например Бердяева, Зеньковского... А о. Сергей не сказал ему ни слова... Это ему

было обидно. Может быть, Булгаков не любил его или не разделял его взгляды, но все-таки не сказать ни слова — это странно... Недаром о. Георгий и спустя много лет помнил эту обиду: все-таки это был один круг, ведь они вместе преподавали в Богословском институте в Париже.

Л.П. — Вы общались с крупнейшими представителями русской религиозно-философской мысли: Лосским, Зеньковским, Флоровским. Как эти люди в 50-е, в 60-е и, если говорить о Флоровском, в 70-е годы относились к России? Надеялись ли они на возвращение?

Дж.К. — Я, конечно, не все знаю, но они чувствовали себя русскими до конца дней. Надеялись ли вернуться на родину — не знаю... По-моему, какая-то призрачная надежда была...

Есть по крайней мере два варианта жизни в изгнании. Один — это вариант Солженицына и Синявского: хотя они между собой и спорят, все-таки они принадлежат к одному типу эмигрантов. Они живут как бы в оболочке, не изучая языка страны, в которой находятся. Например, А. Солженицын не говорит по-английски, хотя живет у нас уже 15 лет. И А. Синявский в Париже... Конечно, у них есть семьи и друзья, им есть с кем говорить на родном языке. Но все-таки они как бы еще живут в Москве и пишут для советского читателя, хотя печатаются за границей. Я совсем не знаком с Солженицыным, встречался с ним на двух-трех конференциях; с Синявским мы говорили немного, и я знаю, что он — это было два года назад — в курсе того, что печатается во всех советских журналах. Он знал, что в «Новом мире», в таком-то номере, что в «Литературной газете», какие споры, полемика, и вообще что делается в литературной, культурной, философской жизни.

Другой вариант, я бы сказал, — это И. Бродский. Он, прекрасно знает английский язык, правда, немного он его уже знал до эмиграции, но лучше владел польским — изучил главным образом для того, чтобы читать по-польски запрещенных авторов: Кафку, Вирджинию Вульф, Джойса... Вы знаете, что он новый поэт-лауреат США. Первый поэт — лауреат, рожденный не в Америке. Это не то что в Англии — не пожизненное звание, а на один-два года. И все-таки это очень важно — это значит, что он вполне укоренился в культуре, скажем так, в англо-американской культуре. У него не только прекрасное знание языка, но он может и судить о писателях...

Я бы сказал, что и Лосский, и Зеньковский, и Флоровский

ближе к типу Бродского, чем к типу Солженицына. В первую очередь, они все прекрасно знали иностранные языки: английский, немецкий, французский. У них был очень широкий круг общения, например у Зеньковского — с французскими философами, филологами, группировавшимися вокруг журнала «Эспри». Многие из работ Зеньковского вышли впервые на французском языке... Эти мыслители понимали значение культуры, истории.

Например, я знаю одного американского философа — ему исполнилось 90 лет в этом году. В течение нескольких лет, когда они жили рядом с Н.О. Лосским и его сыном, у них были очень оживленные разговоры, споры — может быть, на английском, может быть, на немецком языке... Трудно себе представить Солженицына в споре с американскими писателями, да?

В этом смысле эмигранты «первой волны», о которых мы говорим, были «настоящими европейцами», гражданами мира, космополитами в лучшем смысле этого слова.

Л.П. — Значит ли это, что они не так остро переживали отрыв от России, как следующие поколения эмиграции?

Дж.К. — Нет, это немного другой вопрос. Конечно, для Солженицына разрыв с Россией был ужасен — это очевидно. Но я не сказал бы, что для Бродского это было менее тяжело. Это было действительно ужасно. Когда мы встретились у нас на даче в июне 1972 года, он мне сказал: «Джордж, я вышел из одной трагедии. Это — другая, но та трагедия была известна, а эта — не известна, и это, может быть, хуже». Тогда у него был такой культурный шок, что он даже не мог писать. В течение восьми месяцев — ни одного стихотворения! Это было ужасно для молодого поэта — ему тогда было 32 года.

Потеря Родины катастрофична в равной мере и для людей типа Солженицына, и для людей типа Бродского. Но что делать потом? Участвовать в новой культуре новой страны, новой родины, если хотите, или погрузиться в одиночество — как если бы это была подмосковная дача?

Может быть, я ошибаюсь, но ситуация художника отличается от ситуации философа — философия более универсальна, более всеобща. У поэта, прозаика есть специфика языка, своей культуры. Поэтому оценивать возможности творчества вне родины для философа и художника нужно по-разному. Да, возможно, среди философов и богословов нет примера типа Солженицына, я, во всяком случае, такого не знаю. Может быть, все философы и богословы

тяготеют к другому типу. По крайней мере надо сказать, что все они были хорошими европейцами, что они любили и уважали культуру новой страны, другую культуру — французскую, английскую, американскую. И у всех, конечно, была своя античность!

Л.П. — И последний вопрос. Как вы полагаете, действительно ли русская философия закончилась вместе с этими «последними» великими именами? Исчерпана ли эта традиция или возможно ее продолжение в новых именах?

Дж.К. — Я верю, что она не исчерпана. Дело в том, что философские системы русских мыслителей, не всех, но многих, не завершены, открыты. Так это у Владимира Соловьева, у Бердяева. Но, главное, неисчерпаемы мир, природа, история, и они могут быть интерпретированы в рамках русской философской традиции. Я участвовал в двух конференциях, посвященных русской философии, — в Санкт-Петербурге и Москве, и мне кажется, что большой интерес к этой философской традиции, который проявляют молодые люди, дает основание надеяться на дальнейшее развитие русской философии.

Москва, сентябрь 1992 г.

Н.Ф. ФЕДОРОВ: ИЗ МАТЕРИАЛОВ К ТРЕТЬЕМУ ТОМУ «ФИЛОСОФИИ ОБЩЕГО ДЕЛА»

Подборка заметок и писем из третьего тома «Философии общего дела», предлагаемая здесь читателю, представляет по преимуществу ту сторону эстетических воззрений Н.Ф. Федорова, которая связана с символикой и религиозным значением храмовой архитектуры, росписи, музыки и богослужения. Федоров подчеркивал глубокую смысловую наполненность церковного обряда, храмового синтеза искусств, считая, что он свидетельствует о тех же фундаментальных истинах веры, которые были сформулированы многовековым напряженным догматическим творчеством Церкви. Но свидетельствует о них не в умозрительно-словесной, а в реальной художественной форме, в звуках, красках, явлениях земного мира. Естественный, природный материал претворяется здесь в красоту и совершенство мира горнего, в зримый образ будущего обоженного мироздания, в своего рода проект, который, по мысли Федорова, должен быть воплощен во всей обширности природно-космического и человеческого бытия. Важной задачей в связи с этим становится распространение храмового благолепия за пределы храма, освящение, литургизация, обожение внехрамовой действительности, всех сфер жизни, дела и творчества человека, общественного, государственного, частного быта и т.п. Мыслитель ищет первых, промежуточных форм на этом пути: предлагает возвысить значение музеев и кремлей, призванных соединить народы в исследовании причин вражды и небратства между людьми, разрабатывает проекты образовательной росписи стен и башен Кремля, исполнения церковной музыки не только в храме, но и вне его, ибо, по его собственным словам, «площадное должно возвыситься до храмового».

10 июня 1898

Глубокоуважаемому Владимиру Александровичу
приглашение в Воронеж со всем, что вывезено
Вами с Востока для обсуждения вопроса
о Центральном Музее¹

Статью о всемирноцентральном Музее нельзя было лучше начать, как указанием на две крайности или противоположности, которые представляет Восток и Запад, из необходимого и желанного соединения коих и выступает смысл и цель жизни, выражаемая проектируемым Музеем². Но Музей этот не должен быть лишь изучением умерших, а должен быть вместе и изучением умерщвляющей силы, т.е. природы, не историко-археологическим, но и естествоиспытательным, — должен быть *делом регуляции*. Проект обращения города, находящегося при храме Божественной Премудрости, как высшем образце птолемеевского искусства, в Музей человеческой, т.е. коперниканской мудрости, как орудие мудрости Божественной, есть, вместе, и проект освобождения Царьграда. Турки превосходно подготовили столицу мира к обращению в Музей. Крепость уничтожили, так что город Константина может быть вооружен орудиями регуляции, на место истребительных, т.е. последние могут быть превращены в первые, без чего невозможно разоружение. Промышленность и торговля — эти враги Музея — доведены турками до ничтожества, если я не ошибаюсь. (Кроме мелкой промышленности и торговли, которые нужно перенести по причинам санитарным). Зато развалины, кладбища, памятники, небрежно хранимые, требуют Музея. Поставить Царьград вне политики — это единственный способ положить начало решению Восточного Вопроса. Чтобы решить вопрос о Константинополе, нужно лишить город всякой привлекательности для властолюбивых и корыстолюбивых вождельцев и сделать его священным для всех; а священным для всех может быть только Музей. Центральный Музей и есть то кольцо (Натан Мудрый Лессинга), которое должно принадлежать достойнейшему; а достойнейшим может быть признан лишь тот, кто не имеет притязания на исключительное обладание. Центральный Музей будет и вселенским собором, продолжением 7-го вселенского собора³, узаконившего, можно

сказать, Музей тем, что отверг иконоборство, признал иконопочитание.

Остаюсь в надежде скорого приезда Вашего в Воронеж. Глубокоуважающий Н.Федоров.

Царьград находится между Западом и Востоком, а из соединения Запада и Востока рождается Музей. Когда Запад обращает предмет созерцания Востока в предмет дела, тогда и является Музей. По мере того, как Запад будет отказываться от *суеиного дела*, — полным выражением которого является *Всемирная Выставка*, а Восток — от бездействия, — полным выражением которого являются *кладбища и развалины*, т.е. смерть и разрушение, — Музей будет расти и весь Царьград обратится в Музей. Рост кладбищ, вызываемый действием Запада (борьбою) и бездействием Востока, вынудит и легкомысленный Запад отказаться от *бесцельного труда*, а Восток — от *не-делания*, и для того и другого явится вопрос о деле или Музее. В своей брошюре Вы все сделали для затемнения вопроса о *деле*⁴. В настоящей статье, ограничивая Музей историею и археологиею, Вы не только отвергаете изучение умерщвляющей силы, но и той силы, которая носит в себе голод, отвергаете не только воскрешение, но и умиротворение путем обращения орудий войны в орудия спасения от голода, что составляет прямую задачу Центрального города — и только во имя умиротворения можно говорить о нейтрализации и обращении его в Музей. Но dorosла ли наука до необходимости иметь центр и органы повсеместно? Может ли эта организация держаться без священной цели — воскрешения?

Н.Ф.Федоров — В.А.Кожевникову

<1898>

В храме Софии, стоящем без пения, в этом немом храме нынешние путешественники видят или слышат симфонию⁵, и даже не симфонию, а ораторию, как говорит П.П.Гнедич⁶, в которой сказалась вся мощь, вся сила *зодчества*. Что же должны были почувствовать послы — искатели красоты — Владимира, созерцая храм с мозаичною, как бы иконописью неземною, одушевленный службою, выработанною в течение уже пяти веков,

т.е. в Софии Божьей Премудрости, видя и слыша соединение всех искусств, чувствуя и понимая догматическую мудрость не в сухих отвлеченных словах, а *выраженную всеми художественными способами, средствами*. Это — эстетическое богословие.

Свод, над которым оказались бессильны полуторатысячелетние землетрясения, — «он влечет к своей беспредельной высоте и в то же время чувствуется, что этот свод близок, что он тут, над вами. Это не *стремление* в бесконечную высь, в потустороннее небо готической башни, — нет, здесь небо кажется в самом храме и сам храм ... преддверие уже небесного чертога»⁷. В сумраке готических храмов — слишком много мрака и таинственности... все напоминает о *Dies irae*, т.е. о воскресении гнева, и мрачно зловещие мотивы *De profundis* настраивают на ожидание наказания и самих мук или созерцания мучимых. «Православие требует прежде всего света (знания), ясности, определенности, требует любви, а не страха» — т.е. здесь любовь и знание спасают от наказания. «В православном храме не может быть темного угла, где бы ходили зловещие тени... с каким дивным искусством рассеян свет равномерно по всему храму и скрыты повсюду источники света — окна»⁸.

В вертикальном положении даны уже два вида архитектуры: готическая — выражение лишь «стремления» ввысь, и византийская — осуществление самой выси, небесного свода.

Итак, в храме Софии, во впечатлении, производимом им, видим соединение *всех искусств в архитектуре*, что требует и соединения всех наук в астрономии и требует отрицания воскресения гнева и признания посюстороннего Царства Божия, осуществления Царства Божия в посюстороннем бытии.

Храм Софии есть высшее произведение птолемеевского искусства⁹, а Царегородский всенаучный музей должен бы быть выражением коперниканской мудрости.

Вашей брошюре следовало бы дать заглавие «*Птолемеевское неделание* (созерцание) и *Коперниканское небесное дело*, как замена *бесцельного труда* или *трудов земных*»¹⁰. Последний, т.е. бесцельный труд стоит между птолемеевским созерцанием мира и коперниканским воздействием на мир как переходный момент. По учению птолемеевскому и земля — центр мира и человек — высшее существо на земле, а по коперниканскому — земля, хранящая в себе останки стольких же поколений разумных существ, сколько во вселенной бездушных распавшихся миров, может сделаться центром, Царьградом, Кремлем, жертвенником вселенной или миров, освобожденных от уз тяготения, одухо-

творенных и объединенных воскрешенными поколениями, смерть коих была следствием распада миров. Жизнь на земле, по причине распада миров, могла проявляться лишь в смене поколений. Сыны умерших отцов, или умерших поколений, в коперниканском мировоззрении должны были признать зависимость смерти от распада миров всей вселенной, как последней причины. Распадение необходимо привело бы к смерти, если бы сия последняя не пришла по причинам случайным, по слепоте естественной силы или, что то же, по бездействию разумной. Те, кои допускают безнравственное и очень узкое учение о возможности бессмертия без воскрешения, т.е. без труда не духовного лишь, не могут признавать этой зависимости смерти на земле от распада миров вселенной, от слепоты единства, от отсутствия сознательного единства или общения миров, которое может быть лишь следствием воскрешения всех прошедших поколений и объединения ими всех миров. Только объединение миров вселенной чрез воскрешенные поколения будет последним доказательством истинности коперниканской системы. Очевидно, что следствия коперниканского переворота еще очень далеки не только от действительного своего завершения, а даже и мысленного их признания. Причину этого непризнания нужно видеть в том, что распавшиеся науки не были соединены в астрономии и философия не была мыслью или сознанием этого соединения. Заповедь дельфийского демона, этого злого духа — «познай самого себя» (т.е. только себя) обратила сынов человеческих в блудных сынов и действительное небо и землю — прах отцов заменила мысленным, отвлеченным. (Поклонник отвлеченной, мертвой правды, враг своего отечества (Сократ) не хотел даже отказаться от обращения сынов Афины в блудных сынов; достойный изгнания из отечества <пропуск. — А.Г.> он был лишен жизни. Он сузил нравственность, все знания ограничил разбором дрязг человеческих, тогда как только полное устранение и замена их общим отеческим делом всех сынов и было нужно).

Город, подчинив науку промышленности, небесные науки обратил в земные: так явилась механика искусственная, не небесная, так явилась физика (света, теплоты, гроз), отвлеченная от небесных миров, коих она составляет свойства или явления. То же нужно сказать о еще более земной науке — химии, но есть уже и небесная химия, химия спектрального анализа. Если бы село имело науку, или если село будет иметь науку, то эта наука будет небесною.

* * *

Отправка послов для отыскания обряда, который заключал бы в себе наибольшую красоту, есть самое простое объяснение того факта, что русский народ предпочел обряд догмату; и кроме ученых никто не поймет, почему голая мысль (догмат), или мысль, выраженная только словом, сухим, отвлеченным языком, а не образным, предпочтительнее мысли, выраженной всеми художественными способами, пением, картиною... и, наконец, самым делом¹¹. И если, по сказанию, послы Владимира, согласно, кажется, со всеми эстетиками, нашли красоту у самого художественного народа во всем мире, у наследников этого художественного народа, — почему критика видит в этом сказании внешнюю неправдоподобность и не замечает глубокой, внутренней истины?!...*

Что касается относительности обряда, то нужно сказать, что для человеческого рода есть общее: это общее мы имеем в вертикальном положении человека, в обращении при этом лица к небу, а в гармонии с этим и голос и руки обращаются к небу, — это образ храма, соединяющего все искусства; в таком положении может быть и не один человек, а старец, дед, шур, простирая руки, обнимая все потомство, обращает его к небу. Случайно или не случайно, но человек с распростертыми руками изображает крест из себя, а потом полагает его на себя, изображает его вне. Нельзя не изумляться удивительному эстетическому чутью русского народа, который умел почувствовать красоту в обряде, созданном самым художественным народом в мире. Оценка красоты обряда должна быть предметом особого эстетического Богословия, которого пока еще нет, потому что литургика не рассматривает обряд со стороны эстетической. Выбор веры еще продолжается и с тем же почти результатом. Ездят к немцам, но в «сараях богослужения», по меткому выражению одного из очевидцев, не находят красоты и никто не обращается в протестантизм, эту истинно немецкую религию^{**}. Старым же Римом, в котором возродилась

* Если Илларион не говорит о примере бабки Владимира, то следует ли из этого, что монах Иаков не прав, говоря о влиянии примера обращения Ольги?!.. Точно так же ни тот, ни другой не говорят о «некоем запятии», о котором говорится в сказании о Борисе и Глебе¹².

Откуда взято, что посол греческий обратил Владимира?¹³ Зачем тогда было бы нужно отправлять послов?

** Выражение Шлейермахера¹⁴, что «лучшею формою богослужения была бы правильная середина между пышным католицизмом и рассудочно-трезвым протестантизмом», т.е. богослужением, свойственным «сараями», конечно, есть сознание в отсутствии в протестантском богослужении красоты.

греческая красота после падения Нового Рима, греческого, очень многие увлекаются. «Только в Риме можно молиться». «В Риме ближе к Богу», — говорит Гоголь. — «Италия моя родина»... Итальянская опера и итальянская живопись — миссионеры католицизма. К грекам нынешнего времени Владимир мог бы обратиться с вопросом: «Где ваше отечество?» И греки должны были бы сказать, что Господь предал их в руки врагов красоты и греческое православие утратило обаяние. Но храм Софии продолжает производить могучее впечатление, несмотря на то, что ислам лишил его мозаичной иконописи...

О христианской религии пред крещением киевляне знали лишь только, что это религия милосердия (и не могли не знать), видя проявление милосердия на деле со стороны князя, т.е. знали *очень много*. В истреблении идолов могли они видеть уничтожение кровавых жертв и не животных только, но и человеческих жертв, и потому самое крещение представлялось омовением от крови пред началом священного дела построения храмов бескровных жертв и даже животворных. Если непосредственно пред крещением были сокрушены идолы, изрублены, то непосредственно после крещения должны бы быть срублены «потребное и возможное на первый раз количество христианских церквей (Голуб[инский]. I, 169). Четырехлетнее, по крещении самого Владимира, истинно отеческое управление давало ему нравственное право призвать к крещению, даже приказать¹⁵. Приказ быть завтра на Почайне или у Днепра¹⁶ был мотивирован, конечно, чем-нибудь подобным. Очень понятно, что крещение было омовением не от пролития крови животных, но *крови человеческой*. Чтобы быть верным духу христианскому, нужно было построить храмы на могилах отцов, чтобы над ними справить братскую трапезу, а особенно на могиле того варяга, которого киевляне принесли в жертву¹⁷, — нужно было возвестить о *воскресении* на кладбищах. Очень возможно, что утро крещения было утром Великой Субботы пред Пасхою, если эта Пасха была самая поздняя. Очень может быть, что это был нравственный подъем, выразившийся не в одном акте крещения, но и в возможно скором построении храмов.

Итак, наше первое крещение, крещение киевлян, было раскаянием в *лишении* жизни, в принесении кровавых жертв, особенно человеческих, и потому тотчас после сказанного *омовения* от крови или от грехов приступили, должно полагать, к построению храмов для бескровных, или, вернее, *кровотворных* жертв, т.е. храмов *оживления* или *воскрешения*, и прежде всего к по-

строению храма на могиле варяга, признанного мучеником. И если это крещение не было совершено пред праздником Пасхи, то только разве потому, что Пасха могла быть очень раннею. Христианство придавало жизни *ценность бесконечную* в противоположность нашему времени, низведшему эту ценность до самого крайнего *minimum'a*. Весьма вероятно, что успешность крещения, что крестилось большинство, зависело именно от того, что не было предварительного научения, ибо не было и вопроса о том, какая судьба ожидает некрещеных отцов крестившихся, ибо сии последние несомненно желали построения храмов телом и кроветворных, или храмов воскресения, на могилах отцов. (Киевляне крестившиеся были сыны, а не гуманисты или эгоисты, знавшие только себя). Возникновение приделных храмов объясняет нам возникновение и главных храмов. Придельные же храмы возникли на папертях, или притворах, которыми окружались храмы с трех сторон и в которых погребались умершие епископы и князья и «чтобы поминавшая бескровная жертва приносилась, так сказать, над самими гробами». Как приделы, так и соборы и деление на *сорока* происходит также *от поминовения* в связи с так называемыми сорокоустами, т.е. в связи с поминовением, которое поется сорока устами или сорока священниками. Сорок обеден в сорока церквах. Сорок церквей составляли собор (збор). Таким образом вся религия в ее полноте есть поминовение всеми живущими всех умерших, поминовение, переходящее в дело воскресения. Моление же о здравии, желание многолетия было необходимо для исполнения поминовения и завершения его воскресением.

Если полагалось «В неделю (т.е. в воскресенье) не пети литургии за упокой», то это, конечно, означало, что воскресение совершилось.

Кремль¹⁸

Вопрос о причинах небратского состояния мира и вытекающий из него, неразрывно с ним связанный вопрос о способах восстановления братства видимо, осязательно выражен Кремлем, как и всяким острожком, всякою сторожею, т.е. местом, огражденным, заостренным наверху тыном. Извне Кремль — грозная крепость, воздвигнутая природою, укрепленная искусством чело-

веческим и служащая как для обороны, так и для нападения, как для защиты, так и для порабощения, господствования... Иным является Кремль внутри, наружность его не соответствует внутреннему содержанию, здесь — могилы предков с воздвигнутым над ними храмом; здесь то, что завещано предками, что осталось от них, что есть самого дорогого, благоговейно чтимого, наиболее любимого; здесь — сами предки, их прах, священное которого для Кремля нет ничего, для защиты и хранения которого он только и создан. Таким образом Кремль, будучи и храмом и крепостью, *представляет противоречие*, — вопрос, который может быть разрешен только действием, совмещающим в себе и знание.

Но если Кремль указывает на состояние небратства, если Кремль есть результат военно-крепостного, небратского положения, то само небратство объясняет причину, по которой любовь, благоговение ограничивается только хранением благоговейно-чтимого или же только мнимым, художественным его восстановлением. Небратство, принудившее людей оградиться друг от друга вместо того, чтобы соединиться в общем труде, тем самым ограничивает дело любви, не дает возможности проявиться любви во всей ее силе. И только с этой точки зрения можно понять, какое великое зло представляет небратство; только чрез ясное представление следствий небратства (которое и само по себе не есть добро) может быть понят вопрос о небратстве во всем его значении и силе.

Вина небратства не ограничивается разъединением, взаимным ограничением и даже взаимным истреблением, — *небратству нужно поставить в вину и все то благо, которое могло бы произойти от соединения и не произошло вследствие разделения*. Небратством, недостатком в нас родственного чувства объясняется и существование бесчувственной, слепой силы вне нас, объясняется, следовательно, все зло, и болезни, и смерть. Конечно, можно еще считать вопросом, точно ли благо, даваемое соединением, уничтожит зло, происходящее от разъединения; но этот вопрос не может разрешиться прениями, т.е. одним из проявлений того же небратства; он может быть разрешен только всеобщим делом, сельскою воинскою повинностью.

Как крепости, Кремли вполне выражают неродственные между людьми отношения; заключая же в себе могилы предков, Кремли представляют центры собирания. Но эти центры не сознали еще цели собирания, хотя, воздвигнув храмы на могилах предков, уже наметили ее, эту цель, ибо храм есть художест-

венное изображение, уже некоторое восстановление хранимого Кремлями — единственно возможное выражение любви к предкам при небратстве и разделении, потому что при небратстве силы сынов употребляются на обращение естественных крепостей в искусственные, слепых сил природы — на оборону, а не для восстановления жизни; хранимое же Кремлями требует и, надо надеяться, приведет к тому, что собираемым Кремлями силам будет поставлено целью обращение слепой силы природы в управляемую разумом и чувством, т.е. будет поставлено целью восстановление жизни. Достижение этой цели требует и разрешения вопроса о небратстве, который в полной, но отвлеченной форме может быть выражен как вопрос: I. о причине и следствиях а) неродственных отношений людей между собою, б) неродственного отношения природы к человеку и II. о способе восстановления всемирного родства. Ответ на этот вопрос, видимым, осязательным выражением которого является Кремль, дается тем же Кремлем, и может быть выражен как выход из Кремля. Из Кремля два выхода: 1. *выход к падению* вследствие подчинения естественному, слепому влечению, т.е. выход из военно-крепостного в гражданско-крепостное (юридическое) и промышленно-крепостное (экономическое) состояние; или же 2. *возвращение к родственному*, когда знание становится достоянием всех, когда все становятся познающими и всё обращается в предмет знания, в знание сил естества, в видах управления ими совокупными силами всего рода человеческого, что и приведет к соединению, к уничтожению разделения, к восстановлению родственных отношений людей между собою и к родственному отношению к нам природы.

Главная цель общества — оборона от внешних врагов: цель человеческих обществ — защита праха отцов, животных обществ — защита самок и птенцов. Сознание смертности и есть отличительная черта человека от животных. *Какой смысл имеет это существо, сознающее себя смертным, если его задача — не воскресение?!*

Воинские повинности всех народов, т.е. защита сынами каждого народа праха своих отцов от всех других, превращаясь путем всеобщего обязательного образования, или познания, в оживление праха отцов, объединяются в одной общей повинности воскрешения. Таков ход от розни и взаимного истребления к делу возвращения жизни всему истребленному. Кремли — центральные кладбища и кладбища местные, т.е., при всеобщей воинской повинности, также крепости или кремли, — обращаясь из мест обо-

роны в орудия регуляции (управления) метеорическим процессом, будут получать (извлекать) силу — для поддержания живущими своего существования и для восстановления угасшей жизни — непосредственно из атмосферных токов, будут пользоваться для этого энергиею и от падения вод происходящею и зависящею от количества осадков, регуляция коими есть совокупное дело сел; и таким образом сделаются ненужными те места, те города, которые живут (получают силу) старыми запасами солнечной энергии (каменный уголь, нефть и т.п.). При таком ходе дела никаких искусственных организаций создаваться не будет. Движение или ход будет происходить от превращения человека, т.е. гражданина (юридическое состояние) и барышника (состояние экономическое), в сынов человеческих, т.е. в сынов умерших своих отцов, дедов, прадедов, предков, коим сыны должны возвратить жизнь. Думать, что можно уничтожить войну, ничем ее не заменяя или заменяя не эквивалентной ей величиною, торговлею и промышленностью, в высшей степени не верно. Взаимному истреблению эквивалентно лишь всеобщее воскрешение, т.е. возвращение жизни истребленным.

Стены Кремля¹⁹

Что такое стены Кремля в их нынешнем виде? Драгоценный памятник старины, не ремонтируемый, следовательно, клонящийся постепенно к разрушению (обветшанию) и возбуждающий к себе сожаление? Чем они могли бы быть? Могучею образовательною силою, способною произвести высокий нравственный и умственный подъем. Таков ответ на важный вопрос, касающийся не стен только, но и самой жизни, вопрос, по смыслу которого всякая поддержка и поправка есть неизбежно *нарушение* старины, а отказ от такого нарушения означает отдачу старины *разрушению*. В таком вопросе нет места обличению. Вопрос касается всех людей без исключения, без различия званий, партий. Обличение было бы профанацией великого вопроса. Поэтому в нынешнем, возбуждающем жалость состоянии стен кремлевских мы видели лишь опасение хранителей их, страх, и даже основательный, выразить простою побелкою неуважение к старине.

Каково же было наше удивление, когда мы встретили заявление со стороны лица «близко знакомого с системою и при-

емами ремонтов, производимых в Кремле», что «при ремонтах этих всегда придерживаются правила по возможности сохранять внешний вид <памятников старины> в первоначальном их *стиле*, отнюдь не вдаваясь ни в какие фантазии». Действительно, никаких «фантазий» не видно, но не видно и заботы о сохранении стен, тем более о сохранении их в первоначальном их виде, так как, очевидно, не могли же стены Кремля выйти из рук строителей в том виде, в каком они находятся в настоящее время!

Не придавая, следовательно, объяснению гр. О. Д-ва значения совершенно ненужного оправдания настоящего печального положения Кремлевских стен, мы продолжаем верить, что только благоговейный страх произвольно коснуться памятника старины был причиною этого положения. Но тогда указанная выше необходимость выбирать между нарушением и разрушением старины остается в полной силе. Предлагаемая нами, исключительно любовью и почтением к родной старине вызванная, исторически-художественная роспись Кремлевских стен должна освободить от справедливого страха, если только нам не будут приписывать то, чего мы не говорили в нашей статье. «Фантазиею» такая роспись быть не может, потому что исполненная так, как мы указываем, «т.е. с сыновним почтением к прошлому, с любовью к родному, с правдивостью, не нуждающеюся в прикрасе, с художественностью исполнения... с благоговейным отношением к делу, с почтением к старине и к родине и с любовью» — исполненная так роспись Кремля была бы в истинном смысле слова отечественною работою, совершаемою с отцом отечества, Царем, во главе, совокупным трудом лучших ученых и художественных сил отечественных, соединенных сил археологов, историков, архитекторов и живописцев. Такая роспись была бы не произвольною фантазиею, а *единственно возможным и совершенно реальным*, трезвым воспроизведением родной старины, т.е. воображением бывшей действительности на стенах, что будет не «пестрым нарядом» их, а облечением их в истину и правду, которая не может не быть поучительною.

Предложение исторической, верной правде, росписи, а не приписываемой нам без основания «раскраски», предложение художественной живописи, а не «пестроты», именно и показывает, что в священных стенах этих мы чтим не камни лишь, а тех установителей блага России, которые созидали и защищали их. Кремль для нас не простое собрание зданий светских и храмов, а историческое воплощение всего священного сонма строителей и защитников ее от начала создания государства Московского.

Поминая строителей и защитников, живопись не забывает и стен. Она не заменяет собою бывшей живописи, — так как ее нет и не было, — не нарушает ни размеров, ни форм стен существующих, она только пользуется пустым, свободным, как бы с давних пор призывающим ее пространством. Но для чего все это? Только для восстановления и сохранения того, чего иначе никак сохранить и восстановить в этих стенах нельзя — действительности, прошлого, правды, а не фантазии. Только одна живопись может на нынешних стенах представить все степени развития, которые они проходили в действительности, т.е. и первоначальный деревянный острожек князя Даниила, и дубовые стены Калиты, и первые каменные Донского и т.д. Не напрасно Господь дал человеку воображение, которое не может при виде разрушения не восстанавливать разрушенного или разрушающегося, не может не представлять себе умершее или умирающее еще живущим; не напрасно дан нам свет знания, восстанавливающий Прошлое, не фантастически и не произвольно, а реально и благоговейно; не напрасно, наконец, даны нам и художественные силы, это наиболее живое средство воскрешать, по указаниям знания, прошлое для того, чтобы, ничего не разрушая, ничего не подменяя, воспользоваться местом, оставленным свободным самим Прошлым, — воспользоваться этим местом для поучения сынов родины ее истории в видах возбуждения в них чувства почтения и любви к родине. Можно говорить о трудностях исполнения этой мысли, технических и художественных, но находить в ней «искажение исторической древности» можно только по недоразумению.

Н.Ф.Федоров — В.А.Кожевникову

7 августа 1896

Глубокоуважаемый и дорогой Владимир Александрович!²⁰

Судя по программе, Ваша статья «Поющий Кремль» или «Башни Кремля, что они есть и чем должны быть» будет самым естественным и необходимым дополнением Вашей же статьи «Стены Кремля, что они есть и чем должны быть», т.е. к говорящим живописью стенам Кремля новою статьею Вы присоединяете поющие башни Кремля и тем вполне определяете смысл Кремля, так как в говорящих стенах и поющих башнях раскрывается весь глубокий смысл, все великое значение Кремля, 3-го Рима, Кремля, как стоящего в Эдема или Памира-место, подобно

Самодержцу, в праотца-место венчанному или поставленному.

Согласно с духом времени и с характером не только русского народа, но и всего славянского племени, и особенно согласно с общинным духом, всем первобытным племенам свойственным, который не может удовлетвориться музыкою домашнею, камерною, или *затворною* (как Вы превосходно передали понятие, заключающееся в этом слове, и одним словом по достоинству осудили эту музыку), согласно, наконец, с потребностью все обращать в орудие просвещения, необходимо было бы обратиться в поющий не один лишь Кремль Московский, но и кремли и острожки всех тех городов, где они еще сохранились; а те города, где уже нет или совсем не было ни Кремлей, ни острожков, должны бы были создать и свои поющие Кремли не как крепости, конечно, а как музеи-школы с башнями *для наблюдений* над врагом общим и тем не менее лишь временным и *для действий* в видах обращения этого врага в друга вечного, должны создать свои Кремли, как поющие *гегинцы-гетинцы*.

К картине владычества музыки над душою современного человека надо бы присоединить, что наибольшую власть музыка имеет над душою славянского племени, и потому, надо полагать, музыка славянская будет обладать особенною силою, будет самою властною музыкою, которая приведет и все другие племена к объединению, — славянское племя найдет способ обратить музыку в орудие объединения, в музыку, которая будет ободрять сынов человеческих в походе против еще бездушной, бесчувственной, отцеубийственной силы.

Статьею о ревивалях хотим ответить на запрос к X-му Археологическому Съезду о том, было ли на Западе что-либо подобное, аналогичное построению наших обыденных церквей²¹. Статья эта готова, но прежде, чем посылать ее на съезд, думаем послать ее в отечество ревивалей в Америку к Мак-Гахан при письме, в котором напоминаем ей о статье ее в Русских Ведомостях по поводу американских опытов вызывания дождя и сообщаем, что из этой статьи выросло целое учение об обращении оружия в орудие спасения с кратким изложением того, что не требует обширных объяснений²². Для нее будет совершенною, конечно, новостью, что ее статья имела такие последствия. Адрес Мак-Гахан у нас есть, но мы не знаем, как писать Мак-Гахан по-английски, думаем так: «Mac-Nachan»; так ли это, сообщите?

Глубокоуважающий и искренно любящий Н. Федоров.

Бывший острожный бугор, а ныне говорящий картинami и поющий Воронежский Кремль.

«Москва — храм России, а Кремль —
алтарь этого храма».
Слова Императора Александра III-го.

Из всех башен Кремля только Спасская имеет голос, все прочие стоят без пения, а большая часть лишены даже органа голоса. А между тем, чтобы быть ему, Кремлю, алтарем, — по выражению Императора-Миротворца, — ему нужно всеми своими башнями, как головами (баш-голова)*, воспевать славу Богу мира и марш Преображенский преобразить из военного в мирный. Впрочем и некоторые другие башни имеют колокола, но они обречены на молчание или, как при церкви Благовещения что на житном дворе, служат колокольнями. Башни: Спасская, Тайницкая и Троицкая были набатными и своим звоном указывали даже на место пожара. Превращение Кремля из военного положения в мирное вовсе не требовало обращения, в подражание Западу, Неглинки, служившей рвом для Кремля, в гулябище, а в памятник погибшим у этого рва. Точно также и башни, вместо прежнего призыва к бою, должны бы *голосить* о погибших в бывших боях во дни вселенских поминовений, в дни Страстные, и особенно плакать в Великий Пяток и рыдать в Чистую Субботу, так же, как и возвещать радость Воскресения в день или полуночь Пасхи.

Плач Иосифа — «Тебе, одеющегося светом», пропетый всеми башнями; был бы истинно всенародным священным (если можно так выразиться) концертом так же, как и «Не рыдай Мене, Мати»²⁴ в Святую Великую Субботу. Прислушиваясь к плачу благообразного Иосифа (и Никодима) и к рыданию Матери, притих бы на эти святые минуты обычный шум городской. Название Москвы храмом было бы не пустым словом, когда эта музыкальная проповедь, выйдя из храма, огласила бы весь город, начав превращение уличного и площадного в храмовое, т.е., в такое, где уже не будет слышна брань, откуда уже начнется изгнание торговой суеты.

Конечно, одна песнь не изгонит торговой суеты, но она возвысит души, расположит к ее устранению. И, конечно, только

* Или всеми башнями, как сынами, — как бы должно было назвать башни, ибо Кремль есть могила отцов, защищаемая сынами, для которых башни и стены служат лишь шлемами и щитами

церковный плач, — местами, как «Увы Мне, Свете мой»²⁵, совершенно сливающийся с народными причитаниями, — имеет наибольшую образовательную силу. И церковное, высоко поднимающее душу, и народное, глубоко трогающее душу, соединяются в этих плачах. — «Како тленными руками прикоснусь к нетленному телу Твоему»²⁶.

Чтобы понять все зло смерти, нужно, чтобы она коснулась святейшего из людей, коснулась Божества и тем обратила себя на погибель. Не в Нагорной проповеди, а в событиях Пятка, Субботы и Светлого Воскресения заключается христианство.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Печатается по: Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (далее — ОР РГБ), ф. 657, карт. 4, ед. хр. 6, лл. 109—110. Письмо Н.Ф.Федорова посвящено статье его друга, ученика и единомышленника, философа Владимира Александровича Кожевникова (1852—1917) «Из путевых впечатлений по Востоку. 1. Св.София. 2. Царегородский музей» (напечатана в «Русском вестнике», 1898, № 9, 10). По мнению Кожевникова, Восток занимает совершенно особое место в жизни и сознании современного человечества: будучи «первоначальной родиной человечества», «колыбелью просвещения», он предстает колоссальным памятником прошлого, «всемирным некрополем», своеобразным музеем, хранилищем священной памяти о прошедших судьбах человеческого рода, отцов и предков нынешних людей. Его миссия прежде всего нравственно-религиозная: воспитывать новые поколения в духе памяти и любви «к умершему», в сознании сыновнего долга, «долга всеобщего воскрешения», примирять враждующие племена и народы и соединять их в благом, истинно христианском деле восстановления утраченного. В связи с этим Кожевников предлагал, чтобы все нации — в качестве первого шага в этом деле — основали в Константинополе, духовном центре Восточного мира, свои «археологические, исторические и художественные институты, академии и музеи», что привело бы в конечном итоге к созданию «Международного Восточного музея», призванного стать центром исследовательской, познавательной, «всемирно-воспитательной» деятельности объединенного человечества.

2. В начале главы «Царегородский музей» В.А. Кожевников писал о коренном различии в духовных и жизненных установках восточного и западного региона: обращенность к прошлому, «величие и красота» старины на Востоке, упоенность настоящим, устремленность к новому — на Западе. На Западе — «Memento vivere!» и «Carpe diem!», на Востоке — «Memento mori!».

3. *Седьмой Вселенский собор* состоялся в 787 г. в Никее. Федоров особенно высоко ценил его постановления, утвердившие почитание икон, возможность запечатлевать в линиях, красках, земным, природным материалом горные образы, красоту святости и совершенства и освятившие творческие, созидательные потенции человека.

4. Речь идет о работе В.А.Кожевникова «Бесцельный труд, "неделание" или дело?» (первое издание — М., 1893, второе — М., 1894), посвященной

разбору трех точек зрения на труд: Э.Золя, объявившего «единственным законом мира, единственным смыслом жизни» ежедневный, узко-практический труд, А.Дюма, выступавшего против абсолютизации такого труда, и Л.Толстого, отстаивавшего идею «неделания». По убеждению Кожевникова, выраженному в его брошюре, смысл человеческой жизни — не в «бесцельном» труде, но и не в отказе от деятельности, а в «труде совокупном, всеобщем, добровольном и исходящем из всеобщего сознания и решения и к общей единой, всеобъемлющей цели направленном», в труде, который будет служить «водворению блага, добра, Царствия Божия в мире» (В.А.Кожевников. Указ. соч., с. 3, 25). Работа была написана под прямым влиянием Федорова. Однако некоторая неопределенность, «размытость» выражений Кожевникова там, где он говорил о содержании этой «единой, всеобъемлющей цели», к осуществлению которой должен быть направлен труд, вызвала нарекания мыслителя.

5. Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, карт. 3, ед.хр.3, лл.75—77. Письмо Федорова является откликом на первую главу статьи В.Кожевникова «Из путевых впечатлений по Востоку» (см. примеч. 1). Описывая храм Св. Софии в Константинополе, превращенный магометанами в мечеть, Кожевников подчеркивал, что в самой его архитектуре нашли воплощение глубокие истины православия, и прежде всего идея соборности, «понятие единства во множестве, цельности и нераздельности в общем, при сохранении самобытности частного» («Русский вестник», 1898, № 9, с. 55) — в противоположность иерархической идее католицизма, выраженной готическими храмами.

6. Федоров ссылается на трехтомную «Историю искусств» (СПб., 1897) Петра Петровича Гнедича (1855—1925), писателя, переводчика, искусствоведа.

7. П.Гнедич. «История искусств», т. 1, СПб., 1897, с. 358. Вторая часть цитаты неточна.

8. Источник цитаты установить не удалось.

9. Под *плотомеевским* искусством Федоров разумеет нынешнее состояние человеческого искусства как попытки «мнимого воскрешения», творчества «второй действительности», прекрасной и нетленной; под коперниканским — искусство будущего, которое от созидания «мертвых подобию» перейдет к реальному творчеству жизни, преобразению мироздания.

10. См. примеч. 4.

11. Данная заметка представляет собою отклик на версию церковного историка *Евгения Евстигнеевича Голубинского* (1834—1912) о крещении Руси, изложенную в его «Истории русской церкви» (т. 1, М., 1901). В начале главы «Крещение св. Владимиром всей Руси и утверждение христианства» Голубинский подробно рассматривает летописный рассказ об этом событии. При этом ученый полностью отвергает достоверность повествования об «испытании веры», считая, что необходимость «испытывать обряды» «есть дело не только странное, а просто совсем невероятное. Что такое обряды? Внешние условные действия, которые сами по себе не имеют значения, которые сами по себе ни хулы, ни хороши, которые для человека постороннего остаются совершенно непонятными и которые не дают и решительно не могут дать ни малейшего понятия о вере, коей они составляют внешнюю принадлежность» (Е.Голубинский. Указ. соч., с.113). Гораздо логичнее, по мнению Е.Е.Голубинского, было бы считать, что решение принять христианство возникло у Владимира после проповеди «греческого философа», приехавшего на Русь вслед за послами из других стран и изложившего князю основные истины христианской веры. Текст заметки печатается по: ОР РГБ, ф. 657, карт. 3, ед. хр. 3, лл. 80—84.

12. Федоров имеет в виду версии о крещении Руси, изложенные в трех других источниках, упомянутых Голубинским в его книге. В «Слове о законе и благодати» *митр. Иларион* утверждает, что выбор христианской веры был самостоятельным решением Владимира; монах *Иаков* в своей «Похвале князю русскому Володимеру» пишет, что на князя оказал благотворное влияние пример его бабки кн. Ольги, крестившейся в Царьграде; *Нестор Печерский* в «Сказании о Борисе и Глебе» приписывает обращение Владимира сверхъестественному откровению («Бог сотворил ему «некое записание», чтобы он стал христианином»).

13. См. примеч. 11.

14. *Фридрих Шлейермахер* (1768—1834) — немецкий протестантский богослов.

15. Голубинский отвергал мнение историков о том, что крещение Руси было проведено насильно, без всякого предварительного наставления народа в веру. По мысли ученого, «Владимир хотел быть не только крестителем, но и просветителем Руси» (Е.Голубинский. Указ. соч., с.178) и, вероятно, в Киеве перед общим крещением были сходки народа, служившие своего рода «огласительными школами».

16. Согласно летописной версии, крещение киевлян происходило в Днепре, по житию же св. Владимира, входившему в «Пролог», — на реке Почайне.

17. В 991—996 гг. по повелению кн. Владимира была построена Десятинная церковь Пресвятой Богородицы. Ее воздвигли на месте двора убитых в 980 г. при Владимире-язычнике варягов-христиан.

18. Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, карт. 3, ед.хр.3, лл.330—332, 335. В федоровском видении истории как «работы спасения», восстановления утраченного образ Кремля — священной крепости, хранящей и защищающей прах предков, — приобрел особое значение. В материалах к третьему тому содержится целый цикл статей и набросков о русских кремлях и особенно о главном — Московском Кремле. По мысли Федорова, кремли призваны стать очагами исследования и устранения причин неродственности, вражды, смертности.

19. Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, карт. 3, ед.хр.3, лл. 125—128. Заметка написана в связи со статьей В.А.Кожевникова «Стены Кремля» (Русский архив, 1893, № 11), в которой предлагалось к 600-летию первой постройки Кремля расписать его стены исторической живописью (подобно тому как покрывали в старину наружную росписью русские храмы). Идея образовательной росписи кремлевских стен принадлежала самому Н.Федорову, который подробно развивал ее в ряде заметок и писем Кожевникову, предлагая представить на стенах Кремля ключевые события русской истории, смысл которой состоял, по его мнению, в собирании и умиротворении земель и народов, а также картины будущего «всеобщего дела» регуляции природы и воскрешения. Статья В.А.Кожевникова вызвала возражения графа Орлова-Давыдова, увидевшего в предложении росписи кремлевских стен неуважение к родной старине, «новшество» и собиравшегося напечатать об этом статью в том же «Русском архиве». По свидетельству Кожевникова, «П.И.Бартенева передал эту статью для просмотра [Николаю] [Федоровичу] и мне, а мы возвратили ее с письменною репликою, также для напечатания», после чего «граф раздумал печатать свою статью» (ОР РГБ, ф. 657, карт.3, ед.хр. 3, л. 354). Публикуемая нами заметка представляет собой один из вариантов ответа графу Орлову-Давыдову. Приводимые в ней цитаты взяты из его статьи.

20. Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, карт. 3, ед.хр. 3, лл. 118—119.

21. Вероятно, речь идет о статье Н.Ф.Федорова «О значении обывденных храмов вообще и в наше время в особенности» (вошла в первый том «Философии общего дела» — Верный, 1906, с. 685—731), в которой рассматривались два вида религиозных подъемов: *ревивали*, распространенные в Новое время на Западе и особенно в Америке (много писали о знаменитом Нью-Йоркском ревивале 1857—58 гг.), когда массу народа охватывал бурный, сокрушительный взрыв раскаяния, выражавшийся в резкой, эксцессивной форме: вопли, конвульсии, ссоры, драки, а порой и убийства; и *построение обывденных храмов*. Эти храмы воздвигались на Руси общим бескорыстным трудом за один (иногда два-три) дня, обычно во время бедствий (эпидемий, войн и т.д.) или в благодарение за Божию милость. *Запрос к X Археологическому съезду* (Рига, 1896) был сделан по инициативе Н.Ф.Федорова его учеником С.А.Белокуровым (см.: X Археологический съезд в г. Риге, с 1-го по 20-е августа 1896 года. Состав предварительного комитета, правила Съезда и вопросы и запросы, заявленные к Съезду. М., 1896, с.34).

22. *Варвара Николаевна Мак Гахан* (1850—1904) — журналистка, с 1880 г. жившая в Америке, корреспондент многих русских газет. В 1891 г. в газете «Русские ведомости» №232 была опубликована ее статья, рассказывавшая о проводимых в Техасе опытах вызывания дождя посредством взрывов в облаках. Американские опыты чрезвычайно заинтересовали Федорова и явились одним из толчков к возникновению его идеи об использовании военных и технических средств в деле управления погодой («метеорическая регуляция»), о превращении армии в «естествоиспытательную силу».

23. Печатается по: ОР РГБ, ф. 657, карт. 3, ед.хр. 3, лл. 117, 120.

24. «Тебе одеющегося светом» — стихира, поемая на вечерни в Великую пятницу, «Не рыдай Мене, Мати» — песнопение из канона, исполняемого в Великую Субботу.

25. «Увы Мне, Свете мой» — слова из стихир на целование Плащаницы.

26. Слова из стихир «Тебе одеющегося светом» (см. примеч. 24).

Публикация и примечания
А.Г. ГАЧЕВОЙ

ИЗ ПИСЕМ ГУСТАВА ШПЕТА К НАТАЛИИ ГУЧКОВОЙ (Геттинген, 1912)

Публикуемые письма написаны Наталии Константиновне Гучковой, которая через год с небольшим стала женой Густава Густавовича Шпета. Она была из богатой и знаменитой тогда семьи, представлявшей цвет торгово-промышленного предпринимательства России. Один ее дядя был председателем Государственной Думы, другой — московским городским головой. Она только что окончила Алферовскую гимназию, где Шпет читал логику. Ее родители были решительно против этого брака. Шпет был женат, у него было двое детей.

Горячая влюбленность, которой дышат эти письма, прорывается несмотря на сделанные в публикации сокращения: опущены наиболее личные места и бытовые подробности. Шпет в этих письмах открывается с совершенно неожиданной стороны. Декадентство и легкомыслие его внешнего поведения, о которых в один голос вспоминают многие современники, должны были бы более всего сказаться в этой переписке с недавней гимназисткой, влюбленной в своего учителя. Но Шпет выступает здесь не в роли донжуана, которым окрестила его молва, он видит в этой почти девочке свое будущее семейное счастье, которое не удалось в его первом браке, хочет продолжить образование своей ученицы, заложить строгие основы ее будущего развития, воспитать себе помощницу и друга. Неискоренимый систематик и методолог, он применяет к ней свои педагогические принципы, не допуская поблажек чувству и на откладывая на будущее то, что можно сделать сейчас. При этом подчеркивает, что якобы он ее совсем не переиспытывает.

В этих письмах отразились принципы, на которых Шпет строил свои взаимоотношения с людьми, знакомые нам, его внукам, с детства и преподаваемые нам нашими родителями. Это: нельзя отказывать человеку, когда тебя просят, — не так трудно исполнить просьбу; обижаются только дураки, если тебя незаслуженно обидели, можно просто перестать уважать этого человека; не надо стремиться к победе справедливости, она или восторжествует сама, или просто никому не нужна.

Особенно интересны рассуждения Шпета на русскую тему. Высказанные здесь соображения сближают представления Шпета о русской истории со взглядами славянофилов. Шпет пишет о дубинке Петра, вколачивавшей в Россию новые европейские идеи, противопоставляет терпимость православия «воинствующему католицизму» и душу русского народа — «интеллигентской кружковщине». Эти мысли впоследствии были сформулированы в «Очерке развития русской философии», изложение которого, к сожалению, обрывается на анализе идей славянофилов — «единственных оригинальных проблемах русской философии». Среди них законное место занимает проблема России, основные понятия которой — «народ» и «интеллигенция» — находятся в непосредственной связи друг с другом.

В письме от 12 июня 1912 г. мы находим объяснение последующих событий жизни Шпета, его неоднократного и принципиального отказа от эмиграции, категорического требования, чтобы его дочери от первого брака вернулись в Россию из Швейцарии, где М.А. Крестовская, его первая жена, хотела после их развода остаться навсегда.

Внутренне существенная для Шпета, глубоко сокровенная русская национальная специфика его взглядов органично сочеталась с западной классической традицией.

Шпет уже третье лето проводил в Геттингене, желая пройти настоящую школу философии, что было возможно только в Германии. К тому времени его философские взгляды вполне определились. Неприятие кантианства толкнуло его к Гуссерлю. Регулярно, каждое лето с 1910 года он участвовал в работе его семинара «Природа и дух». Летом 1913 года его отношения с Гуссерлем переросли в нежную дружбу. По свидетельству Р.Якобсона, Гуссерль считал Шпета одним из наиболее талантливых своих учеников. Это со всей определенностью выражено в недавно опубликованных в русском переводе письмах Гуссерля к Шпету*.

Гуссерль в это время работал над окончанием второго тома «Логических исследований» и приглашал Шпета к обсуждению некоторых проблем и выработке точных формулировок. Зимой 1913 года он послал Шпету в Париж свое Введение ко второму тому.

В письмах лета 1912 года мы много узнаем о дружбе Шпета со Львом Шестовым. Они познакомились еще в Киеве, где Шпет учился и начинал преподавать.

В письме от 9 июня 1912 года речь заходит о враждебном отношении к Шпету в университетской среде, о том, что его насмешливо-беспощадная критика чужих ошибок нажила ему много врагов. Среди своих недоброжелателей Шпет называет приват-доцента университета Николая Васильевича Самсонова.

Новой пищей для пересудов досужего «общественного мнения» стал развод Шпета и предстоящая женитьба на Н.К. Гучковой. Даже милейший Г.И. Челпанов, желая защитить своего любимого ученика от злых сплетен, не удержался, чтобы не вмешаться со своими советами. Письмо Челпанова опубликовано**, и мы можем оценить его благие намерения, не приняты Шпетом, несмотря на все его уважение к старшему другу и учителю.

Шпет получил разрешение Священного Синода на развод, об ожидании которого он писал Н. Гучковой, но их свадьба, по настоянию ее родителей, была перенесена на год и состоялась 30 октября (ст. стиля) 1913 года. Большая семья, устроенный дом, заботливая и тактичная хозяйка и помощница мужа — все, о чем только мечтал Шпет летом 1912 года, было ему дано, но удалось это не просто и не сразу. Велика заслуга Наталии Константиновны в том, что любовь и душевную близость, которую Шпет почувствовал в 20-летней девочке, она сумела пронести через все перипетии, выпавшие на ее долю. В 1935 году Шпет пишет жене из ссылки: «Кто бы мог сказать о той девочке, которую я узнал 25 лет тому назад, что из нее выйдет такая замечательная женщина и жена!».

Письма подготовлены к печати младшей дочерью Густава Густавовича и Наталии Константиновны, Мариной Густавовной Шторх. Сеем надеяться, что в недалеком будущем осуществится более полная публикация разобранных и сохраненных ею писем.

Е.В. ПАСТЕРНАК

* Логос. 1992. — №3. — С. 233.

** Там же. — С. 276.

1912 VI 9 (V 27)

«...» Как кстати приехал Шестов! «...» Потом мы пошли с ним за город, гуляли до 12 ч. О личном не говорили, за исключением нескольких слов, в которых он сообщил то, что мне давно известно: что у меня масса врагов, что есть люди, которые не могут равнодушно слышать, тем более произнести мое имя, что даже при нем, — зная наши отношения, — не могут сдержаться и т.п. Главным образом говорили о моей работе, я рассказал свои мысли и планы, — все это и обсуждали. Сегодня я ему прочту кое-что из написанного. Остается он до вторника, потом едет к себе в Швейцарию. Очень бы я хотел, чтобы ты прочла его книги, я считаю их исключительно выдающимися. Но, с другой стороны, он очень труден для понимания, не потому что трудно пишет, а по своеобразной манере делать отрицательные выводы, которые большинством и понимаются, как скептицизм и пессимизм, между тем я не знаю более ищущего и желающего найти правду, чем он! Я давно хотел дать Тебе его книги, но решил, что это именно то, что мы должны непременно вместе прочесть. «...»

«По многим причинам» мне неприятно, что ты терпеть не можешь хозяйства, главным образом, потому, что значит, если придется уделять этому время, то это тебе будет в тягость. Это главный аргумент, поскольку дело идет о тебе лично. Но меня и вообще это не радует, потому что я считаю семью, какой она должна быть, главным основанием всех общественных отношений и дом ("Home"), его ведение, одной из самых почетных, хотя и ответственных, форм общественной деятельности. Это наши женщины не сознают и не понимают, — я не хочу, чтобы ты в этом отношении была похожа на всех. Не умея найти «задачу» и «цели» в семье, они должны же что-нибудь «делать», — отсюда эти нелепые увлечения политикой, благотворительностью (помнишь, очень хорошо изображена у Диккенса мать, муж и дети которой без призора, потому что все ее силы идут на устройство какого-то общества просвещения негров Южной Африки...) и т.п. Затем это вносит новые материальные осложнения. Наконец психологически: раз у женщины нет сознания необходимости работать, то начинается искание развлекающих занятий (по большей части тоже вне дома), скука, безделье и пр. — словом конец! Ты неправильно ставишь вопрос: не важно, «весело» это или нет, а есть это долг или нет. «...»

<...> Я писал уже, что он* сильно поднял мой дух (может быть именно, поэтому, тем сильнее подействовало на меня твое письмо). Очень много мы с ним говорили о нем и его теперешнем положении и его планах. Он умеет быть выше нападок и спокойно относится к тому, что его не понимают. В особенности много говорили об отношении к нему Мережковского, который почему-то видит в Шестове главного себе соперника¹ (а Мережковский — человек очень честолобивый). Но удивительно, что и лично близкие ему Булгаков и Бердяев начинают смотреть на него враждебно только потому, что он не может успокоиться на их истинах. Я возмущался, что Иванов-Разумник в своей книге «О смысле жизни» (кстати, прочти эту книгу, — собственно это философия для подростков, но во многих отношениях и характерна для нас и интересна) искажает Шестова и, видимо, сам не понимает. Шестов относится к этому совершенно спокойно. К сожалению, говорит, у нас читает только молодежь, а мои книги не для молодежи. Запретить же им читать нельзя, поэтому хорошо, что существует интерпретация Иванова-Разумника, она обезвреживает Шестовские идеи для молодежи. Это — правда, но нужно ее выстрадать, чтобы говорить так спокойно. Сейчас он очень занимается Лютером и некоторыми средневековыми писателями. Очень все интересно. — Я прочел ему все, что здесь написал. Пожаловался, что не то выходит, что я думал. Я думал в 1-ой части только изложить историю вопроса, а у меня изложение отсутствует, а все критика. Он, напротив, говорит, что сам Бог толкнул меня в эту сторону. Его все очень заинтересовало, и он настаивает, что выйдет очень интересная работа, если я буду продолжать в том же направлении. Находит, что я очень много успел сделать и если буду работать тем же темпом, то в 2 — 2 1/2 года успею написать такую книгу, которая может дать не только магистру, но и доктору. Настаивает, что нужно только одно, эти 2 года целиком посвятить себя одной философии, так как это фундамент на всю жизнь, а других столь же благоприятных условий не будет. Ох, как я с этим согласен, но он не знает еще кое-чего, что мы с тобою знаем... нравится ему и самый характер изложения: понятно, спокойно, но внутренне напряженно... Очень только настаивает на одном: не пи-

* Речь идет о Л. Шестове.

сать в этой книге «концов», то есть не высказывать окончательных решений и не обнаруживать своих положительных взглядов до конца, так как это свяжет на будущее; сверх того не выходить из рамок академичности. Он указал два места, где я, по его мнению, это уже делаю. Я совершенно с ним согласен, но указал, что трудно удерживаться. Он говорит, что хорошо это чувство знает, но что нужно до крови закусить губу и молчать. Пусть ругаются те, что могут в неделю разрешить все вопросы... Я говорил, что есть здесь еще некоторые внутренние мотивы, когда откладываешь самое важное, то какое-то внутреннее сомнение гразнит: откладываешь, потому что не можешь и, значит, никогда не сделаешь. Но я все же согласен с ним, когда он на это говорит: не сделаешь, значит, не дано, но нужно самому дойти до конца и тогда только заговорить. — Мы решили, что когда я кончу первую часть, я поеду к нему, мы все вместе прочтем и тогда подробно поговорим. — Сегодня получил письмо от Челпанова. Очень неприятно, что подняв вопрос о разводе, он просит все же, чтобы я ему об этом ничего не писал, то есть лишает меня возможности поговорить теперь же с ним. Самое существенное место из его письма следующее: «Но все же я думаю, что на Вашем месте я бы предпочел «разойтись», чем «развестись». На тех, от кого я слышал, Ваше намерение произвело очень тяжелое впечатление. Я боюсь, что общественное мнение не только Вам не простит, а даже сильно Вас покарает... С этим нельзя не считаться, мне кажется, что лучше избрать форму конфиденциальную, чем официальную. Будет спокойнее для всех трех...» Он, очевидно, не принял в расчет, что для 3-го лица именно «конфиденциальное» неприемлемо... Когда я ему отвечу, я переishлю тебе его письмо. Итак, опять «общественное мнение!»... Поздравляю!... Но это, значит, и на тебя прострется эта «кара»... За что же, за что?... О, если бы кто-нибудь мог совершенно утвердительно мне сказать, что я имею право предлагать Тебе такое будущее и что Ты меня потом не упрекнешь!... Это поздний вопрос, — но Ты, моя Наталочка, что думаешь Ты сама по этому поводу? Не слишком ли я увлекся идеей своего счастья с Тобою и не мало ли думаю при этом о Тебе?... Не слишком ли вообще мы думаем о счастье и мало об взаимных обязательствах! Я писал уже о «пунктах», еще раз прошу Тебя, подробнее напиши мне, чего ты, моя радость, ждешь от меня и чего требуешь.

Целую тебя крепко. Твой твой весь Гуцик.

«На полях:»

Ты пишешь, что лучше сейчас же всем сказать ввиду того, что слухи все равно распространяются. По моему, все-таки лучше подождать, пока я не получу бумаги из Синода. Впрочем, кого Ты разумеешь под «всеми»?

Как ты можешь читать такую гадость как Вербицкая? Смешно на свете! Художника Мопассана тебе «нельзя» читать, а пошлости Вербицкой «можно!»

1912 VI 15 (2)

Очень ты меня огорчила сегодня, Наталик... Волноваться, собственно, нечего, так как все прошло и, по-видимому, вполне благополучно, но огорчен я очень... Разве уж так трудно было исполнить мою просьбу? Телеграмму я хотел послать не затем, чтобы мотивы приводить, а только еще раз повторить просьбу.

(...) Я ничего не имею против того, чтобы ты развлекалась, но разве это — единственный способ? — Я, между прочим, читал, что собираться «велели»(!!) чуть не за час до начала². Вообще, как все это унижительно и рабственно! И все для того, чтобы «посмотреть» тех, кто причинил нам столько зла и горя, благодаря кому самый паскудный немец тычет нам в нос наше мнимое ничтожество! Я согласен, все наше ничтожество в том, что мы терпим у себя ничтожества... а во что. верить, на что надеяться, когда рабство мы сами культивируем на каждом шагу... Вот то, что мы видели за последнее десятилетие: революция, слепая и бессмысленная, полная глупостей с обеих сторон, бесполезных смертей, диких грабежей; потом пинкертоновщина и хулиганство: дети пошли по стопам отцов; потом, самая разнузданная порнография и разврат: опять первые — отцы, а за ними и подростки (до сих пор мы расплачиваемся с Арцибашевыми и Вербицкими!...); потом всплывают Азефы, Иллиодоры, Распутины...; а теперь — мы метем бородами прах у стоп тех, кто породил всю эту чертовщину!... А где же наша память? Так мы поминаем позор Манчжурии и Цусимы? Какой-то камаринской в присяжку над могилами и могилами!... А сотни тысяч пухнут и дохнут от голода... — да, есть чему радоваться, есть, что торжествовать!... Лишь бы торжество и вот мы с торжествующими, а что они торжествуют только потому, что поправили науку, совесть, религию, честь, — до этого нам нет дела, а потому что мы — рабы и рабы... Где ж осталось еще сознание своего достоинства? На что и на кого надеяться? Для кого жить и

работать? Но отказаться от своего народа в минуту его унижения — позор! Остается одно, вера в Провидение!...

Ты прости, Наташа! Все это вырвалось само собою. Об этой стороне нашей жизни мы как-то не говорили, хотя может быть ты и замечала, что у меня иногда прорывалось кое-что... Там в глубине моей души есть связь между моей любовью к тебе и к России. Для меня это нераздельно-тожеественные вещи, и связь эта самая интимная, метафизическая... Однажды помню у Метнеров я сказал для тебя фразу: «я по возвращении из-за границы стал националистом», в моей душе эта фраза звучала так: «я Вас люблю»... И так это и осталось, так и будет: когда я говорил Тебе, я хочу жить для Тебя, я знал, что это — для России; когда я думаю о том, что я обязан служить России, я чувствую, что это я буду служить тебе, когда я мучился здесь мыслью, что я Тебе быть может не нужен, для меня это было равносильно, что я не нужен России, мне очень трудно сознаться в бессильи, доведившем до мысли о самоубийстве, и у меня явилась идея — уехать и покинуть все; когда здесь немцы кичатся своей культурой, мне они жалки, потому что я знаю свой народ, но мне кажется, что это обижает Тебя и мне нужно сдерживаться, чтобы не сказать дерзость... Любовь к народу зрела у меня вместе с сознанием, их возраст для меня один, но по-настоящему я полюбил Россию, когда освободился от интеллигентщины, по-настоящему я полюбил и Тебя с момента, когда решил выбросить из своей жизни неправду... В Тебе нашла конкретное воплощение и вся моя любовь к России, а, с другой стороны, эта последняя, росшая во мне вместе с ростом моего сознания, служит для меня залогом и моей любви к Тебе, залогом того, что я нашел в Тебе то, о чем мечтал всю жизнь, шел иногда ложным путем, но мечтал об этом, мечтал о Тебе... И Ты пришла, как ангел-хранитель в самый нужный для меня момент... Я Тебя боготворю, но это — не кощунство, Бог видит и поймет меня. Хочу, чтобы ты всегда была для меня ангелом-хранителем, такой же чистой, такой же священной, какой я Тебя встретил и знаю до сих пор. Поэтому и жизнь моя для Тебя должна быть служением Тебе, служением и молитвословием. Я составляю молитву для Тебя и буду молиться на Тебя, и Ты будешь мне ниспосылать блага, которые мне так нужны, без которых прошла моя жизнь до сих пор, но которыми ты обладаешь в такой неограниченной степени.

Целую твои ноги. Твой Густав

<...> Не пропустил ли я еще что-нибудь? — про Шестова я уже написал. Я уверен, что Ты его тоже полюбишь. Между прочим я позабыл тебе рассказать один наш разговор, очень интересный. Мы говорили о роли «среды», («milieu»), оба мы не разделяем теории «milieu», — самого-то главного она именно не «объясняет», — и он привел в пример себя. Как будущий историк русской литературы, если он будет стоять на точке зрения «среды», объяснит Шестова? Ужасно просто и естественно сказать, что это — отражение того кризиса, который наступил в нашей литературе с разложением марксизма и т.п., но он стоял совершенно вне этого, его вопросы, сомнения и т.д. родились вне какой бы то ни было зависимости от этого кризиса. А между тем, если рассматривать его «биографически», то опять все говорит за то, что именно этот кризис в нем и отразился. Я нахожу это в высшей степени убедительным аргументом против теории среды. А сколько глупостей ею введено в научный и полунучный обиход. Сколько наивной уверенности в непреложности этой теории и полученных с ее помощью объяснений у наших сереньких историков и словесников... Но с другой стороны, есть какая-то «жизненная» польза в этой теории, ибо что делали бы эти несчастенькие, если бы их заставили додумываться до сути и не позволяли пользоваться этим простеньким шаблончиком: среда, эпоха и т.д. «Исповедь», действительно, интересна, но самое плохое в ней, что он открыл не все. То есть для очень проницательного читателя — все, но для такого не нужно и так много говорить, чтобы он все увидел, а, если, — как эта книга, — для обыкновенного, то надо бы до конца. Это, конечно, очень трудно, и удастся только в том случае, если человек совершенно презирает других (или другого, как презирал Достоевский Тургенева, — так до конца, чтобы считать, что гаже нет...) или если так же совершенно любит и верит, тоже до конца (как я тебя люблю). В остальных случаях, действительно, «раскрыться», может быть, даже и невозможно. — Все Ты дни считаешь, а я хотел, чтобы «завтра» сразу подошло <...>

<...> А насчет общественного мнения только сегодня не понравилось. «Все-таки и доля правды в нем всегда есть». 1). Я предпочитаю искать правду не там, где ее «доля», а подавляющая часть — ложь и клевета; 2). Это, если и «доля» правды, то правды «общественного мнения», то есть серенького, среднего, бесцветного; 3). и доля-то правды не всегда, — я хотел бы знать, в чем состоит «доля правды» того «общественного мнения», по которому я «соблазнял» курсисток и т.п.? 4). свое поведение я меняю, потому что оно мне не нравится, ибо моя мораль суживает еще общественное мнение, а не наоборот. И впредь я буду поступать, как нравится тебе и мне: общественное мнение надо учить, а не у него учиться; 5). ни «первое», ни какое время мне хуже не будет, потому что, а). не от меня отходят Самсонов и К°, а я от них, в). люди, которых я ценю, будут мне доверять, а если не будут, я их перестану ценить; б). о том, чтобы взяла верх «справедливость», я мало забочусь, — я хочу взять верх, и с тобою смогу его взять! <...>

<...> Ты представляешь, дорогая, философию, как нечто над человеком или сбоку его, в лучшем случае, как науку. Это распространенное, но неверное представление. В такой «философии», действительно, можно разочароваться, но именно тому, кто философию понимает глубже, как жизнь, а не нечто от нее оторванное. Тогда разочарование его есть не что иное как подлинно философское разочарование, сама философия. Без науки человек может жить, без философии нет человека. Дикарь, варвар уже имеет свою философию и ею живет, хотя повседневные заботы желудка часто отрывают его от нее. Но уже здесь намечаются индивиды, которые начинают сознавать ценность именно этой философской жизни, начинают жить в философствовании. У кого обнаружился этот философский эрос, тот уходит в новую жизнь все глубже, с головой. И в наше время всякий набиватель карманов, всякий собиратель рублей, имеет свою философию и ею доволен. Когда человек начинает бояться за свою философию: истинна ли она? — тогда начинается для него подлинное искание истины и сама жизнь его уже не жизнь собирателя рублей, а жизнь философа. И разочарование в философии немыслимо, пока есть

у него стремление жить. Самый безудержный скептик и отрицатель должен признать свое сомнение истинным и это не разочарование. Но разочарование, ведущее к прекращению жизни, есть нечто до того противоречивое, что я не знаю, мог ли бы кто покончить с собою на этом основании. Ведь для этого нужно знать и быть «очарованным» настоящею философскою системой, основанием которой было бы отрицание бессмертия. Следовательно, и этот человек не разочаровался в философии, а задумал невероятное дело: доказать себе неправильность своей системы смертию, то есть через смерть убедиться в бессмертии!... И Фауст не разочаровывается в философии, а только в своих силах, но как ему хотелось продолжать философствовать, когда настал час расплаты! Не забудь, что философия обнимает все; разочароваться в философии значит разочароваться во всем; но так как само разочарование входит в состав всего, то ты получаешь только новый вид философии: философии разочарования во всем. Не знаю, ясно ли тебе, ты, моя философия, моя жизнь!... Как ты не чувствуешь, что отказ от моей философии, жизни в ней, есть отказ от тебя? потому что в тебе — моя жизнь. И ты меня еще побуждаешь к этому. Нет, я не могу тебе повиноваться, ибо ты совершаешь неслыханное: заставляешь меня идти против тебя. Ты властна только в одном: оставь меня, если я не годен для тебя, но заставить меня это сделать ты не в силах. Думай об этом и думай, потому что у меня может не хватить сил добровольно уйти, если я даже окончательно увижу, что не могу принести тебе счастья. Когда я думаю об этом, то при трудности доказать эту мысль у меня всегда остается убеждение, что не может быть, чтобы при нашей взаимной любви было плохо, но это убеждение — спасительно для меня, меня оно не допускает до отчаяния и безумий, но для тебя? — решай сама! В особенности, если ты повторяешь свой отказ от слов, сказанных на Поварской (я только теперь вспомнил, что, пожалуй, напрасно в большом письме ссылался на этот момент, так как ты от этих слов однажды уже отказалась. Напиши, как ты теперь смотришь на это? Впрочем, если неприятно, не пиши, отсутствие ответа уже будет для меня достаточным ответом). — Да, Наталик, напиши, как Вы все, ты, мама и папа, относитесь к словам о Варсонофия, какое придает значение? Нам с тобою будет труднее, если у папы из-за этого будет по отношению к нам предвзятый взгляд и ожидание плохого. — Золотая моя, о детях написал все, что думал тогда. Теперь трудно вспомнить, потому что, пожалуй, больше чувствовалось в тот вечер, чем гдумалось.<...>

<...> Теперь сегодняшнее письмо. Насчет капризов ты не совсем права, но не стоишь об этом, мне хочется поподробнее о другом. Это об нетерпимости. Как ты пишешь, что мне с нею мириться все-таки «придется»? Что она будет у тебя обнаруживаться, в этом я не сомневаюсь, но мириться с нею я никогда не буду, — мне это всегда неприятно будет. «Стараться искоренять» я тоже не буду. Вообще не хочу на тебя никаких «педагогических» влияний оказывать. Я полюбил тебя такою, как ты есть. И если что-нибудь мне не нравится в тебе, то оно и исчезнет само собою, раз ты меня любишь и видишь, что это мне неприятно. Разумеется, если ты со мною согласишься, что то, что мне неприятно, и тебе представляется нехорошим. Не будешь же ты намеренно культивировать то, что сама признаешь плохим и что мне не нравится. А взаимные влияния нам постоянно придется испытывать, пока мы не станем совсем сходимы. А, знаешь, Наталик, мне ужасно понравилось, когда я впервые прочел наблюдение, что супруги, долго любящие друг друга и долго прожившие вместе, под старость начинают даже лицом походить друг на друга. Психологически и физиологически это вполне объяснимо, но я все же стал наблюдать после этого. Действительно, когда обращаешь на это внимание, поразительно! Как-то это приятно!... Я не могу понять, каким образом ты связываешь «нетерпимость» со своими «русскими чертами»? Ты вносишь новое понятие «дубоватость» и через него связываешь нетерпимость с русским характером. Это во всех отношениях неверно. Во-1-х, русская «дубоватость» чисто внешнее свойство и внутренне она связана бывает с очень тонкою аналитической мыслью, моральною нежностью и большим эстетическим вкусом. Ты вот правильно сказала, что это «немножко относится к цельности натуры». Это верно, нужно именно войти в (внутрь) этот мир и тогда дубоватость исчезает. Но при чем же здесь нетерпимость? Именно эта цельность создает такую уверенность в себе, которая не позволяет быть нетерпимой. Но терпимость бывает двух родов (психологически), в зависимости от источника, происхождения. Одну терпимость, с этой точки зрения, можно называть культурной терпимостью. Я знаю, что Вы заблуждаетесь, говорит она, но и я не обладаю непогрешимостью; я сам мое мнение получил не на веру, не в силу авторитета, а добился его, работайте дальше, будем работать вместе, ведь в том, что истина восторжествует, мы уверены оба; итак, давайте искать общей почвы

для дела. Хороший пример этой терпимости — английская терпимость. Но есть другой род терпимости, которую можно назвать авторитарной терпимостью. Я знаю, что Вы заблуждаетесь, но моя-то истина совершенно непоколебима, ее непогрешимость засвидетельствована столькими авторитетами, не хотите верить, не нужно; Вы думаете так, а я иначе. Но давайте делать дело вместе. Вот это пример русской терпимости. Ну, а теперь, во-2-х, сказать вообще, что нетерпимость есть русская черта, — это, мой Наталик, такой парадокс, который я мог бы ожидать от Ангр. Белого или ему подобных, но никак не от тебя. Тут вся русская история против тебя. С Петра повеяло только чем-то новым в этом смысле. Но его вколачивание идей губинкой было именно этим «новым», европейским. Нужно не понимать русской истории, или тенденциозно защищать партийные мнения, чтобы утверждать, что эта «губинка» русского происхождения. До Петра вся наша история была неотделима от истории православной церкви. Православное духовенство до Петра — единственная интеллигентная сила у нас. Но вот уж православная церковь терпима до последней степени! Мы хорошо знаем «воинствующий католицизм», «клерикализм на Западе» и т.п., но сказать «воинствующее православие», «клерикализм в России» — это все равно, что деревянное стекло! XVIII век принес много «новенького» европейского образца. Но сперва — это было просто «разгулье удалое»... А реально, тысячи погибших под петровскими батогами и в болотах его Петрова града — был только первый камень в современной Санкт-Петербургской кладке русской истории по Западно-европейским архитектурным моделям... Прелестные готические арки, убегающие в небо своими действительными тайными советниками, Geheimrat'ами, расширяющиеся вниз из Staatsrat'ов Collegien-Fitul'ми и много других «русских» Rat-ов до фундамента, крепкого, как скала, потому что он — из Muschik'ов... Наша природная интеллигенция до-Петровского времени одна-ко осталась с мужиками и перестала быть интеллигенцией. Мы стали «просвещенными»... Мужиков колотили, попов — не меньше... Помещики припечатывали сургучом попов за волосы к ломберным столам, в новоявленной столице идеи «Просвещения» учили терпимости и гуманности. И так, пока не стала нарождаться современная интеллигенция, сначала из дворян, а потом из разночинцев. Разночинец принес с собою и идею мстительности, с которой, конечно, была связана некоторая нетерпимость. Тут вопрос осложняется, и я не могу

отрицать, что интеллигентская кружковщина стала прививать в России то, что ей всегда было чуждо — нетерпимость, но когда-нибудь мы поговорим с тобою. Наталик, надеюсь, мне удастся тебе доказать, что эта «интеллигентщина» все же не коснулась души русского народа. Но и приведенного достаточно, чтобы видеть, что нетерпимость не есть наша черта. Откуда ты могла додуматься до этого, я и понять не могу. — Ну, насчет эгоизма не стоит распространяться — практически это не важно, а теоретически... тут тебе просто надо еще поучиться. Если захочешь, конечно, а не захочешь, и так сойдет! Эгоизм нехорош только на деле, а в «твоей теории» защищай себе его ... — Насчет того, есть ли упрямство — русская черта, по моему, тоже спорно. Но, главное, на мой взгляд, и неважно, русские или не русские твои отрицательные черты, а важно, считаешь ты хорошими или плохими. <...>

ПРИМЕЧАНИЯ

1. А.Шестов резко критически оценил книгу Д. Мережковского «Религия Л.Толстого и Достоевского». В ней он усмотрел нарушение третьей заповеди: упоминание имени Господа всуе. К тому же ему претило стремление автора отыскать «новую религию» (А. Шестов. «Власть идей»).

2. Имеются в виду торжества, проходившие в Москве 30—31 мая 1912 г. по случаю открытия Музея изящных искусств им. Александра III и памятника Александру III около храма Христа Спасителя. На торжествах присутствовали члены царской фамилии.

Публикация писем
и примечания к ним подготовлены
М.Г.ШТОРХ и Е.В.ПАСТЕРНАК

ПИСЬМО А.Ф. ЛОСЕВА К Г.Г. ШПЕТУ

С А.Ф.Лосевым я не была лично знакома, но знаю, что, будучи студентом университета, он слушал лекции отца (Г.Г.Шпета); впоследствии их пути постоянно пересекались, не один год Лосев и Шпет работали вместе в ГАХНе; в книгах, написанных в 20-е годы, Лосев не раз ссылается на труды Шпета. Вот почему меня удивляет резкость суждений, адресованных Лосевым Шпету много лет спустя. В послесловии к книге А.Хюбшера «Мыслители нашего времени» (М., 1962) Лосев рисует буквально отталкивающий портрет «какого-нибудь провинциального Шпета», на «истерическом философствовании» которого можно «понять весь развал, всю беспринципность, весь нигилизм, благодаря которому буржуазная философия приходила к полному растлению, извращению, наслаждаясь этим растлением, и при случае даже превращая его в деспотизм и в резиновую дубинку как против отдельных мыслителей, так и против целых народов» (с.337). Лосев обвиняет Шпета в создании «еще небывалого в мире соединения идеализма с нигилизмом». В другой раз, в беседе с корреспондентом журнала «Студенческий меридиан» (1984, №10, с. 34), Лосев вновь вспоминает о Шпете, но теперь уже как о педагоге и ораторе, и почему-то утверждает, что Шпет «не был оратором», а только «блистал и поражал всех своим остроумием, которым злоупотреблял для своего удовольствия», чем и был «отвратителем» для Лосева. Эта характеристика кажется странной, — она резко расходится с мнением тех многочисленных слушателей, учеников Шпета (А.А.Губер, Н.Н.Волков, Н.И.Жинкин, А.Г.Габрический, З.И.Криворотова и др.), которые всегда с восторгом вспоминали Шпета-лектора, отмечали его замечательный ораторский талант, необыкновенную эрудицию.

Резкость и безапелляционность тона Лосева в отношении Шпета, которого не печатали до 1988 года, похоже, могут объясняться какими-то сугубо личными обстоятельствами их взаимоотношений. Пролить свет на историю этих отношений может в какой-то степени и публикуемое письмо 1922 года.

М.Г.ШТОРХ (урожд. ШПЕТ)

Глубокоуважаемый Густав Густавович!

В виду моего отсутствия из Москвы, а также в виду трудности увидеть Вас, я не смог переговорить с Вами о своих отношениях к Философскому Институту. Так как и теперь мне предстоит опять уехать на 1½ недели из Москвы, то я решаюсь беспокоить Вас письменным обращением.

Мне передали, что мое заявление о зачислении во внештатные сотрудники I разряда встретило с Вашей стороны возражения. Это обстоятельство весьма меня опечалило, так как ни А.В.Кубицкий, ни П.Н. Контерев (лица, с которыми я беседовал об Институте) не сказали мне об этом, а из моей с Вами беседы (еще зимой, у Вас в магазине) я вынес для себя весьма благоприятное впечатление, позволившее мне надеяться на некоторое мое преимущество перед сотрудниками II разряда. Мне меньше всего хотелось бы входить в Институт помимо Ваших соображений и желаний, и я, как Вы помните, не только не

отказывался от исполнения зачетов по некоторым отделам, каких не хватает в сданных мною магистерских экзаменах, но даже сам о них просил, и предварительно кое-что Вы уже намечали в качестве возможных тем (влияние платонизма в английской философии, например, и т.г.). Мне это можно было бы легко и быстро сделать в виду довольно большого материала, накопившегося у меня за последние годы в виде то законченных рукописей, то разного рода конспектов, планов и т.г. Теперь, узнавши о Ваших возражениях, я чувствую себя весьма смущенным и не знаю, как исправить весьма для меня нежелательное положение. Приходится весьма жалеть, что я не смог увидеть Вас своевременно, хотя и пытался это сделать несколько раз. И это тем более оказалось для меня нежелательным и мало входящим в мои планы, что я еще хотел увидеть Вас и по другому поводу. Дело в том, что кто-то представлял меня в качестве кандидата в сотрудники Академии Художественных Наук, и так как оказалось, что это были люди, не имеющие никакого отношения к философии, то такое представление могло оказаться для меня неуместным и даже вредным. И я хотел просить Вас оказать содействие моему вхождению в сотрудники Академии. Я в течение двух лет читал историю эстетических учений в Нижегородском Государственном Университете, состою действительным членом Государственного Института Музыкальной науки (и секретарем его Философской Ассоциации), был избран на историка эстетики в Музыкально-Педагогическом Институте, имею законченный труд: «Опыт феноменологической характеристики чистого музыкального объекта». О всем этом необходимо было бы переговорить с Вами лично, но мой отъезд завтра из Москвы мешает мне это сделать. Если еще не поздно, то я просил бы Вас, хотя бы письменно, о вышеуказанном содействии.

Я надеюсь, что при личном свидании с Вами исчезнет то недоразумение, в котором я оказался, не ожидая Ваших возражений по поводу моего заявления о внештатном сотрудничестве I разряда. Кроме того, осмеливаюсь присоединить также мою просьбу сообщить мне, где и когда я мог бы поговорить с Вами в спокойной обстановке о своих занятиях и форме проведения их, для отчетов. Можно ли надеяться увидеть Вас дома, или же это удобнее сделать в другом месте?

Глубоко уважающий Вас А.Лосев.

Адрес: Воздвиженка, 13, кв. 12, Алексею Федоровичу Лосеву.

P.S. 15-го июня мой доклад в Психологическом обществе: «Теория абстракции у Платона».

Публикация М.Г.ШТОРХ

А.А. УХТОМСКИЙ: МАТЕРИАЛЫ ИЗ АРХИВА

ЖИВОЕ ПРЕДАНИЕ (предисловие к публикации)

Имя Алексея Алексеевича Ухтомского вы вряд ли встретите на страницах публикаций по истории русской философской мысли XX века. И это не случайно: наследие академика А.А. Ухтомского (1875—1942), выдающегося ученого-физиолога, до недавних пор было прочно связано с областью, весьма далекой от философских рассуждений, с областью конкретного знания — с физиологией поведения животных и человека. Лишь в последнее время, в результате тщательной работы над архивом ученого, раскрылась еще одна важнейшая часть его научного дарования, ставящая Ухтомского в число крупнейших русских религиозно-философских и социальных мыслителей XX века. Это разнообразие его творческого наследия отнюдь не представляет собой какого-либо парадокса. Судьба Ухтомского не проста, но внутренне закономерна. Выпускник Кадетского корпуса, слушатель Московской духовной академии, студент Петербургского университета, ставший впоследствии главой уникальной университетской физиологической научной школы, — таковы веки его биографии, отражающие глубинный поиск Истины в науке и жизни. Еще будучи в духовной академии, он задался целью соединить казалось бы несоединимое: науку и религию, Веру и Разум в едином процессе познания человеком Бытия. В своих размышлениях о вечных вопросах — об Истине, Добре и Зле, о нравственности, о духовности, о смысле истории и бытия, о судьбах России — он, продолжая нашу религиозную философскую традицию, пытается сказать и свое, новое слово.

Смысл бытия, по Ухтомскому, — в нравственном отношении человека к жизни, к другому человеку, к самому себе. Человек во всех своих конкретных проявлениях участвует в непрерывающемся процессе «живого предания от отцов к детям», связывающем все поколения в единую цепь Истории. Пути истории проходят через каждого из нас, и история развивается через индивидуальный опыт каждого человека, через глубинное, личностное переживание и познание им Истины, Добра и Красоты. Тема исторической духовной преемственности — одна из главных для Ухтомского. Он предупреждал о губительных последствиях бездуховности, о необходимости живой, органической связи человека с миром, об истинном собеседовании человека с Бытием, о его глубочайшей нравственной ответственности перед Историей. И в этом он видел планетарный смысл духовного прогресса человечества.

Представленные ниже материалы — лишь небольшая часть неопубликованного наследия Ухтомского, хранящегося в Петербургском отделении Архива Академии наук (фонд №749). Сюда вошли отрывки из писем Ухтомского, его записных книжек и дневников. Мы понимаем, что столь фрагментарное представление религиозно-философских взглядов ученого не может охватить всего разнообразия затронутых им проблем. Однако мы надеемся, что данная публикация пробудит интерес читателей к этой до сих пор не познанной странице нашей отечественной культуры.

* * *

До сих пор наш новый европейский дух еще не в силах говорить о Боге с такою силою и достоинством, с которыми говорил о нем древний Восток: лишь редкие отдельные личности поднимают свой вдохновенный голос. Большинство же или индифферентно-клерикально, или мистично, или, наконец, (и это лучшее) — атеистично. Филарет Московский, Фейербах — это наше большинство; Кант, Гёте, Шопенгауэр — это наши абсолютные единицы. <1896г>

Выше себя по достоинству человек ничего не знает вокруг себя. Но признает ли он себя богом великой водной массы океана, плавая на ее поверхности? Или, стоя перед необъятной глубиной звездного неба, почувствует ли он себя богом ее? Конечно, нельзя ответить в этом отношении за людей; несомненно — были люди, считавшие себя богами моря, отдаленного от них многими милями и многими стенами; богами неба, закрытого от них потолком, и богами Вселенной, ограничивающейся от них раболепствующим человечеством. Несомненно лишь одно, — что постоянное общение с действительностью и бескорыстная любовь к ней, веками культивируемая привычка жить идеалами правды — эти два постоянные и традиционные признака научного духа развили по крайней мере в ученых постоянство вкуса к истине, чтобы, воздав по достоинству гению и добродетели, признать неизмеримо выше их начало, правящее Вселенной. <1897 г.>

Я с детства знаю молитву, люблю ее. Мне хочется оправдать ее другим. Ее отрицают и, когда отрицают, часто ссылаются, как на основание, на науку: будто бы молитва не согласна с самим духом, каким живет наука. Науку нельзя не любить, нельзя не любить начала, каким живет наука, нельзя не любить Гегеля. Мне лично любовь к чистой науке не мешала любить молитву. Этого мало, — вдохновение научными началами оправдывало мне настроение, каким [я творил] молитву. Мне и хочется уяснить это, оправдываю ли я молитву из начал науки, — чтобы оставить отрицание молитвы на счет безумного упорства, каким всегда встречает тьма правду и свет. Реальное же побуждение искать правду у меня не исчезает... На фоне бесконечного Ничто во мне борются великие традиции, данные мне прошлою жизнью человечества. И их я должен примирить. <1900 г.>

Конечно не теоретические различия во взглядах разделяют меня со многими добрыми людьми мира сего. Разделяет нас различие *идеала жизни*^{*}. Для меня христианский идеал жизни слишком глубок, он лишь предчувствуется по «чистоте сердца» в тот или другой момент. Да кажется в самом Евангелие он признается лишь предчувствуемым, ибо его уяснение ставится в зависимость от чистоты сердца («блаженни чистии сердцем, яко тии Бога узрят»). И в этом отношении он представляется мне столь ревнивым и легко ускользающим в самой своей сущности, что кажется слишком неразумным риском для того, кто его ищет, останавливаться на том или ином установившемся «житейском идеале» обыденности. Нить грозит легко оборваться и оставить тебя на заголоделом, веками затвердевшем, неподвижном, эгоистически замкнутом и по-существу приземисто-консервативном житейском идеале семьи, государства и т.п.... Монашество состоит именно в таком методическом изолировании себя от каких бы то ни было частно-житейских идеалов во имя непрестанного и беспрепятственного выяснения в душе векового идеала христианской жизни... «Священная история» это история различного рода героизма человеческого в непрестанном стремлении к созиданию в себе христианского идеала. <1901 г.>

Когда впереди тебя скрылся реальный образ высокого, чистого, доброго и великого, когда ты больше не чувствуешь себя на царском пути свободного служения великому и высокому, иди в церковь. Здесь испытанная, почтенная школа, — где многими искусными учителями от времен древних собраний искусно изложены для усвоения издревле завещанные понятия доброго, прекрасного и высокого; эта школа способна избавить буйных мира сего от томления бессодержательностью. <1902 г.>

Относительно «религии» надо сказать, что ею улавливается одна из сторон действительности, не доступных до сих пор научному настроению. В этой стороне действительности человек еще не может разобраться так, чтобы говорить о ней научно. Но эта действительность есть. <1906 г.>

Религиозная истина, т.е. ощущение истины в чувстве, заложена в каждом из нас, она передана нам прежними поколениями.

* Здесь и далее курсивом выделены слова, подчеркнутые А.А.Ухтомским.

ями, и мы снова и снова переживаем в нашем чувстве то, что вложено в это чувство теми ушедшими людьми... В этом чувстве стремление нашей психологии глубинно, и, раз станешь к ним прислушиваться у себя ли в душе, или наблюдая вариации религиозной жизни вне себя, задача будет и неисчерпаемая и удивительно интересная... Ощущение религиозной истины это, можно сказать, та духовная подпочвенная вода, которая... незапамятно творит новые формы в глубине тех пород, из которых складывается наша душа и деятельность... Я пришел к тому выводу, что науке в конце концов предстоит один способ отношения к религии. Это реальное выяснение того, как живет и действует в истории человек и в нем религиозное чувство, какие его функции в экономике индивидуальной и общественной жизни. Иными словами науке предстоит выяснить физиологию религиозного опыта (сказать «религиозного чувства» было бы неточно). Надо заимствовать у физиологии ее основные идеи и методы, при помощи которых она изучает значение и функции того или другого органа жизни и отсюда искать реальные знания о тех органах, какими движется человеческая душа, в том числе и органы религии. <1906 г.>

Величайшее счастье для современного человека, величайшее здоровье его души, — в том, чтобы сохранить в себе научный идеализм, всецелую принадлежность ясной и светлой научной истине в своей душе, т.е. не к натуралистическому «завалу фактами», а именно к научной ясности и свободе духа. <1907 г.>

Я всегда с любовью относился к человеческим верованиям; в них под большей или меньшей, исторически выросшей скорлупой, всегда можно различить свежее чувство к тому, что человеку дорого, чего требует его дух. Нет более интересной задачи, нет более интересного материала для понимания интимной сущности человеческого духа, — как человеческие верования. <1907 г.>

Кругом нас, в близкой нам окружающей «действительности» Бога не видно. Мы и все люди — ждем его, разыскиваем, болеем тем, что в ближайшей действительности Его нет. Его пока все-таки нет. Он — предмет нашего желания и предчувствия, любви, ревности и пр., но Он не есть нечто, нам уже данное. Это и значит, что мы «веруем» в Него, хотя Его еще и нет.

Бог — это центральная идея, с которой носится человек в истории. Вся история — ряды человеческих попыток осуществ-

вить Бога. Это стимулирующая, творящая идея истории. Если бегло пройти мыслью через историю древнего Востока, Египта, Греции и Рима, развитие движения человечества будет сказываться в том, как там и тут осуществлял себе Бога человек, как понимал его, как «открывался» Он ему. «Каков Бог данного человека, или данного момента истории, таков сам человек и момент истории»... Итак, Бог есть то, чего пока, в ближайшей действительности, еще нет, то, во что однако постоянно верует человек, чего ищет за всемирную историю свою, что осуществляется в меру веры и разума человеческого... Одним словом, принудительности никакой нет, когда человек начинает верить в Бога: вера и истина доселе зависят от воли и свободы человека, следовательно от качеств самого человека, а не суть дело принуждения. Только потом и постепенно вера и истина осуществляются, оправдываются в силе, т.е. уже в принуждении — хотим мы ее или нет. И, очевидно, что пока мир течет так, как течет он до сих пор, никогда элемент человеческой воли и свободы, — элемент веры, — не будет совсем исключен из его истины... Следует, что «Бог и истина» не есть только греза или «сон души человеческой», созданный для того, чтобы как-нибудь удовлетворить, как-нибудь забыться от действительности. О нет! В определение истины входит гораздо более то, что она судит, ограничивает, требует, чем то, что она «удовлетворяет». Человек творит новое в мире, благовествуя на свой страх Бога миру; но это же новое и судит его... Бог не субъективная греза души, но, — по мере того, как человек открывает и осуществляет Его, — есть стоящая перед ним и судящая его сила. Такова, по моему, природа человеческой веры, истины и знания, такова природа жизни и развития. Это с Дух[овной] академии и есть моя философская вера, и развить ее — моя надежда. <1908 г.>

Мне по-новому осветилась современность, ближайшая современность последних лет, которую мы только что пережили. И знаете, ужасно мне становилось от чувства, что в этом так сказать «вздохе истории» так явственно повеяло духом Антихриста, — самонадеянным, гордым, превознесенным в своих глазах, но, в конце концов, таким глупым и бессильным духом надвигающейся человеческой «самости». И ведь мы участвовали в этом вздохе: я хочу сказать, — в наших душах нашелся же резонатор, который тоже пожужжал в ответ в тон этому антихристову вздоху! Да, мы так или иначе участвовали в этом вздохе, повинны в нем!..

Как же и чем же повинны? Я думаю, что вины тут очень и очень разнообразные, — у каждого в меру его дарований и

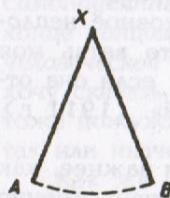
душевного склада: как всегда, кому больше дано, с того больше и взыщется. Вина нашего, с позволения сказать, «культурного общества» в том, что жизнь его в отношении низших братий и народа вообще была (и есть!) одно сплошное преступление...; вина правительства в том, что представлено оно людьми слабыми и эгоистичными, переставшими служить «Богу и великому Государю»; вина так называемой «боевой интеллигенции», — по крайней мере снаружи, с поверхности, — в удивительном легкомыслии и неведении родного народа, которому норавли «служить»; вина русской церкви в том, что, — по крайней мере в лице предрежащих властей своих, ушла она в приземистое, хозяйственное «служение трапезам», тогда как замолкло живое христианское слово и в государственной и в общественной жизни. Но всего глубже, конечно, вина отдельной, интимной человеческой личности в ней самой; и эту вину я ощущаю прежде всего как вину мою. А вина эта именно... в самости, в внутренней, тонкой гордости, — в том, что вот непременно по-своему, непременно своим путем хотим мы (и хочу я) идти в жизни и искать ее правду. Вот такая погоня, именно погоня развилась у нас за «новым словом», — как будто именно в новизне спасение! И сколько новых слов! Сколько претензий на новые слова!... Сколько бы драгоценного времени и досуга для настоящего дела было бы сохранено, если бы не эта масса нового писательства, масса брошюр и книг, масса бумаги, бумаги, бумаги, букв, букв, новых и новых слов!.. Но меня ужаснула мысль, что я, как бы подчинившись господствующему духу, уклонился от настоящего Христова пути, незаметно для самого себя мало по малу отделился от него. Ужаснула мысль, что искание «нового слова», в котором я несомненно повинен, отвело мои силы от настоящего, насущного дела на ниве и жатве Христовой. И вот почувствовалось мне, что страшно все будет, если пред лицом Вечности спросят меня: где же это ты был и что делал, когда столько низших братий ждали от тебя простого и бесхитростного слова Христова и когда товарищи твои изнемогали и теряли силы в труде Христовом?.. Мне бросилось в глаза мое духовное неплюгие, и оно устрасило меня, как симптом того, что ветвь моя стала засыхать; засыхать же она могла лишь оттого, если она отделилась от древнего источника — «лозы Христовой». <1911 г.>

Нет ничего выше, нет ничего содержательнее и важнее, как вера людей в то, что идет и движется мирская жизнь именно

к Великому и Преславному Концу; каждая эпоха, каждый народ, каждый человек даже, по-своему выражают, по-своему вынашивают эту веру. Но именно постольку, поскольку он ее вынашивает и выражает, — постольку и живет духовно народ и отдельный человек. Духовная смерть там, где кончается человеческая вера. И вот бесконечное море, обозреть которое жизни не хватит, — море, исполненное всякой красоты и цветов, — море человеческой веры. Вот то, что больше всего меня интересует и трогает. <1912 г.>

Я убеждаюсь более и более в том, что именно для открывания и для воспитания истины (самого ощущения и чувства истины) требуется уже перевоспитание, коренная переработка и, в известном смысле, переворот в личности человеческой. Человек всегда, а в восприятии истины в особенности, движется и должен двигаться лишь целиком: всей своей природой, — и умом, и чувством и волей. <1912 г.>

Итак именно в чувствилище к смертности и слабости, непрочности человеческой жизни есть какой-то путь к радикальной победе ада и смерти, — путь Христов. Видимо, именно там, где наиболее прочувствовано значение смерти и стихия безумного ада, захватывающая людей, их семьи и целые поселения еще заживо, в этих здешних условиях жизни, — там-то вдруг и открывается перспектива (правда, очень для нас отдаленная!) победы над адом и смертью подвигом Христовым. Почувствовав во весь рост присутствие смерти и ада в обыденной человеческой жизни, ушли от них в пустыню преподобный Сергей и Серафим Саровский; там обострили до небывалой чуткости свои души, ощущали как никто приближающееся к ним человеческое горе, когда приходили к ним в леса люди из своих поселений, гонимые стихией смерти и ада и ищущие отдыха от них, изнемогающие от них. <1915 г.>



Действительное родство и действительное единство людей получается только и исключительно через Христа и во Христе, как вот можно представить это на рисунке: насколько А и В, каждый в свою очередь, будут приближаться к Х, настолько будут приближаться один к другому. Удаляясь же от Х, они удаляются и один от другого! Если А и В пойдут непосредственно один к другому,

помимо Х, будет начало лжи безбожного строения общества, строение вавилонской башни. <1916 г.>

Чем определяется наступление конца для индивидуальной ли жизни, или для народности, общественности, государства, наконец для мира. Определяется оно тем, что данное существование становится более бесплодным, не обещающим более ничего! Не прогрессивное, не обещающее плодов, иссохшее иссыкается и удаляется. Вот этим определяется и пришествие конца для мира, наступление Страшного последнего Суда... Спаси нас, Господи, от этого смертного неплодия! И опять и опять надо помнить, что плодovitыми мы можем быть только пока соединены с Лозою, как ее рождая! «Всяку розгу о мне, не творящую плода, изметь ю, и всякую творящую плод, отребить ю, да множащий плод принесет» (Иоанн. 15, 2). <1916 г.>

Стал я охватывать жизнь как *tragediu*. Думается мне теперь, что и философия должна и может излагать истину о мире не языком отвлеченных формул, как делалось обыкновенно до сих пор, а языком *tragedii*! Это было для самого меня открытием, неожиданным освещением души. Христианство тем и отличается от прочих концепций действительности, что истинный смысл жизни открывается в нем не «первичным веществом», а трагическим пониманием истории мира и истории отдельной человеческой жизни. Кажется мне, что хорошо было бы развить эту мысль, — она устраняет много бесплодных споров между так называемым «позитивизмом» и христианским восприятием истины! <1916 г.>

Христиане предупреждены относительно того, что имеет быть, и им не приходится ужасаться теми событиями, которые развертываются перед нами. Знаем о том, что должны быть гонительства и жесточайшие попытки истребления Христова наследия! Так что то, что кажется таким новым и небывалым для самих «творцов» всех этих новейших дел, оказывается для нас древнейшим, давно предсказанным типом событий, свойственным всем тем эпохам, в которые особенно ярко сказывается нравственное падение и растрение общества, но, вместе с тем, подымается гордыня древней злобы, все пытающейся быть «яко божи». Мы не знаем, и не можем знать, начало ли это конца перед нашими глазами! Но, что именно пред концом истории злоба и гордыня богоборческой стихии должна воздыматься с

особенною силою, об этом мы предупреждены церковным преданием. Тот тип событий, который сказывался при Антиохе Епифане в древней Иудее, затем при разрухе Иерусалимского храма римлянами в I веке христианской веры и в эпоху еретических смут, варварских нашествий и мусульманской угрозы в предверии 1000-го года по Христове рождестве, — *этот тип с особенной силой должен повториться пред завершением истории.* Мы во всяком случае находимся в одном из подобных «узлов» мировой истории. Какое, в самом деле, поразительное и намекающее стечение признаков! Широкое разлитие легкомысленного неверия Христу в российском «интеллигентном» обществе, все возрастающее растление и извращение души и умов в разных «декаденщиках», «теософиях», «кубизмах», «футуризмах», растущее углубление разврата, появление Григориев Распутиных, ужасающий спрос на них и вообще на ложных пророков, развивающееся отсюда поругание церкви в соблазняющей народной душе, затем ужасные войны, кровопролития, явно иссякающая любовь в людях, необыкновенно возрастающий спрос на ложь, возрастающая неспособность верить правде, наконец явное одичание, возвращение к инстинктивной жизни древней обезьяны и свиньи, скрывавшейся до сих пор под культурной скорлупой, с таким трудом надстроенной за историю сознательной жизни человечества!

И церковные мыслители издавна предвидели, что самому христианству предстоит глубокая перестановка посреди вещей мира и, соответственно, глубокое изменение влияния христианства в мире. <1918 г.>

Что может быть ужаснее событий, в которые вовлечена Россия после 1917 года? И, однако, достаточно внимательное всматривание научает понимать, что тут все обусловлено тончайшими нитями, все имеет слишком глубокий и полный смысл, чтобы начинать легкомысленный суд и принимать еще более легкомысленные решения, указывать с определенностью, кто тут «виноват» и кто «не виноват», а «жертвочка невинная»... «Виноватого» приходится искать глубже и раньше!... Но более глубокое историческое проникновение и там не дает нам найти какого-нибудь «несомненного и первичного, окончательного виновника»! Постепенно мы доберемся до ясного положения, что виноваты мы все, все до единого, подобно тому, как в заболевшем организме нет небольших клеток, и болезнь коренится так или иначе в жизнедеятельности каждой из них!

Виноват общий во всех нас и в каждом конкретно живущий грех. Активность и требуется со всею силою в отношении именно его! Враг твой в грехе, а грех внутри тебя! *Последняя и настоящая работа должна быть здесь!*

Но, как открыло нам Христианство, грех, этот последний и подлинный враг, побеждается лишь милосердием! Борьба милосердия против греха должна идти до крови и смерти! Но чтобы милосердие было сильно победить до конца, оно должно быть божественным! Так мы опять и новым путем приходим к Христианству. Именно здесь одно из простых изложений того, как закон возмездия, закон добра и зла, переходит к высшему закону... — закону Милосердия. <1921 г.>

Евангельский совет «не судить», т.е. не осуждать собеседника, грозящий тем, что тут ты сам судишь и осуждаешь себя, говорит: когда интерполируешь лицо ближнего и собеседника в другую сторону, заканчивая образ его в отрицательную сторону, тем самым предрешаешь для самого себя возможность совместного дела с данным человеком и притом на основании твоих собственных отрицательных черт, которыми ты интерполировал своего собеседника! Собеседник твой таков для тебя, каким ты его заслужил! Тем, что не заканчиваешь его образа и не проносишь над ним окончательного суда, открываешь себе возможность его идеализировать, любить, проектировать и осуществлять вместе с ним новую лучшую жизнь!

Строить и расширять жизнь и общее дело можно лишь с тем, кого любишь; любить можно лишь того, кого идеализируешь; а идеализируешь лишь того, относительно кого ты допускаешь возможность лучшего и большего, чем он кажется сейчас; т.е. прогрессивная, ширящаяся, взаимно спасающая жизнь возможна лишь с тем собеседником, которого ты интерполируешь и проектируешь лучшими чертами, которые мы можешь почерпнуть в своих собственных нравственных ресурсах!... «Любовь все терпит, всему веру емлет, не заводит, не ищет своего»... Оттого-то она, и только она, открывает возможность общего человеческого дела на ниве Божьей. <1921 г.>

Человек существо текучее и утекающее! Дай ему Бог только утекать в лучшее, во все большее расширение души, сердца и духовного зрения! Упаси Бог от самодовольной узости, от ссыхания сердца, от духа клеветы на мир и на людей! <1922 г.>

Мы знаем, что «существенное» в настоящем вокруг нас есть то, чему предстоит остаться в будущем, это зерно нынешнего зеленеющего растения; а «несущественное» мимоходящее, — это ствол и листья ныне зеленеющего растения, коим предстоит уйти так же, как прошлогоднему снегу! И если отмечать известным девизом, эпиграфом Бытия его главенствующие тенденции при отборе Существенного, это будет: закон Возмездия, а за ним закон Милосердия.

Единственный по достоинству и значению и никакими силами не повторяемый опыт жизни дан тебе в переживаемые тобою дни. Они даны так, чтобы никогда не повториться; и ничем не можешь ты их заменить, когда они прошли. Тогда, когда вслушаешься в них со всем напряжением твоего внимания, как врач вслушивается в то таинственное, что делается в груди его ближнего, тогда откроется тебе Великая Трагедия, составляющая существо Всемирной жизни! И тогда впереди ты предвидишь открытие конкретнейшей Истины в Судный день Христов. <1922 г.>

София-Премудрость есть мир, ожидающий своего устроения в стройности Космоса, в устремлении к Единому Предвечному Слову Божию, во внимании Единому и в Соединении Около Него!

Но есть мир, пытающийся устроить себя в подобие Космоса путем самозамкнутого и самодовольного самоутверждения!

Первый Космос изображен на древней иконе «Софии-Премудрости Божией». Он весь в устремлении, в прогрессе, в выходе из себя!..

Второй Космос консервативен и мертв в своем самоутверждении: это «космос в самоутверждении» — замкнутый на себе, темный старец, изображенный внизу древней же иконы Сошествия Святого Духа на Апостолов в день Пятидесятый, — старец насмехающийся и клеветующий, будто вдохновение Апостолов есть опьянение!

Самоутверждающаяся душа и мир себе строит по себе, как самоутверждающуюся консервативную систему без устремления, без будущего, без алтаря! Если и допускается тут какое-либо «будущее», то разве только энтропическое сведение всего в «первобытное нет», во всеобъемлющее безразличие и смертный покой! (Вспомните 2-е начало термодинамики!)

Истинно прогрессивная душа и мир строит себе как непременное устремление и безграничный рост в Высшее...

Итак, с каким же «миром» призваны мы жить, служить и оставаться? И от какого «мира» надо бежать? Есть «мир», ко-

торый невозможно не любить! И есть «мир», от которого надо бежать! И если их перепутать, пользуясь одним и тем же словом «мир», то попадешь в беду! Слепец так легко мешает красоту и безобразие! <1922 г.>

Человеческий опыт складывается из двух половин: $O = M + B$, где M — внутренние свойства самого познающего и чувствующего инструмента, а B — внешние для познающего вещи. В минуты счастливой уравновешенности духа человек не чувствует своего M , его внимание всецело в созерцаемых вещах, в B . Счастливая Эллада и могла отдаться с самозабвением этому созерцанию Макрокосмоса вещей и их свойств: она создала первые принципы «объективной науки». Гениальный и мучительный еврейский дух не мог отрешиться от своего M , — он слишком саднел, слишком болел; и при всей гениальности еврейство не могло дать абстрактной науки, оно наполнило мир лирикой... Рано или поздно, впрочем, и греческий дух должен был отдать себе отчет, что B существует для человека лишь постольку, поскольку его открывает внутренний инструмент человека. Лишь хорошо зная свой внутренний инструмент и его свойства, лишь хорошо зная M , возможно критически оценить его показания, т.е. открытые ему вещи B . Сначала, открыв его, греческий дух затоптался на месте и растерялся. Наступила эпоха «софистов». Но она разрешилась у сократиков в великую философию, вобравшую в себя и мудрость халдео-еврейского востока, влияющего на нашу мысль доселе. Последний этап ее будет там, где, познав трансцендентальную и психологическую сторону M и расширив до пределов познания B , человек дойдет до отчета в целомном составе своего текущего опыта $M + B$ и воспримет его под новой категорией — категорией «лица». <1923 г.>

Религиозное сознание и религиозный опыт отличается тем, что для него всякое мгновение, всякое переживание, всякий эпизод жизни — тайна прекрасная и единственная, а значит, и задача красоты, не распечатываемая только из-за нашего недомыслия, недомыслия и греха. Совершенное отсутствие успокоительного и вместе мертвенного ощущения: «всегда все одно и то же». Нет, всегда праздник, всегда новое бодрствование, всегда стража пред готовою открыться радостью жизни вечной. Ничего рабского, работного, ничего самоуспокоительного и пассивного. Все напряженно деятельное и устремленное к ожидаемому

царю Веков, которому из глубины души поется «благословен грядый во имя Господне». <1923 г.>

Не о «борьбе за существование», а о *борьбе за существование в Красоте*, вот о чем надо говорить, как об общем принципе бытия! Не о жизни, как таковой, а о *жизни в Красоте*! Борьба за существование отнюдь не обобщение, а жалкая, пустая частность!

Все тщание врага в том, чтобы из творения Божия сделать безобразие. Вернуть Красоту Красоте, убить красотой карикатуру, вот что значит «воскресить Бога». Вот что значит «Воскресни Боже, в покой твой, ты и кивот святыни твоя».

Вся христианская догматика есть попытка возратить красоту ужасу Креста Христова! «Мир отомщен тем, что праведник умер на кресте» (И. Златоуст).

Звать надо не к морали, а к красоте. Говорить не о морали, а о Красоте. Тут более любви и конкретности. <1923 г.>

Переживали Истину и привыкли переживать ее в обстановке удовольствия, с приятным для слуха пением, с красивыми картинками. И конечно должны были уступить в твердости тем, кто, хотя бы и на ложном пути, отдавались своей истине с забвением своего счастья и теплого угла! Современные нам, традиционно воспитанные бытом христиане «давно забыли о трагизме в христианстве», — по выражению Бердяева. И собственная мягкотелость не могла не сказаться в час испытания, когда за Истину стали гнать, мучить, убивать! В отступничестве наших дней нет, стало быть, какой-либо роковой тайны. Это естественное следствие для тех, кто привык, что за Истину хвалят, награждают, дают преимущества; что Истина — в золоте, в красивом пении... Таков трагизм самой природы человеческой! <1923 г.>

Вера — процесс человеческой жизни очень высокий, сложный и трудный для разума; выяснить признаки здоровой веры, — своего рода нормы веры, — дело необыкновенно трудное... Для здорового сознания ясно, что отвергать принципиально веру как реальный двигатель человеческой жизни — это все равно что предлагать более не пользоваться слухом и зрением и знать лишь то, что доступно осязанию или, еще лучше, болевому ощущению. Ясно также, что если задача трудна, это значит не то, что задачу надо отбросить и заниматься легким делом, а то, что нужно приложить труд. <1924 г.>

Итак, — по возможности все видеть, все знать, ни на что не закрывать глаза и удерживать при этом радость бытия для друзей и приходящего собеседника... Это — настоящее счастье, к которому стоит стремиться и ради которого стоит понести всякий труд!

При этом вот что замечательно: однажды вступив на путь искусственных радостей посредством закрывания глаз на действительность, человек будет идти на этом пути далее и далее, все более отмежевываясь от живого опыта и от действительных горей человечества. Все более будет сам себе слепить глаза, чтобы не знать настоящего значения действительности, — как это мы видим на всяком предреволюционном обществе, наслаждающемся и дуреющем все более перед тем, как придет час заклятия; или как было в Геркулануме и Помпее накануне того, как Везувий заговорил!

И, с другой стороны, тот, кто соблюдает все видящую и все чувствующую радость бытия, однажды встав на этот мужественный путь, будет расширять свое зрение и чувствительность к голосу реальности, и чуткость к истории, — все более и более.

Тут все расширяющаяся, все более зрячая, все обогащающаяся, экспансивная жизнь! Все знать, все видеть, ни от чего не замыкаться и все победить радостью бытия для друзей и с друзьями. Это значит, все расширяться, усиливаться, расти, узнавать новое и новое, переходить из силы в силу. <1928 г.>

Можно ли сказать должную истину о религиозной истине, когда сам отсечен от нее? О работе головного мозга и высшего разума не можем и помыслить, отрезав от себя (хотя бы и ради эксперимента или ради беспристрастия!) головной мозг и высшее разумение. А религиозная истина и христианская вера есть глава всем и идет впереди всего, что есть у человека в жизни!

Не наука без сомнения, противница богословия и истины, но самодовольный и считающий самого себя все нашедшим представитель науки сам себе поставил непреодолимые преграды к Истине. Дело тут в его *идеализме и самоутверждении*. <1936 г.>

«Не изучать мир, но изменять его». Это есть то новое слово, которое внесено христианством, за которое на христианство возстал ренессанс, требуя возврата к беззаботной «естественности» древнеязыческого мира и возобновления классической науки, которая созерцала и изучала, но не думала перестраивать и влечь к чему-то новому и небывалому, что еще лишь должно и имеет

быть!... Из бытия во благобытие переходит человек и человечество, входя в живое предание, т.е. возрастание, прибыль и плоды церкви Христовой. <1936 г.>

Как много, много пронеслось с тех пор! Целые картины и трагедий, и драм, и комедий, а потом опять трагедий и трагедий!... Все-таки трагедии в человеческой жизни преобладают! А отчего же? Мудрые люди сказали и продолжают говорить: от греха! Испорчена, болезненна жизнь, и в особенности человеческая жизнь, в ней есть внутренний порок, и порок этот есть грех. Лишь радикальной и нарочито направленной борьбой с самим собою и со своим внутренним врагом — грехом достигает человек относительно твердого и благонадежного камня под ногами! Человеку естественно не хочется напряжения, не хочется работы, да еще бдительно-непрестанной, — оттого он ищет и придумывает, как бы пожить беззаботно, как птица, в свое удовольствие! Можно сказать, вся наша еврейская «культура» направлена на это устремление к беззаботно-комфортабельному существованию в свое удовольствие... Но жизнь упорно, настойчиво и твердо поворачивается трагическими своими сторонами, звучит опять и опять басовыми тонами, грозowymi раскатами и все опять напоминает, что не для банкетов и увеселений мы здесь, «друзья»! Как забывать о том, что вот сейчас, когда ты беззаботен, рядом в кровавой куче тел или на больничной койке расстается со светом белым другой потомок Адама первозданного, ветхого Адама, сбившегося с пути Божия. «Каин, Каин, где твой брат Авель?» <1937 г.>

Спокойный самоутвержденец, самодовольный ученый по психологической и нравственной природе своей глух и невосприимчив к Евангелию и понять его не может. То есть он будет понимать его по-своему с точки зрения своего самоутверждения. Самодовольным людям Евангелие не говорит, и они рано или поздно постараются освободиться от него. Старались толковать его, Христа, принимая до своих обыденных пониманий, — тех, которые «успокаивают». Не стремились подняться до него! И тогда потеряли его! Теряет человек уши, чтобы слышать собеседника и правду, поскольку между собеседником и им самим становится свое самоутверждение, свое успокоение, свое успокоительное миротолкование, своя персона и своя подушка успокоения под голову. <1938 г.>

Не понимают того, насколько странно и уродливо строить апологию христианства на том утверждении, что оно «нисколько

не мешает» обыденному течению так называемого культурного уклада европейской жизни и даже вполне согласно с ним или даже помогает ему; тогда как надо было начинать с того, что оно входит в обыденное самоутверждение человеческой жизни, чтобы переродить его в «новую» тварь. Это обстоятельство все того же смысла и значения, как и слепое убеждение многих (и большинства!), что правда дана людям всегда на удовольствие и на приятство, тогда как еще древний человек почуял, что день Правды может стать для человеческих благоустройств днем суда, и мрака и разрушения! Кто вам сказал, что день Правды будет Вам на удовольствие? Может быть, он будет для вас тьмой, а не светом. <1938 г.>

Подчас именно среди боления и тяжелого труда находим мы впервые червонное золото, которым живем и питаемся всю последующую жизнь. А еще чаще состояние так называемого «счастья» превращает человека в существо глухое и слепое, тупое сердцем и разумением по всему, что вне его собственного существования. Об этом так давным-давно говорили и предупреждали еврейские пророки; но, как ни удивительно, и до сих пор большинство человечества этого не понимает и не хочет понимать. Должно быть легче и проще, а может быть — приятнее думать наоборот! Впрочем, «большинство», о котором я говорю, касается собственно тех слоев и кругов, которые приближаются к тому, что теперь называют интеллигенцией. Простые народы там, где они предоставлены самим себе и живут своею мудростью, хорошо понимают ту правду, что не «счастье», а суровый труд жизни воспитывает нужного человека и ценную для человечества культуру. Древнеримская пословица говорила: *in popere crescit palma*. Это значит: в тяжести возрастает пальма. Мысль та, что именно борьба с тяжестью, с отягощением, дает пальме так прямо и высоко подниматься в своем росте все вверх! <1940 г.>

Выдумали, что история есть пассивный и совершенно податливый объект для безответственных перестраиваний на наш вкус. А оказалось, что она — огненная реальность, продолжающая жить своей совершенно самобытной законностью и требующая нас к себе на суд! <1941 г.>

Предисловие и публикация
Л.В.СОКОЛОВОЙ

РУССКИЕ ЛЮДИ С НЕРУССКИМИ ФАМИЛИЯМИ

(Предисловие к публикации)

Участившиеся попытки определять человека по этнической принадлежности вынуждают поставить вопрос: должно ли считать «россиянином» человека, предки которого таковыми не являлись?

Представьте себе: человек с совершенно русским именем, сомнительным по нынешним временам отчеством и совершенно нерусской фамилией. Основатель и первый редактор известнейшего журнала «Вопросы философии и психологии». Председатель Психологического общества. Заведующий кафедрой философии Московского университета. Подданный Российской империи в четвертом поколении. Николай Яковлевич Грот. А начиналось все с прадеда.

ПРАДЕД. Иоахим-Христиан Грот (в любезном нашем отечестве — Ефим Христианович) родился в 1773 году, в Голштинии, в семье адвоката. Окончил в Иене богословский факультет. Во время Семилетней войны был взят в секретари к Кенигсбергскому губернатору генералу Н.А.Корфу и вместе с ним переехал в Петербург. Здесь стал пастором голштинского полка, затем — пастором лютеранской Екатерининской церкви на Васильевском острове. Не чуждался деятельности историко-литературной: издал ряд своих проповедей и материалы по истории иноверческих церквей в России. Дружил с известным историком Шлёцером. А современникам запомнился еще и тем, что основал «Общество для смертных случаев» — первое русское страховое общество. Умер в 1799 году, оставив на новой Родине сына — Карла Ефимовича, который избрал административную карьеру и дослужился до начальника отделения в Департаменте Государственных Имуществ.

РОДИТЕЛИ. Внук Иоахима-Христиана — Яков Карлович Грот — родился 15 декабря 1812 года. В 1832 году окончил курс Царского лицея и поступил на службу в канцелярию Комитета министров. Но канцелярское поприще его не манило: в 1837 году он перевел на русский язык «Мазепу» Байрона и, в совершенстве зная шведский язык, начал серьезно заниматься историей и литературой Скандинавии. Именно поэтому в 1840 году Я.К.Грот становится профессором Гельсингфорсского университета, где не только преподает, но и пишет: «Учебник русского языка», «Поэзия и мифология скандинавов», «О финнах и их народной поэзии», путевые заметки «Поездки по Финляндии». Редактирует шведско-русский словарь и активно изучает греческий и санскрит.

В 1852 году (год рождения старшего сына) получает кафедру словесности в Александровском лицее и начинает преподавать русский и немецкий языки, историю и географию будущему императору Александру III, а позже — и Николаю II. В 1858 году избран академиком, с 1884 года — председатель отделения словесности, с 1889 — вице-президент Академии наук. Список и объем научных трудов Я.К.Грота поражает воображение: «Филологические разыскания. Материалы для словаря, грамматики и истории русского языка», «Спорные вопросы русского правописания», «Русское правописание» (книга выдержала 9 изданий!). Изучение творчества и издание сочинений Ломоносова, Державина, Карамзина, Хемницера, Дмитриева, Пушкина, Крылова, Плетнева, Жуковского (все специалисты были поражены тщательностью установления текста и богатством комментариев).

В основе этого здания — не только потрясающая работоспособность, но и весь уклад жизни. Специальные часы для работы и прогулок. Педантизм и предусмотрительность (даже посылая телеграмму, Яков Карлович искал иные способы передачи сообщения, опасаясь поломки телеграфа). Дом его был царством труда и взаимоуважения, разумного употребления времени и аккуратности. Словом, это был тот интеллигентный мир, о котором нет-нет, да и вздохнешь ностальгически, собираясь начать новую жизнь с понедельника. Не последнюю роль в создании этой атмосферы играла жена Якова Карловича — Наталья Петровна, происходящая из достаточно известной семьи. Один из ее братьев — Петр Петрович Семенов — был членом Государственного Совета и президентом Императорского Географического Общества, другой — Николай Петрович — сенатором и автором мемуаров по истории крестьянского вопроса. В честь него, кстати, и был назван Николаем первенец.

Николай Яковлевич Грот родился 18 апреля 1852 года. Выросший в «именитой» и «академической» семье, Николай был, тем не менее, бойким и живым мальчиком, до старости сохранившим динамичность, оживленность, почти постоянно ликующий вид и — иногда — даже суетливость. В 1871 году он с медалью окончил гимназический курс и поступил на историко-филологический факультет Санкт-Петербургского университета. Там же вскоре оказался и его младший брат — Константин Яковлевич (позже — с 1883 года — профессор по кафедре славистики Варшавского университета, магистерская и докторская диссертации — по истории Моравии, Угрии и славянства).

Выбор же Николая Яковлевича Грота определило время — время подъема самосознания, пылких надежд, энтузиазма и жертвенности, бескорыстия и тяги к переустройству общества. Многим уже казалось, что занимается заря небывалой, разумной, честной и прекрасной будущности. Но в 1850 году в университетах было запрещено преподавание философии — «ввиду предосудительности развития этой науки современными германскими учеными». Разрешили ее вновь в 1863 году, но преподавать уже было почти некому (пришлось привлекать профессоров из Ду-

ховной академии). И Николай Грот решает посвятить жизнь «правильной постановке философских знаний в России». Получив золотую медаль за работу «Опровержение Платона и пифагорейцев по метафизике Аристотеля», он отправляется на годичную стажировку в Германию. Зимний семестр (сентябрь 1875 — апрель 1876) он провел в Берлинском университете, который ему не понравился: кафедры занимали «переставшие работать старики». И на весенний семестр (апрель 1876 — август 1876) он переезжает в Страсбург для изучения не только философии, но и естественных наук. Последнее немаловажно — ведь именно на фундаменте «положительного знания» Грот собирался основать вновь создаваемое здание философии в России.

По возвращении возник вопрос о будущей работе. Поначалу Николай Яковлевич собирался поступать на кафедру русского языка в русской филологической семинарии в Лейпциге (его не слишком привлекала подобная работа за границей, однако человек он был до крайности увлекающийся и охотно обсуждал самые невероятные предложения). Но в Лейпциг Грот так и не поехал: ему предложили кафедру философии в Нежинском историко-филологическом институте им. кн. Безбородко (этот институт был создан на основе финансируемых князем гимназии и лицей).

В сентябре 1876 года на кафедре философии Нежинского института появился новый 24-летний экстраординарный профессор. Со свойственным ему пылом и желанием поучаствовать во всяком полезном деле Николай Яковлевич не только начал читать лекции, но и стал ревизором институтской библиотеки, редактором «Известий Нежинского института», старостой хозяйственных профессорских артелей, ученым секретарем конференции института и проч., и проч. В Нежинском институте он нашел и свое счастье — женился на Наталье Николаевне Лавровской (дочери директора Нежинского историко-филологического института).

Исполнение обязанностей профессора требовало защиты диссертации. Однажды решив для себя, что вновь создаваемое здание философии должно основываться на твердом «положительном» фундаменте, Грот обращается к психологии как к связующему звену между философией и естественными науками. Интерес к психологии возник у него еще в студенческие годы — во времена известного «турнира» между Сеченовым и Кавелиным по проблеме обоснования и развития психологии. Тем более, что с Константином Дмитриевичем Кавелиным Николай

Грот был знаком с детства — через посредство дядюшки, Константина Карловича Грота, работавшего вместе с Кавелиным в Комиссии по крестьянской реформе.

ДЯДЯ. В 1835 году окончил курс Царскосельского лицея. Административная карьера. В годы крестьянской реформы — самарский губернатор, широко известный тем, что не тормозил реформу, как многие его коллеги, а сильно ей споспешествовал. Член Комиссии о губернских и уездных учреждениях (выработавшей проект института земства и мировых посредников). Первый директор Департамента неокладных сборов. В 1870 году назначен членом Государственного Совета, в 1879 — председатель Комиссии по тюремной реформе. С начала 80-х годов — главноуправляющий IV отделением собственной Его Императорского Величества канцелярии.

Именно Кавелин поддерживал интерес молодого студента к положительному обоснованию философии во время их традиционных прогулок и бесед в Румянцевском сквере близ Академии художеств. Именно Кавелин определил первоначально нелюбезное отношение Николая Грота к Вл. Соловьеву, которому оппонировал во время и после защиты знаменитой соловьевской диссертации «против позитивистов».

8 мая 1880 года Н.Я.Грот защищает магистерскую диссертацию «Психология чувствований в ее истории и главных основах». И испрашивает для себя командировку в Германию для изучения новой литературы по исследуемой теме. После года, проведенного в Тюбингене, у известного психолога Зигварта, подготовлена и 11 февраля 1883 года защищена докторская диссертация «К вопросу о реформе логики».

Казалось бы, все прекрасно: статьи, лекции, семья. Но — портится здоровье: ревматизм. И главное — в сентябре 1882 года тесть, директор института, уволен в отставку. Начинаются «новые веяния», история философии и психология постепенно заменяются классической филологией. И скорый на подъем Николай Яковлевич перебирается в Одессу, в Новороссийский университет (бывший Ришельевский лицей). С ноября 1883 года занимает должность профессора. Читает лекции по истории философии и психологии. Руководит работой студенческих кружков. Активно читает публичные лекции: «О научном значении оптимизма и пессимизма как мировоззрений», «О свободе воли», «Пределы знания и антропоморфизм».

Но пребывание в Одессе было недолгим. Матвей Михайлович Троицкий, приложивший немало сил для перевода Грота в Москву, передает ему заведование кафедрой философии Московского университета, которую Николай Яковлевич и занимает с 1 июня 1886 года. Причем Троицкий передает ему не только

заведование: с октября 1887 года Грот начинает руководить работой созданного в 1885 году Психологического общества, а в январе 1888 года избирается его председателем — вместо М.М.Троицкого. Кроме того, он успевает работать в Комиссии для организации домашнего чтения при Учебном отделе Общества распространения технических знаний, составляя программу занятий по философии, и в Комиссии для разработки вопроса о реформе среднего образования. А с 1889 года начинает выходить журнал «Вопросы философии и психологии», основатель и первый редактор которого — Н.Я.Грот.

К этому времени Николай Грот окончательно сформировался как преподаватель — и преподаватель блестящий. Лекции его были доступны и увлекательны. Никогда не навязывал студентам своего мнения, ибо сам обходился без авторитетов, хотя и ценил особенно Платона, Лейбница и Шопенгауэра. Не стремился дать слушателям готовые ответы. Всегда полагал: лучше, чтобы у них возникали вопросы. Поэтому никогда не повторялся и не читал старых курсов — предпочитал разрабатывать новые. На взгляд строгого наблюдателя, такой «текучести» недоставало «инертности», лекциям часто была свойственна неполнота и несистематичность.

Связано это было с двумя обстоятельствами. Во-первых, сказывалась примета времени — любовь к «основным вопросам». Специальные вопросы публике казались непонятными и неинтересными, и пишущие стремились сказать о «главном», откладывая частности на потом. В этом отношении работы Н.Грота много дают, но еще больше «обещают». Во-вторых, сказывалась и эволюция взглядов самого Грота. До 1885 года он явно тяготел к позитивизму — давало о себе знать желание основать философию на фундаменте естественных наук. Казалось, что только положительные науки изучают действительность, метафизика же основана на мечте. Из противоречия мечты и действительности рождаются так называемые «философские проблемы», их производит не наука, а «беспокойное сердце». Поэтому философия родственна поэзии, это не познание, а оценка, не «еда», а «приправа». Об этом — многие ранние работы Н.Грота.

Но с годами (разве возраст не сказывается на умонастроении?) Грот понимает, что метафизика — не иллюзия, а «волшебная страна». Ведь если сверхчувственные идеалы — иллюзии, то как быть с моральными заповедями? Как быть с искусством, в котором, без сомнения, есть нечто вечное? И на закате жизни Н.Грот собрался синтезировать метафизику и положительную на-

уку на основе экспериментальной психологии (вплоть до попытки применить закон сохранения энергии к энергии психической). Подобная эластичность взглядов — пусть и отвлеченных — всегда порицалась поверхностными людьми. Однако Николай Грот не был «философским хамелеоном». Скорее, это был «философский скиталец», до конца жизни не утративший способности к самоизменению.

Только времени оставалось все меньше. Начавшийся еще в Нежине жестокий ревматизм привел к тому, что тяжелые приступы сделали невозможным преподавание. В 1899 году Николай Яковлевич собирается в заграничную командировку, после которой намеревается выйти в отставку и переехать на жительство в Харьков. Он уже перевез туда семью. Из Москвы уехал 13 мая, совсем больной. В ночь на 23 мая 1899 года умер. Согласно завещанию его похоронили в деревне Кочетка, в 50 километрах от Харькова. Здесь он любил проводить лето.

Он умер в возрасте 47 лет — так же, как Вл.Соловьев. В свое время Грот пользовался не меньшей известностью, чем он, ибо вклад его в развитие русской общественной мысли был достаточно велик. Был ли он россиянином — правнук голштинского пастора и сын русского академика? И что делает человека гражданином России — кровь, фамилия или прожитая жизнь?

ФИЛОСОФИЯ КАК ВЕТВЬ ИСКУССТВА

(В одной из статей журнала «Мысль») мы встретили одно, вполне сочувственное нам сопоставление, которое желаем развить с большою подробностью. «Философия, — говорит автор, — есть, как и поэзия, лирический порыв человека к синтезу, и в этом смысле с философом можно пережить его мировую поэму, как вы с поэтом переживаете его поэму, вовсе не соглашаясь верить всему, что там написано». В той же статье автор старается объяснить разнообразие философских систем разделением труда в проникновении человеческою мыслью мирового устройства в целом. Нам кажется, однако же, что если подробнее развить мысль о соотношении философии и поэзии, то вторая гипотеза окажется излишнею. Впрочем, и сама по себе эта гипотеза едва ли правильна: дифференцировка умственной работы может объяснить разнообразие задач, над которыми трудится ум человеческий, а также различие направлений в способе разработки фактов, но никак не противоположность и даже противоречие в выводе при решении одного и того же вопроса. В одной только мысли не найдешь объяснения противоречиям и несовместимости выводов различных умов о том же самом предмете. Такие противоречия могут быть выяснены только влиянием на умственную работу постороннего элемента — элемента чувства. Чувство — вот что всего более сближает философа и поэта и что служит исходным мотивом и конечною целью в построениях того и другого. Несколько лет тому назад, полемизируя с А.А. Козловым, автором «Философских этюдов», мы старались доказать, что философия как наука о мире в его целом излишня и невозможна рядом с другими частными науками. Мы, однако же, признавали вместе с тем, что личная философия, личный синтез — вполне возможная и законная вещь, ибо удовлетворяют субъективным потребностям человеческого ума. В настоящее время мы остаемся при тех же убеждениях, да и едва ли когда-нибудь их изменим, но нам представляется возможным значительно расширить и развить свой взгляд именно при помо-

щи сравнения философии с поэзией. Под философией мы, конечно, будем понимать только старую «метафизику», исключая из этого понятия все частные науки, каковы психология, логика, этика и др. Спрашивается, как примирить те два факта, что философия невозможна как синтетическая наука о мире в его целом и вместе с тем что эта самая философия или синтез понятий составляют самую коренную потребность человеческого ума, которую не могут искоренить никакие логические рассуждения и доказательства? Примирение этих двух фактов возможно только одним образом, именно — постановкою философии на новое место в системе занятий и интересов человеческого ума. Разделение последних на науки и искусства давно признано и вполне законно. Задача наук — проникнуть во все отношения внешних предметов и явлений, с тем, чтобы вполне подчинить их управлению человека. Задача искусств — пользуясь результатами познания и науки, искусственно воспроизвести действительные или только возможные отношения вещей с целью удовлетворить высшим, субъективным потребностям человеческой природы, т.е. потребностям чувства. В сущности, науки и искусства составляют только два последовательные и тесно связанные момента при взаимодействии человека с окружающей природой, но смешивать эти моменты все-таки невозможно ввиду их различного механизма и назначения. Науки — это анализ, основа их — усвоение, орудие — наблюдение; искусства — это синтез, их основа — творчество, орудие — воображение. Эти черты слишком существенны, чтобы их можно было смешивать. До сих пор думали, что синтез есть тоже дело науки, но это неверно: наука есть объективное знание, а синтез уже не есть знание, а лишь конечный его результат, продукт, что и есть искусство. Синтез в науке служит только вспомогательным орудием — для расширения и проверки анализа. Синтез непременно имеет какую-нибудь практическую подкладку, тогда как анализ всегда стоит на теоретической почве. Конечным же мотивом для практической подкладки синтеза неизбежно служит какое-нибудь чувство, и в этом состоит отличительная черта искусства. Выяснив в точности отношение искусства и науки, уже не трудно прийти к выводу, что философия как синтез, как отражение субъективного, как результат творчества и есть искусство, а не наука. Такая перемена клички не сводится лишь к простому спору о словах: она способна произвести коренной переворот во взглядах на философию. Все недостатки, в которых

упрекали эту последнюю, пока считали ее за науку, окажутся естественными ее свойствами и отчасти даже достоинствами с той минуты, как она признана будет ветвью искусства. Общество сейчас же примирится с философией и с философами, как скоро узнает в этих последних братьев поэтов и художников, которые не истину должны ему открывать, а только изображать пред ним внутренний мир человеческого сознания с его высшими потребностями, влечениями и идеалами. То, что должно быть, а не то, что есть, — вот что раскрывает философия. Из абсолютных ее истины делаются относительными, противоречия и разногласия становятся в ней естественными и даже неизбежными, служа признаком уже не бедности, а богатства; наконец, дилетантизм многих философов в науках делается вещью извинительной и понятной: в деле творчества талант и гений всегда еще важнее, чем положительные знания, хотя известная доля последних, конечно, необходима. Теперь сравним же поэзию и философию более обстоятельно, как две ветви одного дерева. Во-первых, разберем с х о д н ы е их черты. И поэтические произведения, как и философские, всегда удовлетворяют только известных лиц и в известные эпохи, а других не удовлетворяют, — иначе сказать, и те, и другие составляют дело в к у с а, тогда как в науке о вкусах смешно было бы говорить.

Отсюда известный круговорот и преемство в господстве различных философских систем, как и в преобладании различных школ музыки и живописи или известных видов и направлений в поэзии и изящной словесности вообще. Тем не менее, несмотря на разнообразие и переменчивость вкусов в отношении к произведениям музыки, живописи, поэзии и философии, все они обладают в одинаковой мере способностью, если только они хороши, всегда вызывать в нас впечатление чего-то великого или высокого, волновать нас чувством красоты и гармонии, хотя бы мы вовсе не разделяли общую их идею и не одобряли ее исполнение в частности. Платон, Аристотель, Декарт, Спиноза, Кант во всяком человеке возбуждают такое же изумление и уважение к своим творениям, как Фидий, Софокл, Эврипид, Рафаэль, Моцарт и Шекспир. Кстати заметим, что и философские системы, как все творения художников и поэтов, всегда остаются достоянием личности и неразрывно связаны с именем своего творца. Это — одно из последствий их субъективности, и нельзя не сравнить с этим противоположную черту научных созданий, всегда б е з л и ч н ы х и составляющих как бы общее достояние всего человечества. Имена ученых связываются

с известными теориями только при жизни их, а после смерти переходят в трактаты по истории наук и забываются массою. Притом почти всякое научное открытие связывается с именами нескольких тружеников, при жизни тщетно спорящих из-за первенства идеи. Имена Ньютона и Лейбница в математике, Канта и Лапласа в астрономии, Ламарка и Дарвина в естественной истории служат прекрасной иллюстрацией безличности научных теорий, из которых самые важнейшие связываются, по крайней мере, с именами двух светил. Зато, когда мы скажем: «монадология Лейбница», «трансцендентальный идеализм Канта», «Фауст Гете», «Гамлет Шекспира», «Реквием Моцарта», «Лоэнгрин Вагнера», «Мадонна Рафаэля» и т.д., то всякий знает хорошо, что здесь спор и сомнения о творце невозможны. Таковы общие черты между философией, поэзией и другими областями искусства. Определим теперь их р а з л и ч и я, т.е. особое место, которое принадлежит каждой из них. Подобно тому, как и науки, искусства различаются главным образом по материалу, который обрабатывают. Но разница в том, что материал наук разнообразится о б ъ е к т и в н о — в связи с различием предметов и их качеств; материал же искусств разнообразен с у б ъ е к т и в н о, т.е. смотря по областям и сторонам сознания, какие оно обрабатывает. Это уже ясно из различия музыки и живописи, действующих даже на разные органы восприятия. Но, помимо того, явления сознания могут быть различной сложности и непосредственности и нельзя не заметить, что разные ветви искусства разрабатывают явления различной степени высоты и сложности. Нетрудно видеть, например, что музыка и ваяние по преимуществу творят в сфере о щ у щ е н и й: звуки и формы мы ощущаем. Музыка и ваяние — самые чувственные формы искусства, пробуждают в нас сильную деятельность представлений и понятий они всего менее претендуют. Живопись стоит уже выше: ее царство есть царство п р е д с т а в л е н и й, ее содержание составляют конкретные образы отдельных предметов и сцен из жизни. Но зато в область понятий живопись редко переходит. Только новейшая школа жанра пытается перешагнуть в область к о н к р е т н ы х п о н я т и й, работая над типами. Поэзия стоит еще ступенью выше. Она только мимоходом пробуждает ощущения и представления. Ее главная сила в изображении типических сторон жизни и сознания. Лирическая и драматическая поэзия всецело вращается в сфере к о н к р е т н ы х п о н я т и й. Но зато как наивны попытки некоторых ученых поэтов делать поэзию орудием твор-

чества в области отвлеченных идей! Ученые поэмы всегда кажутся смешными. Творчество в сфере отвлеченных понятий всецело принадлежит философии и, так как отвлеченные понятия всего сложнее и труднее для понимания, то сфера доступности философии самая узкая. Понимание живописи менее доступно, чем понимание музыки; понимание поэзии менее, нежели живописи; понимание философии и наслаждение ее созданиями еще менее доступно и еще более редко. Мир ее идей доступен только избранным.

Таково значение философии в ряду искусств. Значение это выяснилось естественно и наглядно. Откажемся же от тысячелетней иллюзии, что философия есть наука, и преклонимся перед нею в новой, более идущей к ее лицу одежде. С тем вместе перестанем верить в абсолютную цену ее созданий и ожидать, что она откроет нам тайну мироздания. Этой цели через сотни или тысячи лет достигнет, быть может, настоящая наука в ее медленном поступательном движении. К философии же станем прислушиваться с вниманием, как к вечно юной изобразительнице нашей внутренней жизни и выразительнице высших потребностей нашего чувства. Без чувства жить нельзя — будем же сознательно платить ему дань в этой, хотя и старой, но до сих пор неверно понятой форме.

Мысль, 1880, №8

ИССЛЕДОВАНИЯ

О.М.НОГОВИЦЫН

МЕТАФИЗИКА В ПОЭТИКЕ Ф. ДОСТОЕВСКОГО

В каком смысле герои Ф.Достоевского самостоятельны, т.е. живут внутренней жизнью? Федор Карамазов выставляет позор своих интимных семейных обстоятельств. Скрыть эти обстоятельства или бояться обнаружить их значило бы встать во внешние отношения к людям и быть в зависимости от них, внешней или внутренней. О Федоре Карамазове можно было бы писать: он стыдился и хотел скрыть. Так А.Толстой пишет о своих персонажах: они говорили об умершем сослуживце, а думали о предстоящих перемещениях по службе. Но выставленность постыднейших обстоятельств доказывает, что Карамазов стыдится не их, а только своего стыда. Карамазов — «внутренний человек» в том, может быть, единственном смысле слова, что не существует различия между тайным и явным, «собой» и «совершаемым». Карамазов пишет текст о своей независимости от других. Это, разумеется, неправда — то, что он независим; но правда в том, что он — абсолютный автор своего мнимого доказательства. Совершающаяся шутовская мистерия имеет целью только авторство.

Наивно, в самом деле, было бы думать, что Карамазов совершает свое представление ни для кого: что он в действительности преодолевает свой стыд и свою «внешность». Но то, что совершается, — представление и, как всякое представление, имеет оправдание в самом себе. Карамазов уже потому автор, что он вполне захвачен и удовлетворен совершающейся условностью. Действительности своего стыда он противопоставляет условность своего бесстыдства. В выставлении наружу позора не может не быть нарочитости, а нарочитость позора не может не быть бесстыдством, но именно в нарочитости, а следовательно,

в бесстыдстве и обнаруживаются власть мистерии и достоинство автора. Судьи над Карамазовым превращаются в зрителей Карамазова.

Автор не так зависим от зрителей, как подсудимый от судей. Автор не подвластен, а болен зрителем. Порвав с нормальной зависимостью и «внешностью» своего существования, т.е. уничтожив разрыв между внутренним и внешним в себе, автор весь целиком уходит в ненастоящность мистерии и формы. Он служит теперь тому, что неподвластно никакому суждению, но что требует совершенно иного — понимания. Зритель, свидетель — это и есть понимание происходящего, но в отсутствие понимающего нет и происходящего. Карамазов поэтому преодолевает свою зависимость от других перед лицом других. Он не в одиночестве, не в тишине борется со стыдом, а в совершении бесстыдства. Как всякий автор, он тождествен своему шутовскому, мистериальному бесстыдству; как всякий автор, он неподвластен внешнему суждению; но он не находит себе настоящего зрителя.

Начиная с «Кроткой», Достоевский занят проблемой свидетеля. Выгнанный с позором из полка, офицер обращается к заведомо постыдному, презираемому занятию ростовщичества. Его позор, усугубленный таким образом, принимает вид болезненный, искусственный. Но болезнь не протекает в одиночестве. Искусственное падение требует понимания. Трудность положения заключается в том, что захваченный падением действительно нуждается в свидетеле и в этом смысле любит его — в том истинном смысле, в каком любовь и есть нужда. Опозоренный человек сам становится непрерывно совершаемым позором и в этом находит, в сущности, очень понятное успокоение. Но успокоение состоит именно в искусственности, мистериальности позора, форма здесь поглощает собой содержание. Оторвавшись от всякой реальности и превратив свой действительный позор в «Повесть о позоре», в текст и представление, человек приходит к тому, что ставит против себя читателя текста и зрителя представления. Но и в этом случае понимание не наступает.

Тема варьируется у Достоевского без конца. Катерина Ивановна идет к Грушеньке просить, чтобы та «вернула» ей жениха. Унижение для женщины невероятное, почти невозможное. И Катерина Ивановна, конечно, не могла бы снести этой ноши — даже притом, что совершается это исключительно ради Митино спасения, — если бы это не стало для нее своего рода «судьбой», т.е. предназначенной ею для себя ролью. Катерина Ивановна словно на подмостки выходит, чтобы совершить жертву позора

и унижения. Надо видеть, что она стоит на самом краю своих сил, тогда становится понятным, почему она «декламирует». Девушка предназначила себя в жертву, и волей-неволей она назначила сопернице роль свидетеля. Катерине Ивановне уже не стыдно перед Грушенькой, но Грушенька «должна понять», на какой стыд пошла Катерина Ивановна перед ней. Захваченная своим стыдом, Катерина Ивановна выше всякого суда; но тем больше она зависима от зрителей.

Отсюда видно, почему мистерия не может иметь достойного ее свидетеля, — потому что свидетелю предоставляется только место свидетеля. Катерина Ивановна не действительно унижается перед Грушенькой, т.е. не преодолевает стыд, а унижается мистериально, увлеченно, бесстыдно. Она именно утрачивает стыд перед Грушенькой и, придя унизиться перед ней, этим как раз ее до крайней степени унижает. Сцена продуманно парадоксальна: Грушеньке остается только сорвать представление, в котором высшая готовность к жертве обнаруживает только беззащитное честолюбие. Со своей стороны, Катерина Ивановна совершенно беззащитна перед Грушенькой, как вообще беззащитен выбравший искусственность перед непониманием. Круг этим замыкается, и Алеша, участвующий в этой сцене, не знает конкретного выхода из него.

Безобразный взрыв Катерины Ивановны в этой сцене, постоянно сотрясающий ее на протяжении всего романа «надрыв» не может поэтому быть осуждаем. Человек, тождественный жертве, равно как и тождественный позору, «возвышается» этим. Он не подлежит оценке, потому что не нуждается в ней. Понимание и дело свидетеля — нечто иное, нежели внешнее отношение суда. В свидетеле нуждаются непосредственно, как в лице. Между ним и автором не может быть условно-общественных критериев оценки. Свидетель «не смеет не понимать» именно потому, что в абсолютной обращенности автора нет никакой середины между пониманием и непониманием. «Межличностное» отношение в этом случае становится действительно отношением между двумя личностями, и оно возвышается до этого смысла именно автором. Правда, цена преодоления условности — в смысле общественной опосредованности — отношения здесь — чистая условность, искусственность автора, находящегося в стихии совершающегося. Опосредованность общественным критерием заменяется опосредованностью и зависимостью от лица. Относительность оценки превращается в абсолютность. Алеша, усматривающий искусственность и ложь в Катерине Ивановне,

прав, конечно, но видно, как тяжела ему его правота. Видно, что он и сам не смеет не понимать того, что перед ним разыгрывается. И то, что он понимает истоки совершающейся лжи, делает его положение столь же болезненным, неестественным, как и положение Катерины Ивановны и Грушеньки. В этой сцене нет предпочтительной позиции у кого-либо из персонажей.

Но у сцены есть автор — тот, кто сочинил ее. Позиция автора должна быть оправдана — в этом и заключается условие художественности. Отношение автора и героя должно состояться, чтобы состоялось «произведение». Художественное творчество не может быть бессознательным, потому что сознанию подлежит само право «описывать» или превращать кого-то в персонаж. Если бы Катерина Ивановна была действительным автором своего по существу текстового действия, у Достоевского не было бы основания «писать» ее. Но дело с авторством персонажа обстоит сложнее. Катерина Ивановна безусловный автор в том, что сама выбирает себе (или обрекает себя на) роль жертвы. Жертва — ясная ей самой определенность ее поведения. Но она выбирает «быть» жертвой. То, что она выбирает, — это находится «в» жертвовании, и в этом смысле она — чистый текст, чистая условность существования, отказ от себя. Сущность жертвы состоит в отказе от себя. Но в равной мере и сущность бесстыдства и позора. Сюжетное мастерство Достоевского в данном случае состоит в том, что решимость на стыд и решимость на жертву совпадают для Катерины Ивановны. Катерина Ивановна поэтому абсолютный персонаж, персонаж онтологический. Она сама выбирает мистику, и понимание ее может быть только ее «написанием». Только по отношению к онтологическому персонажу, т.е. само-персонажу, возможно чистое свидетельство описывающего. Достоевский пишет, и мы читаем в том смысле, что осуществляется понимание. Наоборот, всякое участие в сцене, т.е. всякая иная позиция, кроме писательской и читательской, например позиция Алеши, есть неизбежно непонимание, болезнь.

Изредка у Достоевского один герой описывает другого. Катерина Ивановна принимает гнусное, оскорбительное предложение Дмитрия и приходит к нему на квартиру за деньгами для отца. Здесь снова готовность к позору и готовность к жертве совпадают для нее. Но в данном случае ее решимость «быть» жертвой засвидетельствована самим Дмитрием. Право Дмитрия на рассказ, казалось бы, противоречит его участию в сцене. Но участие Дмитрия и состоит в том, что он признает за Катериной

Ивановной право на мистику жертвы. Это не дается Дмитрию легко. Катерина Ивановна, как и в сцене с Грушенькой, как и везде в романе, «подхвачена» совершаемым ею, она заведомо вне внешнего суждения, и любой позор ничего не может добавить к ее решимости на позор. Дмитрий, в сущности, уже не в силах оскорбить ее после принятого ею решения. В этом смысле Катерина Ивановна опять-таки «не ведает стыда» перед ним. Дмитрий, конечно, не имел в виду унижить Катерину Ивановну действием. Вся «игра» с его стороны заключалась в том, чтобы унижить «институтку» «положением». Однако, только увидев Катерину Ивановну, он понимает, что, напротив, сам унижен ею невероятно. Его выбор представляется неизбежным: или «отмотать» что-либо крайне бессмысленное и безобразное и этим принять роль, ему предназначенную, но степенью безобразия отомстить за эту свою сведенность к роли; или прямо засвидетельствовать Катерине Ивановне ее превосходство над ним. И в этом, и в другом случае он, очевидно, принимает то «представление о жертве», в которое вовлекла Катерина Ивановна и себя, и его. Но принимает или в качестве участника, или в качестве свидетеля. Поклон Дмитрия Катерине Ивановне есть выражение его свидетельства жертвы. Следует разобраться, что именно подлежит здесь свидетельствованию, или признанию.

Катерина Ивановна жертвует собой не частично и не внешне, т.е. не в смысле, например, ее девического достоинства, а абсолютно — поскольку она отождествляет себя с самой жертвой и с самим позором, иначе говоря, поскольку она возвышается до своего рода ритуала, или стихии жертвы. Именно этому самоотречению в представлении Дмитрий и становится свидетелем (если он отказался от участия в нем). Катерина Ивановна говорит языком жертвования, и именно поэтому она «прекрасна». Когда Дмитрий испытывает желание «отмотать штуку», то смысл этого — надругаться над языком или красотой, а не над человеком, которого перед ним как раз нет и который весь есть язык и красота. И точно так же его поклон — это поклон отречению в красоте и действе, т.е. единственно возможному безответному и окончательному отречению. Поэтому нельзя сказать, что Дмитрий выказывает уважение или раскаяние, но он только и именно принимает свое положение зрителя. Возникает редкая ситуация, когда Достоевский может передоверить авторство персонажу.

Другое дело, что акт свидетельства, совершаемый Дмитрием, не может не вызвать болезненную зависимость или любовь в Катерине Ивановне — ту самую любовь, которую должен ис-

пытывать «онтологический персонаж» к понимающему его. Поэтому в бросающейся в глаза неестественности чувства Катерины Ивановны к Дмитрию, надуманности ее «служения» ему — в этом недостаточно видеть чрезмерное — в гордости — стремление вернуть человеческий долг, а хотя и действительно неестественную, надуманную, но страсть. Казалось бы, ясно: Катерина Ивановна не в силах простить Дмитрию то, что в решающий момент он оказался выше ее, сумел смирить себя там, где она могла лишь гордиться и презирать. И это, в самом деле, центральный психологический нерв сцены и всего развития, которое сцена получает в романе. Но сверх этого есть еще следующее: Дмитрий боготворит мучащую его всей своей надуманностью Катерину Ивановну, а она жаждет добиться его признательности и уважения. Катерина Ивановна не только «мстит» Дмитрию, вовлекаясь в конкуренцию великодушия, не только желает «раздавить» его своей жертвой — хотя это, безусловно, есть, но одно это было бы чистой неврастенией и не имело бы метафизического интереса, хотя имело бы большой психологический интерес. Дело, однако, осложняется тем, что, желая «отомстить» и «раздавить», Катерина Ивановна во что бы то ни стало желает быть понятой. В этом понимании ей отказывает Иван, который склонен видеть здесь одну неврастение, и даже Алеша, который не в силах не высказаться против лжи и неестественности. Как это ни странно, именно давимый и угнетаемый тираническим служением Дмитрий один только и понимает, он один только и может поклониться тому, что для самой Катерины Ивановны выше различий правды и лжи, естественности и неестественности.

Жертва не может не быть жестом — это верно. Но жест может быть чем-то большим, нежели жертва. Он возвышает жертву «своим» (хотя бы и своей жизнью) до жертвы «собой». Надо видеть, что Катерина Ивановна не делает жестов — не жертвует «своим» для пользы другого; но она жертвует «собой» ради «лица» другого. Она делает шаг во внешность — туда, где дух торжествует и оценивание отсутствует. «Раздавить» можно только внешней жертвой, т.е. жертвой «своим», но в этом случае обычно сохраняют достоинство. Катерина Ивановна преследует Дмитрия, забывая всякий стыд. И это ее действительное бесстыдство, бесстыдство действия (а вовсе не «возвышенные отношения», как думают гротескно-поверхностные персонажи в романе) — и есть шаг во внешность, требующую понимающего лица.

Опять-таки, о том, кто жертвует чем-то для кого-то, можно сказать: он жертвовал и втайне любовался собой. Таких ситуаций

полным-полно в самых серьезных романах. На этом основании Чернышевский отрицал всякую жертву за ее неустранимую неестественность. Но, описывая неестественность своего героя, разлад между внешним и внутренним, автор судит героя, утрачивая этим право быть автором художественного произведения. Достоевский находит условие художественности: его персонаж не только не любит себя, но и не предполагает, чтобы им любовались, поскольку его жертва лишена каких-либо черт изящества и внешнего достоинства; другие только не смеют не понимать той стихии условности, в которой существуют его жертва и позор и в которой они только и могут быть поняты. Отношения его с тем, кто действительно понял его, т.е. с его автором, поэтому онтологичны, а не морально-оценочны. Персонаж — внутри себя, по своему решению — изображаем, а не оцениваем. Автор создает персонаж, к которому он как автор ничего не может добавить.

А. Толстой также со свойственной ему тщательностью исследует «персонажность» человека. Пьер оказывается не в силах выйти из «сюжета» ухаживания и женитьбы, в котором вдруг обнаруживает себя. Молодой Ростов совершенно искренне рассказывает о том, чего не было с ним в бою, но что соответствует освященной традицией «историям». Даже в бою, перед лицом смерти, люди — и даже смелейшие из них, как, например, капитан Тушин, — существуют как бы «в рассказе» и в «ситуации». Но художественные усилия Толстого сводятся к доказательству, что никто из его героев не в силах не быть «в рассказе». Рефлектирующий Пьер сам удивляется себе по этому поводу, Ростов даже не замечает подмены, но тот и другой подвластны некоей внешней силе, вовлекающей их в сюжетное, текстовое существование. Толстой свидетельствует эту вовлеченность, и, поскольку она по существу неизбежна, суда автора над героями здесь нет. Судит Ростова в упомянутой сцене князь Андрей, не терпящий бахвальства и вранья, но не Толстой, который видит, что Ростов в своем вранье искренен. Но именно потому, что герои Толстого не властны перед «сюжетом», они полностью подпадают под власть Толстого как автора. Толстой судит самим писанием, хотя в том, что им написано, нет и намека на морализаторство. Морализаторством оказывается сам акт написания Толстым романа.

Герои Достоевского не подвластны тексту, а наоборот, властны быть текстом. Они выбирают текстовое существование, подхваченность текстом, вместо того чтобы сохранить свое «я» в

рассчитываемых и измеримых отношениях. Их отношение с другими является абсолютным в смысле абсолютной зависимости от других. И среди других только один, именно автор, сочинивший их, оправдывает эту их добровольную зависимость, вполне и до конца понимая их выбор. Позиция автора, таким образом, оказывается позицией сострадания. Герои не могут не страдать, относясь к другим героям. Автор не может не сострадать им самим актом изложения их отношений. Алеша Карамазов, не избежавший суждения о Катерине Ивановне, сам не избегает такого же точно «увлечения в духе», хотя и в совершенно другой ситуации. Катерина Ивановна поручает ему передать деньги Снегиреву. Задача невероятно сложная, почти невыполнимая: нужно вручить деньги человеку, который был грубейшим и безобразнейшим образом оскорблен, притом, что деньги исходят со стороны обидчика — от его невесты и через его брата. Дело не может не иметь тот внешний вид, что деньги даются «за оскорбление». Нужно, опять-таки, видеть, что Алеша собирает все свои душевные силы в доказательствах чистоты намерений и денег. И в этом напряжении, в этой борьбе с недоверием, на этой грани, когда деньги могут стать или новым, еще худшим, потому что расчетливым, оскорблением, или путем к примирению, — Алеша в какой-то момент «забывает себя». Точнее, он начинает верить в то, что Снегирев его понимает. Алеша перестает бороться со Снегиревым и, наоборот, целиком вверяется ему. Алеша начинает «декламировать» перед Снегиревым.

Есть уровень в понимании романов Достоевского, с которого нельзя сползать. Дело не в том, что Алеша, совершая благое дело, «вошел в роль», залюбовался собой и забыл о Снегиреве. Чернышевский полагал, что таким бывает итог всякого «добраго дела», совершаемого «для него самого». И Достоевский, можно думать, подтверждает такой взгляд, когда заставляет даже любимейшего своего героя увлечься в добром поступке и сказать несколько лишних, неосторожных слов. Вывод получится такой: даже чистейшей душе нельзя не увлечься и не залюбоваться собой в жертве и добре, так как жертва и добро, совершаемые ради них самих, неестественны. Но можно думать по-другому. Алеша ни одно мгновение не любит себя (равно как и Катерина Ивановна — вовсе не влюбленная в свою жертвенность неврастеничка), но он вдруг перестает говорить осторожные, осмотрительные, точные, необходимые слова, слова, которые приняты и возможны в данном случае, и начинает говорить просто то, что у него на сердце. Он перестает представлять Снегиреву

какие-то доводы и вместо этого представляет Снегиреву себя. Алеша отказывается от своего «я», которое отлично от своей роли и которое обращается с речью к Снегиреву, и отождествляет себя и свою речь. «Перед» Снегиревым разворачивается вдохновенная декламация. Эта декламация не есть «представление» в смысле роли — представлением скорее являются первоначальные обдуманые действия. С декламации только и начинается искренность Алеши. Но если обдуманная роль посланца удастся Алеше в высшей степени и Снегирев берет деньги, то опыт доверия оказывается разрушительным. Снегирев этим опытом поставлен в положение зрителя чужого возвышенного действия, он больше не участник происходящего, его место в действе заведомо определено. И он подает ожидаемую реплику: бросает деньги и втаптывает их в грязь.

Эта сцена может быть рассмотрена с чисто художественной точки зрения. Снегирев не может подчиниться Алешиной мистерии, потому что в этом случае он как персонаж потерял бы достоверность живого суверенного лица. Понять и принять «порыв» Алеши, разделить его может только автор, но «разделить» здесь может означать только «описать» или «сочинить». В отношении со всяким «живым» персонажем Алеша обречен на непонимание и бунтует против затеянного им действия. Алеша поэтому — неизбежно неудавшийся автор; персонаж, которому не удастся написать свой роман. Дело Достоевского — это писание о писании, сострадание опыту духа, констатация неудачности всякого, даже вполне чистого и вполне жертвенного, усилия «в духе». Поскольку Алеша «пишет» и поскольку он не может написать (поскольку Катерина Ивановна «пишет» и не может написать; поскольку Федор Карамазов и герой «Кроткой» «пишут» и не могут написать) — постольку Достоевский имеет основание со-писать, со-чувствовать, или — как это с неизбежностью вытекает из самой сути дела — со-страдать их делу.

Но у этой сцены есть и чисто метафизическая сторона. Увлечшись, Алеша вступает в отношение не с действительным Снегиревым, а с сочиненным, с идеальным Снегиревым, который призван участвовать в торжестве добра. Казалось бы, у Алеши имеются все основания сочинить такого Снегирева: торжество добра выгодно действительному Снегиреву; действительный Снегирев достаточно честен, чтобы оценить истинность и значение наступающего добра; наконец, действительный Снегирев достаточно умен, чтобы видеть искренность и бескорыстность Алеши в этом деле. Последнее особенно важно: если бы Снегирев мог

заподозрить Алешу в том, что тот рисуется и гордится перед ним, бунт Снегирева имел бы совершенно другой вид. Но этого нет: Снегирев ясно видит, кто перед ним. Алеша также ясно видит, что Снегирев понимает его. Поскольку для действительного Снегирева «польза, добро и истина» в этом деле совпадают и поскольку Алеша хорошо понимает действительного Снегирева, то, казалось бы, нет ничего естественнее для Алеши, чем «предвидеть» Снегирева и поверить в этого предвидимого Снегирева. Все дело в том, однако, что бескорыстная жертва может быть принесена только с позволения того, кому она предназначена. Предвидеть Снегирева означало отнять у него, не признать за ним права не принять бескорыстие, ему адресованное. Бескорыстие, не допускающее возможности быть отвергнутым, есть, очевидно, крайняя форма эгоизма, и именно такой крайний, непосредственный эгоизм выразил Алеша перед Снегиревым.

Произошло величайшее недоразумение: Алеша из всех сил доказывал чистоту намерений своих и Катерины Ивановны, но именно эта чистота, проявленная открыто, т.е. без опасения, что ее примут за что-то другое, сделалась оскорблением большим, нежели любая возможная нечистота. Когда Алеша увидел, что в его чистоту поверили, он решил, что все уже позади и впору ликовать, тогда как на самом деле все главное еще не было сделано.

Чистота не имеет непосредственного вида. Жертва не выше того, кому она приносится. Здесь мы подходим к центральной максиме Достоевского: право человека отрицать всякую ценность, будь то сама истина, само добро, красота или польза, — дороже этой ценности. Высказанное отвлеченно, это положение не более чем парадокс. Но Достоевский дает конкретное художественное толкование его. Более того, это положение, по-видимому, служит для него эстетическим принципом. Если это так, то возможно предположение о тождестве метафизики и поэтики в текстах Достоевского.

С.Л. ФРАНК И Э. ГУССЕРЛЬ: ОТ МЫШЛЕНИЯ К БЫТИЮ

Значение идеи о тождестве бытия и мышления в истории философии трудно переоценить: именно кристаллизация этой идеи привела впервые к самосознанию раннегреческую мысль и открыла перед европейской философией широчайшие горизонты. Известным изречением Парменида «Без сущего мысль не найти — она изрекается в сущем» было положено начало длительной и практически никогда не прерывавшейся традиции западной метафизики, разворачивавшей весь комплекс своих идей, отправляясь от этой интуиции. За время своего существования европейская традиция выработала несколько различных моделей обоснования центрального положения идеи тождества бытия и мышления в системе категорий онтологии. Каждая из них воспроизводилась на разных стадиях развития западного философствования с известным постоянством. Одной из важнейших таких моделей является отождествление бытия и мышления через обнаружение неизбежности присутствия первого в последнем. Особое значение этой модели в истории философии связано с тем, что одновременно с установлением принципиальных предпосылок для построения онтологии она позволяет обосновать саму онтологию в качестве проблемы. Перед необходимостью такого самообоснования западная метафизика оказывалась неоднократно, но особенную остроту эта проблема приобрела в послегегелевский период, когда поразивший метафизику глубочайший кризис выразился прежде всего и главным образом в попытках дискредитировать именно идею о тождестве мышления с бытием. К концу XIX века исчерпанность подобных попыток становится все более очевидной, и в поисках путей выхода из тупика различные мыслители все отчетливее осознают необходимость восстановления онтологии в ее правах. Движение к возрождению метафизики, охватившее в начале XX столетия большинство национальных философских школ, составило единый целостный процесс, и в нем значительная роль принадлежит русской мысли, в которой тяготение к онтологизму было необычайно сильно. Центром этого движения в Европе стала Германия, где формировалась

важнейшая для всей философии XX века феноменологическая версия преодоления кризиса. Единство задачи, которой были в большой степени подчинены философские искания начала века, обусловило также и обращение весьма, на первый взгляд, различных мыслителей к сходным конструктивным моделям; поскольку же само содержание этой задачи предполагало обнаружение изначальной онтологичности всякого философствования, то вполне естественным было обращение именно к демонстрации неустрашимости бытия из мысли. Ярким примером, иллюстрирующим как единство процесса формирования нового подхода к онтологической проблематике, так и смыслообразующее значение идеи о наличии бытия в самом мышлении для этого подхода, может послужить сопоставление соответствующих мотивов в феноменологии Гуссерля и в метафизике русского философа С.Л. Франка.

Идея данности бытия в сознании и вообще идея бытия как сознания — одна из важнейших в феноменологии. Гуссерль пытается решить проблему бытия, анализируя сознание. В своем анализе он опирается на введенный Декартом принцип методического сомнения. Развитие этой темы мы находим в различных текстах Гуссерля, из числа которых в рамках нашей темы целесообразно привлечь к рассмотрению три: пять лекций 1907 года, прочитанных в Геттингене под общим названием «Идея феноменологии», работу 1913 года «Идеи. Общее введение в чистую феноменологию» и «Картезианские размышления». Все три текста составляют некоторое целое и относятся, по периодизации Г. Шпигельберга, к периоду «чистой феноменологии как универсальной основы философии и науки, который начался в 1906 году и вел к новому трансцендентализму, так же как и к типичному феноменологическому идеализму»^{*}.

В поисках новой философской науки Гуссерль прежде всего размежевывается с натуралистической наукой. Важнейшим этапом на этом пути становится отказ от естественной установки, то есть усомнение в бытии мира, физической природы, психической природы, собственно человеческого Я. Феноменологическое «эпохе» отказывается от утверждения о существовании предметов, от рассмотрения связей вещей и сознания как вещных. Трансцендентальная редукция приостанавливает, то есть «заключает в скобки», суждение о Я как о вещи. Нам ничего более заранее не преддано. Во второй лекции 1907 года Гус-

^{*} Kockelmans J. A First Introduction to Husserl's Phenomenology. — Pittsburg, 1967. — P. XXI.

серль утверждает наличие некоего «первого» познания, не содержащего ничего неясного и сомнительного. «Выражаясь иначе, — пишет Гуссерль, — если мы не можем принять никакое бытие как данное, так как теоретико-познавательная неясность приводит к выводу, что мы не понимаем, какой смысл может иметь бытие, которое в себе и все же не познано, то необходимо найти бытие, которое следует признать за абсолютно данное и несомненное, ибо оно дано таким образом, что относительно его существует полная ясность, благодаря которой каждый вопрос должен найти и находит свой непосредственный ответ. И тогда вспоминается картезианский принцип сомнения... и в каждом случае определенного сомнения, безусловно, несомненно то, что я сомневаюсь. И точно так же при каждом *cogitatio*». Следовательно, «само познание — это название многосторонней сферы бытия, которая может быть дана абсолютно и которая дана абсолютно в своих проявлениях»^{**}. Я могу сомневаться во всем, кроме одного моего сомнения, опыта, суждения, речи. *Ego cogito* и есть *cogitatio*, то есть познание, которое абсолютно очевидно и абсолютно дано. Именно трансцендентное, по Гуссерлю, загадочно, бытие же *cogitatio* несомненно.

Опора на Декарта здесь очевидна, несмотря на критику Гуссерлем натуралистических выводов, сделанных Декартом из этого принципа^{***}. Дальнейшее развитие идеи о феноменологическом остатке от трансцендентальной редукции Гуссерль продолжил в «Идеях». Когда мир «заключается в скобки» и исчезает как факт, то остается мир как эйдос. Остается «чистое переживание», или «чистое сознание», и его «чистое эго»^{****}. Оказывается, что сознание в себе имеет свое собственное абсолютно уникальное бытие, не затрагиваемое феноменологической редукцией; напротив, «эпохе» делает чистое сознание доступным для нас. Чистое сознание Гуссерль называет «трансцендентальным сознанием», «трансцендентальной субъективностью». Оно дано нам с аподиктической очевидностью, то есть схватывается нами

^{*} Гуссерль Э. Идеи феноменологии // Ступени. СПб, 1991. № 3. С. 207.

^{**} Там же. — С. 207.

^{***} В § 10 «Картезианских размышлений» Гуссерль указывает, что его *cogito* у Декарта становится аподиктической аксиомой, могущей служить базисом для объяснительной науки. Таким образом, его становится мыслящей субстанцией, а Декарт — отцом трансцендентального реализма. // Husserl E. Cartesian meditations. The Hague, 1960. P. 24

^{****} Husserl E. Ideas: general introduction to pure phenomenology. — London, 1931. — P. 113.

так, как оно есть само по себе. По Гуссерлю, аподиктическая очевидность такова, что небытие данного состояния дел абсолютно непостижимо. Таким образом, Гуссерль обнаруживает два полюса бытия (§ 47 — 50 «Идей»): полюс бытия трансцендентного, бытия как вещи, и полюс бытия имманентного, бытия как переживания, которое открывается нам в интенциональном переживании, направленном на самое себя. Становясь объектом внутреннего восприятия, оно оказывается интенциональным объектом самого себя. Бытие же вещное, бытие как реальность, есть лишь коррелят чистого сознания, данный лишь одним из способов *cogitatio*.

Абсолютная самость схватывается в этом вторичном переживании, и ее существование неотрицаемо. Именно вследствие этого, по Гуссерлю, «каждый из нас несет в себе основание своего абсолютного существования (*Daseins*) как фундаментальную возможность»*. Абсолютное существование принадлежит, таким образом, к сущности сознания, как и к каждому его переживанию. Существование вещи случайно, я сам, напротив, есть абсолютная реальность, ничем не обусловленная и далее неразложимая. Это бытие сознания ничуть не зависит от существования мира, поскольку уничтожение мира означает лишь уничтожение эмпирических связей.

Сознание, таким образом, будучи имманентным бытием, должно быть рассмотрено как самодостаточная система бытия, как система абсолютного бытия, в то время как пространственно-временной мир есть бытие, полагаемое сознанием в своих собственных переживаниях. Отныне мир есть просто феномен бытия, существующий вместе со всем потоком моей переживающей жизни. Отказ от полагания мира объективным дает нам чистую жизнь, вселенную чистых феноменов. Через мои переживания, оценки, действия я вхожу в этот мир, именно во мне обретающий смысл. По Гуссерлю, именно в интенциональной жизни я постигаю себя в качестве чистого эго.

В «Картезианских размышлениях» Гуссерль разрабатывает представление об аподиктической очевидности трансцендентального эго. Живое присутствие эго схватывается в переживаниях. Эта почва эго, почва чистой субъективности, необходима Гуссерлю для обоснования в ней любой объективности. Именно поэтому он и обосновывает бытие в этой субъективности, в со-

* Husserl E. Ideas: general introduction to pure phenomenology. — London, 1931. — P. 143.

знании. Предельным выражением этого обоснования является фактическое растворение бытия в сознании, или «конструирование», впервые вводимое в лекциях «Идея феноменологии». В работах «Идей» и «Картезианские размышления» Гуссерль проясняет это понятие, вновь и вновь повторяя, что его главная цель — отождествить бытие и осознанность, свести бытие к логосу.

Итак, можно сказать, что Гуссерль до определенной степени повторяет путь, пройденный Декартом: «Поток сознания... может быть в значительной степени непостижимым, неизвестным в области своего прошлого и будущего, однако как только я направляю взор на протекающую жизнь... и схватываю себя как чистого субъекта этой жизни,... я должен сказать тотчас: я есмь, эта жизнь есть, я живу: *cogito*»*.

В обосновании бытия мысли как очевидности у Гуссерля, родственном концепциям Декарта и Фихте, обнаруживается своеобразное неокартезианство, возрождаемое Гуссерлем. С.А. Франк тоже обращается к Декарту, и именно к *cogito ergo sum*, затем, чтобы на основании этой абсолютно очевидной истины построить свою онтологию. Предпосылкой всего его философствования становится обнаружение таких начал, в которых бытие и мысль совпадают. Эти начала, в свою очередь, очевидно мыслятся необходимыми, то есть являются, по выражению Франка, «неотмыслимыми»**. Способ их обнаружения Франк называет онтологическим доказательством. Идея о существовании таких начал пронизывает магистерскую диссертацию Франка «Предмет знания», этот первый набросок онтологии в рамках метафизики всеединства. Одним из таких начал, как мы уже установили, обратившись к Гуссерлю и через него к Декарту, является человеческая субъективность, или сознание.

Выяснению того, каким бытием обладает сознание, вообще анализу истории и логики онтологического доказательства, посвящена статья «Онтологическое доказательство бытия Бога» (1930), суммирующая идеи Франка, касающиеся этой интуиции. В этой статье Франк отвергает традиционно считавшееся классическим образом рассуждение Ансельма Кентерберийского, в котором из содержания понятия Бога выводится реальность его предмета, и предлагает совершенно новое понимание смысла онтологического доказательства. «Онтологическое доказательство, —

* Husserl E. Ideas: general introduction to pure phenomenology. — London, 1931. — P. 143.

** Франк С.А. Предмет знания. — Пг., 1915. — С. 375.

читаем в статье, — утверждает, что есть предметы (исторически это развивается в отношении Бога), в которых мы вообще не можем иметь только «мыслимого содержания», чистой идеи, отвлеченной от реальности,... а которые, напротив, даны нашей мысли так, что мы сразу и необходимо имеем саму их реальность»^{*}. Декартово *cogito ergo sum* как раз и обнаруживает то, что наше Я дано нам не как понятие или идея, а сразу как реальность; мысль совпадает здесь с реальностью. Кроме Декарта, такую интуицию имели, с точки зрения Франка, бл. Августин и Фихте, но наиболее адекватно она была выражена именно у Декарта.

Идея о неотделимости бытия от мыслящего очевидно перспективна, поскольку приводит к мирозерцанию, соединяющему бытие и познание в неразрывное целое.

Онтологической основой познания выступает для Франка сознание, неотделимое от своего предмета и вместе с последним глубоко укорененное в том бытии, которое Франк называет сверхвременным. Сознание усматривается в такой глубокой связи со сверхвременным, сверхлогическим бытием (всеединством), что само оказывается сверхвременным бытием. Мысль о бытии обнаруживает это бытие (сознание) в составе глубочайшей онтологической реальности — всеединства, мысль о бытии означает реальность бытия.

Представлением о присутствии сознания в составе всеобъемлющей реальности философ не ограничивается. Он распространяет эту интуицию на другие предметы: «Мы имеем такие содержания мысли, реальность которых заранее очевидна именно в силу того, что эти содержания вообще неотрешимы от связи с бытием»^{**}. Таким содержанием оказывается и идея Бога, достоверного в силу достоверности нашего Я, — мысль, высказанная еще бл. Августином и Мейстером Экхартом. Мы Бога не мыслим, разумеется; он открывается нам, но его откровение означает «реальное присутствие самой открывающейся реальности»^{***}. «Божество, — пишет Франк, — есть реальность, которая при ясном усмотрении ее существа никогда не может быть дана как "чистая идея", а всегда непосредственно открывается нам

* Франк С.Л. По ту сторону «правого» и «левого». — Париж, 1972. — С. 115.

** Франк С.Л. Предмет знания. — Пг., 1915. — С. 165 — 166.

*** Франк С.Л. Сочинения. — М., 1990. — С. 455.

как полновесная конкретная реальность...»^{*}. Подобную уверенность в основательности утверждения о непосредственном онтологическом усмотрении Бога, пожалуй, едва ли разделял кто-либо из современников мыслителя. Гораздо более приемлемым для философии XX века является другое приложение онтологического доказательства, а именно отыскание с его помощью самого бытия.

С.Л. Франк разделяет то убеждение, которого в Европе придерживались Николай Кузанский и Шеллинг, а в России — С.Н. Булгаков и В.И. Иванов: что сама наша способность производить суждения основывается на наличии онтологического статуса связки «есть». По Франку, природа связки есть еще одно проявление онтологического усмотрения, ибо благодаря ей в мысли просвечивает само бытие. Связка «есть» служит местом соединения мыслительного содержания и бытия. В силу того, что мысль о сущем и само сущее составляют одно, можно утверждать, что во всеединстве идеальное и реальное абсолютно взаимопроникают друг в друга. Это еще одна формулировка онтологического доказательства, отсылающая нас вновь к Николаю Кузанскому. С.Л. Франк, как и его великий учитель, утверждает, что идея — это сущая идея, часть абсолютного бытия, реальная сила, энтелехия. Каждый момент всеединого бытия есть и факт и идея. Более того, не только идеальное полагается сразу как реальное и реальное как идеальное, но каждая из этих сторон выражает «соотносительную ей иную сторону бытия»^{**}. Предельно обобщая свои размышления об онтологическом усмотрении, С.Л. Франк заключает, что оно состоит в «наведении мысли (многообразными средствами) на утверждаемую самоочевидную истину»^{***}, предметом которого является любое содержание, немислимое нереальным.

Сходство онтологических установок Гуссерля и Франка на данном этапе анализа ограничивается общностью отправной точки, то есть наличием у обоих обоснования субъекта не просто как бытия, но как абсолютного, самоочевидного, несомненного бытия. При рассмотрении некоторых других аспектов феноменологии, непосредственно не связанных с интуицией онтологического усмотрения, мы, однако, вновь встречаемся у Гуссерля с мыслительной конструкцией, дающей основания для сближения

* Франк С.Л. Сочинения. — М., 1990. — С. 458.

** Франк С.Л. Предмет знания. — Пг., 1915. — С. 417.

*** Там же. — С. 439.

его построений с построениями С.Л. Франка. Речь идет об употребляемом Гуссерлем понятии «горизонт». Каждый постигаемый объект постигается, по Гуссерлю, в открытом горизонте, и каждое живое переживание имеет такой горизонт. Горизонтом всех возможных горизонтов является м и р. Мир и есть то, благодаря чему возможно познание. Нетрудно заметить, что в системе рассуждений Гуссерля горизонт выполняет ту же функцию, которую в метафизике Франка осуществляет всеединое бытие: в обоих случаях предмет познается под знаком непостижимого начала, в его смыслопорождающем поле, генетически предшествующем самому познанию и его предмету. Несмотря на преобладание у Гуссерля трансценденталистской тенденции в содержательной интерпретации указанного начала, в то время как Франк именно в обнаружении непостижимого условия всякого постижения видит возможность раздвижения границ бытия за рамки безусловной абсолютности субъекта, даже чисто функциональное совпадение здесь весьма знаменательно.

Этот на первый взгляд не слишком заметный параллелизм в развитии идей двух разных мыслителей дает основания для сопоставления не только фундаментальных предпосылок, но также и результатов, к которым они пришли.

Основным критерием для сравнения этих результатов, часто используемым при изучении истории мысли, служит трансформация в ходе построения философской концепции тех самых оснований, на которых она покоится. В данном случае имеет смысл говорить о трансформации отношения в феноменологии и метафизике всеединства к трансценденталистской установке как таковой. Применительно к Франку результат более очевиден: выход за пределы трансцендентализма и содержательное обоснование онтологии в гораздо более широком контексте были заявлены как задачи и отчасти осуществлены им уже в «Предмете знания», и в более поздних трудах философа смещение акцентов продиктовано лишь сознательной установкой на синтез собственных идей и важнейших метафизических традиций. С Гуссерлем дело обстоит гораздо сложнее. Трудно говорить о каком-либо твердом выборе, сделанном Гуссерлем в содержательной онтологической интерпретации своих итоговых построений; разнообразие, продемонстрированное Гуссерлем в этом отношении на различных этапах творчества, не позволяет дать однозначный ответ. Однако чрезвычайно показательно, что среди этого разнообразия важнейшее значение для дальнейших судеб феноменологического

движения имела именно та интерпретация, которая обнаруживает поразительное сходство с идеями Франка.

Тем же стремлением к синтезу трансцендентализма с главными традициями европейской метафизики и мистики, которое мы видели у русского философа, вдохновлены во многом работы мыслителей, начинавших свою деятельность в лоне феноменологической школы, прежде всего Хайдеггера и Шелера. Красно речивым свидетельством этого сходства служит пристальный интерес, который Франк проявлял в последние годы жизни к двум упомянутым авторам, — интерес явно не случайный. Глубокий антропологизм Франка, усиливающийся в его поздних произведениях, находит аналогии в хайдеггеровской аналитике *Dasein*. С другой стороны, принципиальное переосмысление Хайдеггером идей Гуссерля предполагает прежде всего более широкое толкование онтологического усмотрения (отсюда его обращение к Декарту), что характерно также и для онтологии Франка. Так вновь обнаруживается единство путей русской и европейской философии в поисках новой онтологии, что, однако, требует специального исследования.

Научная конференция «П.Я. Чаадаев»

(к 200-летию со дня рождения)

Российский межвузовский Центр по русской философии и культуре в мае 1994 г. проводит в Москве конференцию, посвященную 200-летию юбилею П.Я. Чаадаева.

На конференции предполагается рассмотреть широкий спектр проблем истории русской философии XIX—XX столетий.

Заявки на участие в конференции и тезисы докладов просим присылать до 1 апреля 1994 г. по адресу: 125871, Москва, Волоколамское шоссе, д. 4, Московский авиационный институт. Межвузовский центр по русской философии и культуре. Оргкомитет конференции. Телефон: 158-47-91.

В заявке укажите тему (с краткой аннотацией) и сведения о себе (не забудьте сообщить номер Вашего телефона).

ФИЛОСОФИЯ И БОГОСЛОВИЕ В УЧЕБНЫХ ЗАВЕДЕНИЯХ ДОРЕВОЛЮЦИОННОЙ РОССИИ

М.В. КАШУБА
(Украина)

ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ КИЕВО-МОГИЛЯНСКОЙ АКАДЕМИИ

Среди существовавших в XVI-XVII столетиях на украинских землях академий — Замойской, Гойской, Раковской и Острожской — Киевская занимает особое место. Именно ей выпала судьба внести существенный вклад в развитие не только украинской, но и русской и белорусской философской мысли в силу сложившихся в то время исторических обстоятельств.

Киевский коллегиум образован в 1632 г. как школа высшего типа. Учебный процесс в нем строился по образцу западноевропейских университетов, о чем свидетельствуют сохранившиеся до наших дней философские курсы профессоров, преподававших там в первые десятилетия после основания школы: «Учебник логики» И. Кононовича-Горбацкого (1639—1640), и «Изложение всей философии» И. Гизеля (1645—1647). Со второй половины XVII столетия в коллегиуме начали преподавать курс богословия, что дало ему право называться академией, а Петр I пожаловал ему официально этот титул в 1701 г. специальной царской грамотой.

Коллегиум с первых лет своего основания был многонациональным учебным заведением, здесь училось немало сербов, болгар, греков, чехов, словаков, особенно же русских, украинцев и белорусов — тех народов, которые исповедовали православие. Выпускники академии, — а наиболее способные к наукам проходили обязательную стажировку за рубежом, — разъезжались по всей Российской державе. Многие становились государственными чиновниками, деятелями культуры, самые же образованные и талантливые — высшими сановниками православной церкви и советниками царя.

Епископы, как правило, учреждали в своих владениях школы и коллегии по образцу родной академии, налаживали выпуск книг и учебников, собирали библиотеки. Многие выпускники академии вписали славные страницы в историю русской культуры (С. Полоцкий, Е. Славинецкий, Д. Туптало-Ростовский, Ф. Лопатинский, Г. Бужинский, И. Туробойский, С. Яворский, Ф. Прокопович и др.), о чем писал в свое время В.Г. Белинский: «Киевская академия имеет историческую важность. Вообще история этого заведения... тесно связана с историею... нашего русского просвещения в течение почти полутора века. Одною своею стороною русское просвещение и теперь еще объясняется влиянием Киевской академии, ибо все наши великорусские духовные училища или основаны ее учениками, или утверждены на духе ее учености»¹.

Выпускники Киевской академии стояли у колыбели Московской Славяно-греко-латинской академии, Московского и Киевского университетов. Наследие Киевской академии в значительной мере способствовало появлению трудов великого русского ученого М.В. Ломоносова. Основположник русской науки пребывал в Киеве в 1733—1734 гг. и нашел здесь высоко развитую теорию поэзии и грамматическое учение. В частности, в письме основателя Киевского университета М. Максимовича «О Грамматике Ломоносова» по поводу ее переиздания в 1872 г. высказано пожелание, «чтобы с новым изданием была напечатана вновь и «Грамматика» М. Смотрицкого, так как это была первая книга, попавшая в руки юного холмогорца, и он впоследствии называл ее «вратами своей учености»².

Нет сомнения, что на развитие русской науки оказали влияние также «Лексикон славено-росский» П. Беринды и «Грамматика» Л. Зизания, однако здесь речь идет в первую очередь о памятниках, которые являются источниками русской философии в прямом смысле этого слова. Такие произведения условно можно разделить на три группы.

Во-первых, достоянием русской культуры и источником русской философии являются сочинения, написанные выпускниками академии во время их службы в России. Сюда можно отнести творчество С. Полоцкого, Е. Славинецкого, Д. Туптала. Особое место следует выделить С. Яворскому и Ф. Прокоповичу.

Приглашенный Петром I в Москву, С. Яворский был назначен митрополитом Рязанским и Муромским, затем местоблюстителем патриаршего престола, главой Священного Синода, игуменом Свято-Никольского монастыря. Одновременно он был протектором Московской Славяно-греко-латинской академии, куратором учебного процесса. Отзыв о его деятельности, направленной на реформу Московской академии, перестройку и переориентацию учебного процесса, находим в письме отца Берулли от 15 ноября 1701 г.: «Сам вице-патриарх был взят из Киева, из кафедры богословия, он теперь своей высшей властью направляет дела этой гимназии и всячески движет науку вперед»³.

Именно С. Яворский способствовал изгнанию из академии братьев Лихудов, преподававших привезенный с собой из Падуи философский курс на греческом языке, и всячески активизировал латинизацию преподавания. Латынь — язык европейской и мировой науки того времени — по требованию С. Яворского совсем вытеснила греческий язык из Московской академии, а это означало перемену ориентации с исчерпавшей свои интеллектуальные возможности Византии на поднимающуюся и развивающуюся Европу. По его настоянию в Москву со своими философскими курсами переехали постепенно И. Кроковский, Е. Янкович, И. Туробойский, Г. Бужинский, Ф. Лопатинский.

Здесь, в Москве, основал С. Яворский при академии театр, стал куратором очередного исправления текста Библии, сверки ее с оригиналом на древнееврейском языке. Именно выпускники Киево-Могилянской академии, собранные С. Яворским в Москве, стояли у колыбели новой русской интеллигенции — интеллектуалов, осуществлявших европеизацию при помощи науки и образования. Вне всякого сомнения, русской науке и философии принадлежат сочиненные С. Яворским в Москве «Лексикон трехязычный речений словенских, еллиногреческих и латинских сокровище» (в соавторстве с Федором Поликарповым), краткий учебник «Риторическая рука», «Камень веры», «Знамена пришествия Антихриста и конца мира», а также многие проповеди, прославлявшие экономические и военные реформы Петра I.

Важно отметить, что именно с помощью выпускников Киевской академии русское общество познакомилось с достижениями европейской науки. В частности, Г. Бужинский по приказу Петра I перевел книги Самуила Пуффендорфа «О должности человека и гражданина по закону естественному», «Введение в историю европейскую», Эразма Роттердамского «Разговоры дружеские» (СПб., 1716), а также труды представителей школы естественного права — Юста Липсия и Гуго Гроция.

Теоретическое обоснование процесса централизации русского государства и превращения его в абсолютную монархию находит отражение в произведениях Ф. Прокоповича «Духовный регламент», «Слово о власти и чести царской», «Правда воли монаршей», «Розыск исторический» и др. Петр I пригласил Феофана сперва в Москву, затем в Петербург. Бывший ректор Киево-Могилянской академии становится ближайшим советником царя в делах просвещения, идеологом нововведений, помощником в борьбе с церковной и боярской оппозицией. Именно по указанию Петра, а часто и в соавторстве с ним Прокопович пишет свои труды по развитию теории просвещенного абсолютизма. Он сближается с деятелями русской науки и культуры Я. Брюсом, В. Татищевым, А. Кантемиром, А. Воыньским и др., основывает литературно-философский кружок — «ученую дружину», способствует организации научных изысканий и новых учебных заведений. Учение Ф. Прокоповича о русском государстве, исходящее из понятий естественного закона и общественного договора, всенагной пользы и «философа на троне», представляло собой просвещенно-абсолютистский вариант естественного права.

Отдельную группу источников составляют произведения, созданные в Киеве после присоединения Украины к России. По своей сути они являются памятниками общественной и философской мысли и русского, и украинских народов.

Примером может служить «Мир с Богом человеку» И. Гизеля, опубликованный в 1669 г. в Киеве. Ученый, бывший ректор коллегиума, получивший образование за рубежом, И. Гизель адресовал свое сочинение царю Алексею Михайловичу с надеждой быть выслушанным и понятым. В отечественной этической мысли это произведение символизирует переход на позиции этики здравого смысла, гражданского гуманизма. К такого рода произведениям относятся проповеди и сочинения И. Галятовского, А. Радивиловского, Л. Барановича и других выпускников академии.

Однако наиболее важными и ценными для истории русской философии являются философские курсы профессоров Киево-Могилянской академии. Они и составляют основную группу источников.

По существовавшей в академии традиции, курс философии, читавшийся на протяжении двух лет, преподавал префект академии. Затем следовал курс богословия, преподававшийся ректором. Уже в середине XVII столетия философия считалась отделенной от теологии, и Киево-Могилянский коллегиум стал первой профессиональной философской школой в России и на Украине. Профессиональной в определенном смысле, поскольку каждый профессор сам составлял собственный курс, учитывая программные требования, уровень философской науки своего времени. В библиотеке Киевского коллегиума были собраны произведения всех выдающихся античных и европейских мыслителей, независимо от их конфессиональной принадлежности.

Из сохранившихся более чем 200 записей философских курсов исследованы пока только 10, полностью расшифрованы, переведены на украинский язык и изданы — 3, что составляет 8 довольно внушительных томов. Но даже на основании этого материала можно сделать вывод, что философ-

ские курсы академии различаются между собой не только манерой изложения материала, но и научной ориентацией их авторов.

Известно, что в начале XVIII столетия Ф. Прокопович после глубокого изучения в нескольких европейских университетах западноевропейской науки и философии реформировал учебный процесс в Киевской академии, в частности ввел в философский курс разделы арифметики и геометрии, а также положил начало преподаванию этики как отдельного раздела философского курса. Философия Декарта, Гассенди, Спинозы, Лейбница, Локка и Вольфа стала известной в академии в начале XVIII столетия благодаря ее выпускникам, обучавшимся за границей. Однако эти веяния встречали отчаянное сопротивление консервативных профессоров. Так, например, Ф. Лопатинский резко ополчился против эпикуреизма Гассенди, которого порицал потому, что его этика, основанная на признании удовольствия и земного счастья, грозила подрывом основ аскетической феодальной морали⁴. Еще в 1727 г. с кафедры академии раздавались гневные слова профессора философии Амвросия Дубневича о Декарте как фальсификаторе «всей философии Аристотеля, Фомы Аквинского, Скотта, Альберта Великого и почти всех философов», обвинения, будто он «выдумывает новые первоосновы вещей» (рукопись ДА/п 49, с. 275, 302).

Однако тенденция к сближению с наукой и философией Нового времени постепенно усиливалась и привела к открытому признанию достижений естествознания уже в первой половине XVIII столетия. В частности, страстный поклонник нововведений Ф. Прокоповича Г. Конисский продемонстрировал это в своих философских курсах. Именно курсах, поскольку ему среди немногих талантливых профессоров было поручено излагать курс философии два срока подряд. Георгий Конисский является ярким представителем борьбы двух тенденций в преподавании философии — схоластизированного аристотелизма и картезианства. Это отражено и в названиях составленных им курсов. Первый, более ранний, носит название «Общая философия перипатетиков, разделенная на четыре отдела, содержащие логику, физику, метафизику и этику, изложенная согласно мнению главы философов Аристотеля Стагирита в Киеве, в родной православной Могиляно-Заборовской академии в 1747 и 1748 гг. профессором, превелебнейшим отцом Георгием Конисским, префектом Киевской академии» (в рукописной записи П. Андриевского хранится в БИЛ в Москве, ф. 152, № 130. — 274 с.).

Второй курс имеет название «Общая философия, разделенная на 4 отдела, содержащие логику, этику, физику и метафизику, изложенная в Киевской академии под руководством светлейшего господина митрополита Тимофея Щербацкого, благодатнейшего попечителя этой Академии, в 1749 г. превелебнейшим отцом Георгием Конисским». Ее автограф с многочисленными дополнениями в виде картин мироздания, орбит планет, стихотворения «Похвала логике» и др. хранится в С.-Петербургской ГПБ им. М.Е. Салтыкова-Щедрина (ф. С.-Петербургской духовной академии, № 202); две студенческие записи, одна из которых неполная, хранятся в отделе рукописей ЦНБ АН Украины им. В.И. Вернадского в Киеве.

Сравнение самих названий курсов позволяет сделать выводы об их направленности, научной ориентации. Если первый из них — «перипатетическая философия, изложенная согласно мнению главы философов Аристотеля», то второй явно отражает стремление Конисского преподавать общий курс философии, знакомящий с достижениями не только античной средневековой философии, но и науки Нового времени.

Хотя сам Конисский не считал себя философом-профессионалом, а за-

нимался философией, как он признается, «только по должности, на него низложенной», однако об уровне его знаний и авторитете свидетельствует тот факт, что именно к нему, тогда уже епископу Могилевскому, обратился Киевский митрополит Т. Щербацкий с просьбой высказаться о новых учебниках философии. Речь шла об учебниках Баумейстера, Пурхочия и Винклера, излагавших систему Лейбница — Вольфа, которыми предполагалось заменить самостоятельно составляемые профессорами курсы философии.

Конисский полностью одобрил намерение, считая весьма полезным и математический метод учебников, и то, что «Баумейстеров лекция з болшою ползою может быти ученикам, ибо что ни учится в ней, все основательно, твердо и ясно учится», как писал он митрополиту. Сам бывший профессор философии с сожалением признает, что, составляя в академии свой курс, не имел подобного учебника «и потерял время все на сметях интерпретов Аристотелевых»⁵.

Из его высказывания об учебниках Баумейстера и Пурхочия — Винклера видно, что Конисский был не только сведущ в западноевропейской философии, но и понимал потребности отечественной философской науки, осознавая ее естественно-научную и этико-гуманистическую ориентацию. Вольфианство, для которого характерно рационалистическое исследование природы, в полной мере соответствовало уровню развития русской и украинской философии того времени.

Интересно то обстоятельство, что в Москве обнаружен философский курс Г. Конисского «Перипатетическая философия», а в Санкт-Петербурге — автограф «Общей философии». В конце третьей книги натурфилософии сохранилась запись, что именно по этому курсу — «Общей философии» — преподавалась философская наука в Санкт-Петербургской духовной академии еще в 1839 г. Не свидетельствует ли этот факт об ориентации Московской философской школы на аристотелизм и перипатетическую философию, а Санкт-Петербургской — на философию Нового времени — картезианство и вольфианство, по крайней мере в XVIII — XIX столетиях?

О правомерности такого предположения говорит тот факт, что все содержащиеся в собрании Московской академии курсы носят название «Философия Аристотеля». В частности, это записи курсов И. Туробойского «Аристотелевский органон или золотой ключ наук для универсальной двери в рациональную философию» (1702 г.), Ф. Лопатинского «Тривиум Аристотелис» (1706—1714), Теофила Прибиловича «Трактат из восьми книг аристотелевой физики» (1710 г.) и др. В рукописных курсах сохранились пометки, свидетельствующие, что в Московской духовной академии в 1763—1766 гг. преподавали курс богословия по Ф. Прокоповичу. Это знаменательно, поскольку после смерти Петра I Феодан был в немилости, обвинялся в еретичестве и даже подвергался судебным преследованиям. (Запись об использовании его курса теологии содержится на обороте л. 127 рукописи под шифром ф. 242/Ин. 2092 в БИЛ в Москве.) В той же академии в 1749 г. преподавался по Ф. Прокоповичу курс риторики (ф. 310/Ин. 283).

В библиотеке Московской духовной академии содержится большое количество рукописных курсов философии, а также риторики, богословия, отдельные разделы логики, датированные 1690 — 1750 гг., а в собрании старопечатных книг библиотеки Московской Синодальной типографии имеются сочинения киевских авторов — С. Полоцкого, Д. Туптало, С. Яворского, И. Галятовского, М. Козачинского, Григория Щербацкого и др.

В настоящее время полностью расшифрованы, переведены и изданы на украинском языке философские курсы Ф. Прокоповича и Г. Конисского и, надеемся, скоро выйдут в свет три тома философского курса С. Яворского.

На русском языке изданы все разделы этики, преподававшиеся в Киевской академии в первой половине XVIII столетия. Продолжается работа по переводу на украинский язык философского курса И. Гизеля, И. Кононовича-Горбацкого, Г. Щербацкого. На русский язык переведена, но пока не нашла издателя натурфилософия Г. Конисского по Санкт-Петербургскому варианту его философского курса. Начаты исследования философских курсов Ф. Лопатинского и И. Туробойского, преподававших философию в Московской Славяно-греко-латинской академии в начале XVIII столетия.

1. *Белинский В.Г.* Рецензии и заметки, октябрь—ноябрь 1843 г. История Киевской академии. Соч. Макария Булгакова // Полн. собр. соч. в 13-ти т. Т. 8. М., 1955. С. 152.

2. *Максимович М.А.* О Грамматике Ломоносова // ЧОИДР. 1872. Кн. 3. Смес. С. 18—24.

3. *Захара І.* Стефан Яворський. — Львів, 1991. — С. 62.

4. *Малинин В.А.* Первые научные диспуты в России // Природа. 1976. № 7. С. 53.

5. Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии. — Отд. II. — Т. II. — Киев, 1905. — С. 179.

И.С. ЗАХАРА
(Украина)

РАЦИОНАЛИЗАЦИЯ БОГОСЛОВСКОЙ МЫСЛИ В РОССИИ КОНЦА XVII — НАЧАЛА XVIII ВЕКА

Вопрос о рационализации богословской мысли в России не новый. Отдельные стороны этого процесса уже получили свое освещение в отечественной историко-философской литературе. Во многих трудах русских богословов и историков проводилась мысль о том, что рационализм и христианская богословская система несовместимы с духом православия. Протоиерей Георгий Флоровский даже отмечал, что «умственный отрыв от патристики и византизма был... главной причиной всех перебоев и духовных неудач в русском развитии»^{*}. Однако многие ученые хорошо понимали, что, признав такое положение, следовало бы отказаться от богословской науки как теоретической дисциплины, отвергнуть всякое участие разума в восприятии и раскрытии религиозной идеи, поставить православие с точки зрения рационализма в уязвимое положение перед неверием и неправославием.

История отечественной духовной культуры свидетельствует о том, что процессу рационализации богословской мысли способствовало проникновение в богословскую и философскую науку западноевропейской схоластики. Однако ее внедрение в русскую почву не всегда воспринималось с востор-

^{*} *Флоровский Г.* Пути русского богословия. — Париж, 1981. — С. XV.

гом. Были и случаи отчаянного сопротивления рационализму. В этой связи А.Ф. Лосев справедливо отмечал, что «русская самобытная философия представляет собой непрекращающуюся борьбу между западноевропейским абстрактным Ratio и восточнохристианским конкретным богочеловеческим Логосом и является беспрестанным постоянно поднимающимся на новую ступень постижением иррациональных и тайных глубин космоса конкретным и живым разумом»^{*}.

Схоластика, а с ней и рационализм были связаны с западным влиянием на духовную жизнь России. Считалось, что все это пагубно отразилось на религии, церкви и вере. Иван Киреевский, к примеру, утверждал, что «... у западных народов существовало раздвоение в самом основном начале Западного вероучения, из которого развивались сперва схоластика, схолистическая философия внутри веры, потом реформация в вере и, наконец, философия вне веры. Первые рационалисты были схоластики, их потомство называется гегелианцами»^{**}. И. Киреевский был убежден, что схоластика и рационализм стали причиной реформационных движений и способствовали возникновению светской философии, которая иногда, независимо от своей воли, вступала в конфликт с теологией. Конечно, взгляды И. Киреевского выражали мнение не всех русских историков и богословов. Ведь существовала и другая точка зрения, согласно которой за схолистикой и рационализмом признавалась сила, помогающая установить церковный и общественный порядок. Согласно этой же точке зрения, схолистическая философия не вредит теологии, а может принести ей пользу, может стимулировать и развитие светских наук.

Тенденция к рационализации богословской мысли проявляется уже во времена Киевской Руси, когда с принятием христианства в страну проникает византийская богословская и философская литература, в том числе и философское наследие Аристотеля, его осмысление византийскими схоластами. Своеобразно использовали схоластику такие видные деятели русской духовной культуры, как Иосиф Волоцкий, Андрей Курбский, Максим Грек и др. Так, с помощью схоластики И. Волоцкий и его сторонники защищали официальное православие от разного рода ревизий со стороны современных им идеологов русских еретических движений. Схолистическая философия не прошла мимо Острожской академии. Не последнее место в полемике со старообрядцами сыграл и схолистический рационализм. Поэтому с мнением протоиерея Сергия Булгакова о том, что архаизирующее богословие или средневековая схоластика миновали православное богословие^{***}, можно согласиться лишь отчасти.

Петровские реформы, направленные на европеизацию России, способствовали проникновению в страну западной духовной культуры, которая в конфессиональном отношении была и католической, и протестантской. Рационализация теологической мысли в западноевропейских странах разных вероисповеданий становилась уже историей. Первый анализ рецепций западной духовной культуры на отечественную почву в этом плане был сделан Юрием Самаринным в его капитальном труде «Стефан Яворский и Феофан Прокопович». Однако под влиянием философии Гегеля Ю. Самарин несколько искусственно рассматривает влияние католицизма как тезис, про-

тестантизма — как *антитезис* и торжество православия как *синтез*. Протестантизм и католицизм были в то время фактически одинаково рационализированы. Конечно, отрицать определенное влияние обеих конфессий на православие вряд ли правомерно. Многие представители русской богословской мысли хорошо понимали, что хотя разум не должен быть полным и единственным судиею веры, но он может быть помощником в раскрытии, применении и защите ее идей.

Рецепция идей схолистического рационализма на собственно русскую почву происходила через посредничество философской и теологической мысли, развивавшейся в стенах Киево-Могилянской академии, которая была высшим учебным заведением западного типа. Профессора Киевской академии постепенно преодолевали консерватизм старой византийской православной мысли, ориентируясь главным образом на западноевропейскую теологическую ученость. Уровень обучения в академии был не ниже уровня обучения в подобных католических и протестантских учебных заведениях Западной Европы. Такие предметы, как поэтика, риторика, философия, впрочем, как и математика, были одинаково близки всем конфессиям и фактически минимально втянуты в межконфессиональную полемику. Поэтому программы по данным предметам, проблемы, источники для подготовки лекционных курсов и в католических, и в протестантских, да и в православных коллегиумах и академиях были фактически одни и те же. Такими же они были и в Московской Славяно-греко-латинской академии. Ведь большинство профессоров Московской академии были выходцами из Киева. Правда, в философских курсах профессора Киево-Могилянской академии полемизировали с идеологами католицизма, однако доводы их, на наш взгляд, были не очень яркими и убедительными. Создается впечатление, что лекционные курсы в этом учебном заведении сознательно или бессознательно направлены на то, чтобы показать, что сближает, а не разъединяет католицизм и православие. По всей видимости, не будет преувеличением говорить о том, что истоки «идеи всеединства», которые впоследствии были развиты русскими религиозными мыслителями, можно искать в философских трудах профессоров Киево-Могилянской академии.

Философия и богословие в Киево-Могилянской академии преподавались как отдельные предметы. Однако многие теологические проблемы ставились и решались уже в курсах лекций по философии, в частности по отдельным ее разделам: логики, натурфилософии и метафизики. Такие вопросы, как сотворение мира, человека, природа ада, рая, демонов, ангелов и др., решаются с помощью формально-логических рассуждений, анализируются с позиций разума. Оценка роли схоластики в Киево-Могилянской академии очень удачно, по нашему мнению, выражена в размышлениях Дмитрия Чижевского: «Но до того школьная (в этом значении «схолистическая наука» Академии — можем почти с полной определенностью сказать) — не была «средневековой схолистикой». Это была типичная схоластика XVII века, схоластика постренессансная, барочная, которая синтезировала христианство и античность, отдельные представители которой приравнялись великим философам новых времен тонкостью и глубиной мысли (Суарес)... Второй вопрос, имела ли большое культурное значение эта школьная наука философии, которая употребляла философию лишь как вспомогательную дисциплину, которая не дала самостоятельных работников на философском поле. На этот вопрос здесь нужно дать ответ иной, нежели тот, который дают обычно. Это учение, школьное и сухое, все же творило определенную традицию строгого ... отношения к мысли, привычку мыслить в понятиях,

^{*} Лосев А.Ф. Страсть к диалектике. — М., 1990. — С. 78.

^{**} Там же. — С. 86.

^{***} Булгаков С.Н. Православие: Очерки учения православной церкви. — М.: 1991. — С. 198.

традицию серьезного отношения к теоретической мысли, уважение к ней. Такую традицию не следует недооценивать»^{*}.

Такую же традицию не следует недооценивать и в западноевропейской схоластике XVII века. Возьмем, к примеру, Рене Декарта, французского рационалиста, одного из наиболее ярких представителей философии Нового времени. Картезий, как известно, был «вскормлен» и сформирован схоластикой XVII века. Сомнение он сделал инструментом своей философской политики. А источник этого инструмента следует искать в схоластике его времени. Совершенно справедливо отметил Я.А. Ляткер: «Схоластика оказалась не только предметом преодоления, но и источником этой культуры сомнения, которая в конечном счете превратилась в картезианский метод»^{**}. Ведь схоластический метод привел к картезианскому, а саму схоластику можно еще называть методом обучения, методом мышления, в основе которого может лежать сомнение. Ведь именно благодаря схоластике любой философский текст превращался в объект обсуждения и дискуссии.

Одним из обязательных элементов лекционного курса в Киево-Могилянской академии были ссылки на Священное Писание и творения Отцов Церкви. Профессора академии хотели каким-то образом соотносить натурфилософские сведения из Библии с данными тогдашней науки. Конечно, в таких случаях требовалось совершенное знание Писания как со стороны профессоров, так и слушателей, а также общая эрудиция в области естествознания, точных наук, географии и др. Причем данные из Библии иногда были малопонятны и далеко не достоверны. Они вызывали иногда и сомнение. Но не обращать на них внимание в этом учебном заведении, которое готовило не только священников, но и учителей, было нельзя. Чисто схоластические вопросы типа: когда был сотворен мир — весной или летом; сколько лет имели Адам и Ева, когда они были сотворены Богом, и др., решавшиеся раньше лишь на основе формально-логических приемов, уже не могли решаться без оглядки на тогдашнюю светскую науку. Вот как рассуждает Георгий Конисский о поре сотворения мира. Для него это «неприятный вопрос». Но он считает, что мир был сотворен весной. Тех писателей, которые придерживались мнения, что мир был сотворен осенью, Георгий называет учеными невысокого авторитета. А сам он следует за большинством теологов, среди которых Афанасий Александрийский, Кирилл Ерусалимский, Августин, папа Лев, Иоанн Дамаскин, Амбросий, Теодорет. «Эта мысль, — пишет он, — столькими и такими авторитетами поддержана, подтверждается и размышлениями: во-первых, потому что говорили, что для рождения мира Бог выделил наилучшую пору года. А то, что весна является наилучшей порой из всех, свидетельствует ее приятность, померность и способность для рождения и сохранения вещей, для выведения потомства, а осенью все постепенно отцветает и идет к исчезновению. Во-вторых, мир берет свое начало от начала года, чтобы не отбросить законов в самом возникновении природы и как заведено в природе. А весна — начало года, тогда все прорастает, почкуется, рождаются и размножаются почти все существа, они наследуют инстинкт природы... И еще дальше. По этой причине Бог именно в это время освободил народ Израйля от египетского рабства

^{*} Чижевський Дм. Нариси з історії філософії на Україні. — Мюнхен: 1983. — С. 25.

^{**} Ляткер Я.А. Декарт. — М., 1975. — С. 44.

и архангел Гавриил принес святой Деве Марии благую весть дивного рождения. И в то же время Христос претерпел большие страдания, заслуженно Господь приказал соорудить домик в первый день первого месяца, как бы предусмотрел форму целого мира; тогда готовится к празднику Пасхи народ, который первым начал хвалить иудейский закон. Об этом Теодорет. Отсюда и всеми считается, что мир был основан в месяце марте. Верю, что не по иной причине март считается в Ветхом Завете первым из месяцев»^{***}.

Стефан Яворский так рассуждает о местонахождении Райа. В самом начале он, согласно с библейской традицией, пишет, что раньше Рай находился на Востоке возле Месопотамии и Армении. Но наиболее вероятным является то, что он там не существует, поскольку был уничтожен всемирным потоком. С. Яворский не согласен с теми писателями, которые ищут Рай где-то на Земле или на далеких островах в Океане. Так, он пишет: «Не имеют основания утверждения тех, которые говорят, что Рай является чем-то телесным и находится в необъятном Океане на расстоянии от нашей земли, и вместе с тем считают, что Рай существует сейчас. Основание: потому что постоянные мореплаватели — испанцы, лузитане, бельгийцы, обошедшие фактически весь мир, не нашли какую-то иную землю, отличающуюся от нашей»^{***}.

Приблизительно в таком же плане С. Яворский рассуждает о страшном суде, который должен состояться в Иосафатовой долине. Речь идет о понимании третьего раздела Книги пророка Иоиля. «Здесь я обнаруживаю, что мною овладел интерес, каким образом такое количество людей, существовавшее от основания мира и до его конца, поместится в Иосафатовой долине. Ведь весь земной шар едва ли естественно может охватить всех людей, которые были, есть и будут. Разрешение этого вопроса я искал у многих авторов, но не нашел... Чтобы удовлетворить мой интерес, мне остается сделать вывод, что все эти вещи происходят божественно»^{***}.

Было бы ошибкой предполагать, что С. Яворский подвергал сомнению истины Священного Писания. Ни он, ни его коллеги в Киевской Академии даже и мысли такой не допускали. Акцент ставился прежде всего на том, что процесс познания является бесконечным, что человеческий разум ничто по сравнению с премудростью Бога, но большим грехом будет, если человек для познания мира не использует этот Божий дар — свой разум и свою волю. Речь шла также и о новой, соответствующей духу времени трактовке Священного Писания, а это, в свою очередь, требовало новых усилий.

Приведем еще один пример, связанный с чисто богословской проблемой и относящийся непосредственно к богословию. Речь идет о Таинстве Евхаристии, о так называемом споре об Епиклезисе, то есть призывании Святого Духа для превращения хлеба и вина в тело и кровь Иисуса Христа. Этот вопрос С. Яворский рассматривает в курсе натурфилософии, в разделе «О рождении и уничтожении». Он доказывает, что ошибочным является мнение некоторых богословов, утверждавших, что евхаристическая конверсия возникает не с помощью слов Иисуса Христа: «Примите, ядите, сие есть тело мое, еже за вы ломимое во оставление грехов. Пийте от нея вси, сия есть кровь моя Нового Завета, яже за вы и за многи изливаемая во

^{*} Конисський Г. Філософські твори: У 2-х т. — Киев, 1990. — Т. 2. — С. 226—227.

^{**} Javorscii St. Agonium philosophicum. Отдел рукоп. ЦНБ АН Украины. — Шифр ДСП. — 152 с. — Л. 371.

^{***} Там же. — Л. 368.

ФИЛОСОФИЯ В ДУХОВНЫХ АКАДЕМИЯХ

Философская традиция духовных академий мало известна современному читателю. Прошедшая периоды становления в XIX в. и творческого расцвета в эпоху русского философского ренессанса в начале XX в., она насильственно была предана забвению в послеоктябрьский период. Ушли в безвестность или полубезвестность имена людей, чьими трудами создавалась русская философская культура: Ф.Ф. Сидонский, В.Н. Карпов, В.И. Несмелов и др.

В советское время было распространено и являлось обязательным мнение, что русское православие не имеет собственной философской традиции, что ему чужды умозрительные построения. Эта точка зрения стала настолько привычной, что исследователи отказываются верить фактам и ссылаются на заявления некоторых церковных историков, утверждающих, что философский всплеск начала века не характерен для духовной академической традиции в целом. Думаю, что прав Н.А. Бердяев, оценивший ситуацию следующим образом: «В официальной церковности, в высшей церковной иерархии преобладает консервативное направление, желание вернуться к XVI и XVII векам. Христианство понимается исключительно как религия личного спасения для вечной жизни. Тема, поставленная русской религиозной мыслью о социальном и космическом преображении, о новой творческой эпохе в христианстве, отсутствует. И это консервативное церковное направление как раз поощряется советской властью»¹.

Проследившая эволюцию идейных традиций духовных академий в XIX — начале XX в., я попыталась выделить ее этапы, характеризующиеся своеобразием логико-гносеологической проблематики, способами философского обоснования вероучения (апологии), состоянием философской культуры: 30-е — 60-е годы XIX в.; 70-е — начало 90-х годов XIX в.; конец 90-х годов XIX в. — начало XX в.; послеоктябрьский период. В какой-то степени предложенная периодизация совпадает с периодизацией В.В. Зеньковского и Г.В. Флоровского истории русской философии в целом, но не повторяет ее.

В старейших духовных школах (Киевской и Московской академиях) курсы философии читались с XVIII в. В 1809 г. соответствующий курс был введен также и во вновь открытой Петербургской академии. Устав 1814 г. и Комиссия духовных училищ в 1825 г. не убоились «ввести преподавание философии в преобразуемые школы»². К первой половине XIX века в ведущих духовных академиях России выработаны были курсы метафизики и истории философии. Правда, преподавание по большей части шло по переводным учебникам Баумейстера и Винклера, принадлежавшим к вольфианскому направлению, да и читались предметы иностранными профессорами, выписываемыми из-за границы (например, в Петербургской академии этот курс читали Фесслер, Фон-Хорн); но мы можем также упомянуть и русские имена, с которыми связано возникновение отечественной школы в преподавании этих дисциплин в духовных академиях. Это профессор В.И. Кутневич и его ученик Ф.А. Голубинский (в Московской духовной академии), И.М. Скворцов (в Киевской), Ф.Ф. Сидонский и В.Н. Карпов (с 30-х годов XIX в. в Петербурге). В то же время формирование аналогичных курсов в светских учебных заведениях заметно отставало. Особенно это относится к Харьковскому и Казанскому университетам. (Впрочем, в Петербурге философские идеи широко пропагандировались А.И. Галичем и

оставлении грехов», а словами священника, который посвящает, и словами Василия Великого: «И сотвори убо хлеб сей честное Тело Христа Твоего. Аминь». Аже в чаше сей честную кровь Христа Твоего. Аминь». С. Яворский, как и западные и восточные отцы церкви, считает, что сами слова Иисуса Христа являются достаточными для посвящения Евхаристии. Он солидаризируется в этом плане с католическими теологами, которые считали само призывание святого Духа не обязательным. Однако профессор категорически выступает против упрощения этого Таинства со стороны протестантов. С. Яворский считает, что молитвы священника и слова Василия Великого нужны для того, чтобы «показать красоту и блеск этого Таинства. Благодаря этому данное Таинство проводится очень почетно и с особой августейшей святостью». Доказательства своих положений об Евхаристии профессор строит не только с помощью большого количества богословской литературы, но и опираясь на формальную логику и этику.

Почти такими же, подвергшимися рационализации, были лекционные курсы по философии и богословию в Московской Славяно-греко-латинской академии. Богословские курсы, как и в Киевской академии, строились главным образом на основе теологической доктрины Фомы Аквинского. Многие труды русских богословов, появившиеся в начале XVIII века, были написаны с учетом католической и протестантской богословской литературы, однако это отнюдь не повредило чистоте православия. Процесс заимствования некоторых инославных идей был творческим и способствовал развитию православной богословской науки.

Это очень хорошо понимали выдающиеся русские религиозные мыслители В.С. Соловьев, братья Трубецкие, В.Ф. Эрн, П.А. Флоренский, проповедовавшие философию всеединства. Владимир Соловьев, в частности, писал: «В истории христианства представительницею неподвижной божественной основы в человечестве является Церковь Восточная, представителем человеческого начала — мир Западный. И здесь прежде чем стать оплодотворяющим началом Церкви разум должен был отойти от нее, чтобы на свободе развить свои силы, и после того как человеческое начало вполне обособилось и познало затем свою немощь в этом обособлении, может оно вступить в свободное сочетание с божественною основой христианства, сохраняемую в Восточной Церкви и вследствие этого свободного сочетания породить духовное человечество»³. На путях к такому порождению стояли в начале XVIII века профессоры Киево-Могилянской и Московской Славяно-греко-латинской академий.

* *Javorscii St. Agonium philosophicum...* — Л. 425.

** Акулинин В.Н. Философия всеединства: От В.С. Соловьева к П.А. Флоренскому. — Новосибирск, 1990. — С. 147.

Д.М. Велланским, в Москве — М.Г. Павловым и И.И. Давыдовым.) Столь серьезная постановка философских дисциплин в духовных академиях способствовала возбуждению широкого интереса к ним среди воспитанников. Так, в Московской и Петербургской академиях пользовались популярностью философские кружки, появились систематические учебные пособия. Я имею в виду прежде всего «Историю философии» архимандрита Гавриила (Воскресенского) — 1839 — 1840 гг.; «Введение в науку философии» Ф.Ф. Сидонского — 1833 г.; «Введение в философию» В.Н. Карпова — 1840 г. Необходимо отметить, что преподавание философии удерживалось в академиях даже в период гонений (с 1850 по 1863 г.), когда из университета эта мятежная наука была и вовсе изгнана³. Духовные академии длительное время оставались частую единственным оплотом систематического философского знания. Не случайно В.С. Соловьев посещал лекции по философии духовно-академических профессоров, главным образом профессора-протоиерея В.Д. Кудрявцева-Платонова, влияние которого на становление его философской системы прослеживается особенно четко. Преподаватели духовных академий создавали свои «авторские» философские системы⁴.

В начале XIX в. появляются многочисленные философские публикации, принадлежащие представителям духовного сословия⁵. С середины века начинает издаваться множество периодических изданий, на страницах которых поднимаются проблемы, волнующие православных авторов: «Странник», «Домашняя беседа», «Православное обозрение», охотно обращается к религиозным темам «Журнал министерства народного просвещения». Активизация миссионерской деятельности католических и протестантских церквей, возникновение в России просветительства на неправославной основе (вольтерьянства, позже — народничества) привели к тому, что академическая философия русской православной церкви впервые столкнулась с идейной оппозицией, корни которой уходили в западноевропейский рационализм. Необходимо было создать «преграду вредоносному учению, проторгавшемуся на св. Русь через адептов европейского философствования»⁶. Перед православием встала задача поиска новой аргументации, которая могла быть противопоставлена идеям немецкого классического идеализма. Начальный

Работы по религиозной философии, философии религии представителей духовно-академической школы я отличаю от богословских работ (т.е. от сочинений по догматическому, сравнительному, нравственному богословию, экзегетике, литургике, гомилетике, а также от апологетики или основного богословия), которые сосредоточены на своем предмете (Священном Писании, Предании, культе) и могут лишь использовать результаты, полученные в области философии, для своих узкопрофессиональных целей (так, догматическое богословие использует философский материал для пояснения догматов, а основное богословие — апологетика — для их обоснования и защиты). Когда я говорю о философской традиции в духовных академиях, то имею в виду работы по философии, истории философии и философии религии. В этой связи считаю, что специалист-философ обязан понимать, чем отличается «Догматическое богословие» митрополита Макария (Булгакова) от «Лекций по Умозрительному богословию» профессора-протоиерея Феодора (Голубинского), записанных его слушателями и изданных после его смерти.

³ Правда, мы знаем ряд их предшественников в XVI—XVIII вв.: Филофей Псковский и Максим Грек, Иосиф Волоцкий и Нил Сорский, Зиновий Отенский и Мелетий Смотрицкий, Артемий Троицкий и Феофан Прокопович и др.

этап поисков в этом направлении приходится на 30-е — 60-е годы XIX в.

Отличительной чертой академической философии той поры можно считать осознание слабости и бессилия человеческого разума вне Божественного откровения. Исихазм, монашеский аскетизм и мистическое переживание, культивируемые старчеством, оказывали значительное влияние на академическую традицию.

Для первой половины XIX в. характерно, главным образом, подчинение разума вере, а философии и науки — богословию или отождествление философии и богословия. Фактически это означало отрицание самостоятельности разума и особой сферы его компетенции. Официально признанной точкой зрения считалось, что философия — это наука, долженствующая быть в полном подчинении высшему авторитету (Феофилакт, архиепископ Рязанский); гармоническая система истин, берущих начало в христианском учении (профессор Киевской духовной академии И.М. Скворцов). «Философия тогда и только тогда будет верна своему назначению, — писал профессор-протоиерей Петербургской духовной академии И.А. Чистович, — когда поставит для себя последнюю целью — служить христианской религии»⁵. По его мнению, философия обязана: истину христианского учения выразить в форме, соответствующей понятиям человека XIX века; являясь наукой наук, должна определить предмет каждой частной науки в соответствии с положениями религиозными.

Тем не менее уже в 1833 г. в сочинении молодого бакалавра Петербургской духовной академии Ф.Ф. Сидонского «Введение в науку философии» делается попытка по-новому подойти к рассмотрению предмета философии, проблемы веры и разума. Он поднимает вопрос о признании за философией и наукой права на самостоятельное изучение. Философ пытается примирить две крайние точки зрения в православии на веру и разум, философию и религию (точку зрения аскетической мистики и рационального богословия). Для молодого преподавателя крайности неприемлемы и даже вредны, ибо «вера нужна уму, она помогает ему, и ум не чужд вере, он развивает ее, проясняет наше человеческое сознание Божественного»⁶. Сидонский задался целью показать необходимость философии для богословия, возможность рационального толкования и обоснования истин откровения. Главная цель книги — преодолеть разногласия богословов и философов, а недоверие к разуму заменить признанием самостоятельности его исследований. Новаторство было высоко оценено в светской среде — сочинению была присуждена полная Демидовская премия Академии наук — и получило порицание в духовной среде — молодому бакалавру пришлось покинуть Петербургскую духовную академию. Г.Г. Шпет обвинял Сидонского в том, что тот боялся не быть философом и в то же время боялся не быть христианином. Но точнее, наверное, будет сказать, что Сидонский хотел быть и философом, и христианином; он стремился показать, что философия способна к толкованию и обоснованию истин веры и им не противоречит.

Идеи Сидонского были восприняты профессорами духовных академий В.Н. Карповым, Ф.А. Голубинским и др. В их работах философская проблема соотношения веры и разума получила апологетическую направленность, рельефно выделялись основополагающие принципы философского обоснования православия: с одной стороны, разум строит на основании опыта логически непротиворечивые доводы, относящиеся к Богопознанию (и доводы эти подкрепляют идею существования Бога, становятся рациональным подтверждением истин откровения); с другой — ограниченность человеческих познавательных способностей не позволяет им одним разумом

постиж Бога (соответственно, критика идеи Бога порождается лишь несовершенством познания о нем). Принципы эти были заложены в лекциях профессора Московской духовной академии протоиерея о. Феодора (Голубинского). Как известно, Федор Александрович не оставил печатных работ. О его философских взглядах мы можем судить лишь по записям его слушателей, изданным после его смерти, и по воспоминаниям современников. Этот мыслитель оказал весьма значительное влияние на становление традиций философствования в духовных академиях. В его понимании, цель философии апологетическая: возбудить в человеке потребность в поисках божественной мудрости. Поэтому в своих лекциях мыслитель вопросы богословия органически связывал с философскими проблемами. В богословии Голубинский считал необходимым идти от мира, от человека, от осознания своей личности как образа Божия к самому Боже, а потом нисходить к ясному познанию конечного, к познанию его законов, целей, отношений, т.е. от философии идти к Богословию, а от Богословия — к учению о мире⁷. В принципах обоснования вероучения, излагаемых Голубинским, уже содержатся те главные положения, которые затем были окончательно разработаны учеником о. Феодора профессором В.Д. Кудрявцевым, приняли вид некоей «схемы» и прослеживаются с вариациями у последующих мыслителей вплоть до начала XX в. Кудрявцев выделяет следующие основные моменты: человеческое знание ограничено его субъективностью; человек обладает особыми способностями к восприятию сверхчувственного бытия в откровении (развитие идей Ф.А. Голубинского); знание, полученное в откровении, осмысливается человеком, что накладывает на него печать субъективности.

Печатное наследие В.Д. Кудрявцева чрезвычайно велико, причем большая часть его работ была посвящена проблеме соотношения богословия и философии. По этому поводу была написана целая серия статей: «Что такое философия?», «Нужна ли философия», «Возможна ли философия?», «Метод философии». По мнению Кудрявцева, богословие и философия в важнейших своих частях совпадают, так как предмет той и другой — Бог. Но философия исходит из начал разума, богословие — из откровения. Именно эти различия приводят к спорам и взаимным нападениям. Кудрявцев убежден, что влияние философии — это влияние советующего друга, способного раскрыть по законам мысли то, что дается христианину верой. Необходимо, чтобы человек не только верил, но и размышлял о предмете веры. Именно поэтому для философских рассуждений Кудрявцева характерны критический анализ, строгая логика рассуждений. Подобные же взгляды мы встречаем в сочинениях П.И. Линицкого, Ф.С. Орнатского, епископа Никанора (Бровковича) и других профессоров духовных академий.

Действительно, 80-е годы XIX в. — период концептуального оформления философии духовных академий. В эти годы происходит активная разработка принципов философской апологии религии, появляются зрелые философские учения и богословские системы, призванные рационально обосновать «сверхчувственное бытие» (епископ Никанор), «Абсолют» (В.Д. Кудрявцев).

Пристальное внимание православных философов духовных академий привлекает гносеология, ставшая одной из важнейших проблем позитивистской концепции. Критическое опровержение позитивизма, полемика с инакомыслием рождали потребность в осмыслении проблем познания и богословия с позиций академической философии. Основное положение гносеологических учений профессоров духовных академий: наше знание ограничено субъективностью. «Предмет несется мимо ощущения и не точно

отражается в нем; ощущение пронеслось мимо представления и не точно отразилось в нем; на представлении обосновалось понятие и опять не во всей точности, согласно с представлением. Дух человеческий вечно кружится в сфере мелькающих теней, клубящегося тумана, одуряющего чувственного обмана»⁸ — это рассуждение о. Никанора (Бровковича) очень характерно для «духовных» философов. Признание ограниченности эмпирической и рациональной ступеней познания давало возможность апологету сделать вывод о необходимости мистического знания, откровения и веры. Интуитивное исихастическое постижение Божества и понятийное дискурсивно-логическое оформление этого знания, с точки зрения академического философа 70-х—80-х годов, неразрывно связаны, продолжают друг друга. Вера и разум находятся в единстве как взаимосвязанные формы познания, причем разум фиксирует впечатления откровения и рационально их обосновывает (В.Д. Кудрявцев, П.И. Линицкий, о. Никанор).

Естественно, что центральным вопросом гносеологии выступает вопрос об истине. Что служит человеку мерилем истины? Для академического философа 70-х—80-х годов ответ однозначен — это душевное чувство истины (В.Д. Кудрявцев, о. Никанор). Подобный критерий истинного знания будет присутствовать вплоть до начала XX в. в сочинениях ведущих представителей академической философии: В.И. Несмелова, А.И. Введенского и др. Очевидно, истоки антропологии Несмелова уходят в традиционный для академической философии взгляд на человека как на центральную проблему философского познания. Поэтому не случайно та высокая роль человека — разумного познающего субъекта, — которую ему отводит епископ Никанор: «Человек есть центральный фокус, отражение всех сил природы. Как самосознание нашего «Я» есть центральный фокус всех чувств, всех изменений сознания, так и человеческое разумное сознание — есть самоощущение мира»⁹. Концепции гносеологии, предложенные ведущими профессорами духовных академий (В.Д. Кудрявцевым, Ф.С. Орнатским, В.А. Снегиревым и др.), стали теоретической основой решения коренной для русского православного богословия и академической философии XIX в. проблемы соотношения рационального и мистического познания, разума и веры. Если в 40-е — 60-е годы проблема эта имела официально принятое решение без достаточного философского обоснования, то в 70-е — 90-е годы в работах академических философов решение проблемы соотношения знания и веры уже опиралось на аргументированные, логически выдержанные философские конструкции. Мы видим, что теперь апологетические положения рассматриваются как рефлексирующие глубинные философские концепции и как закономерный логический вывод из них.

Но уже с 90-х годов XIX в. система философского обоснования православия, выработанная в предшествующий период, обнаруживает свое несоответствие уровню духовных и теоретических запросов верующих. Культурная философская среда в России в этот период расширилась, а пробуж-

* Среди исследователей бытует мнение, своим появлением обязанное Н.А. Бердяеву, что для русской философии не характерны логико-гносеологические исследования. Подобное утверждение некорректно, ибо вопросы гносеологии не чуждались славянофилам, В.С. Соловьеву; большое внимание этому вопросу уделяли профессора духовных академий: В.А. Снегирев, В.Д. Кудрявцев, П.А. Флоренский и др. Известны труды по логике профессора С.-Петербургского университета А.И. Введенского и профессора-протоиерея С.-Петербургской духовной академии М.И. Каринского. Вопросы гносеологии были в центре внимания В.И. Несмелова.

дению философского интереса способствовали многочисленные периодические издания. Свою роль сыграл журнал «Вопросы философии и психологии» (под редакцией Н.Я. Грота). Журнал этот собрал вокруг себя лучших представителей идеалистической философии в России, учеников и друзей В.С. Соловьева (С.Н. Трубецкого, Л.М. Лопатина и др.). Большую роль в 90-е годы продолжали играть журналы духовных академий, такие, например, как «Вера и разум» (издаваемый с 1884 г.), «Богословский вестник» (с 1892 г.), «Православный собеседник» (с 1855 г.), «Христианское чтение» (с 1878 г.), «Труды Киевской духовной академии» (с 1860 г.). Если до 80-х годов XIX в. академическая мысль развивалась в основном вне соприкосновения со светской общественной религиозной мыслью (за небольшими исключениями), то духовная жизнь конца века характеризуется их взаимовлиянием, общностью рассматриваемых вопросов. Официально признанные, ставшие хрестоматийными сочинения «Православно-догматическое богословие» и «Введение в православное богословие» митрополита Макария, катехизис митрополита Филарета (Дроздова), работы В.Д. Кудрявцева и В.Н. Карпова стали объектами критики мыслителей нового склада: Л.Н. Толстого, В.И. Несмелова, М.М. Тареева, В.С. Соловьева, А.И. Введенского, ищущих иных форм философской апологии религии, требующих творческого развития академической философской традиции. Критике в первую очередь подверглись схоластицизм, «школьно-традиционный подход» и сложившийся в 30-е — 80-е годы стиль рационалистической философии, оставляющий в тени духовно-нравственную жизнь верующего. Новая тенденция обнаруживается ясно в 1898 г. на конференции в Петербургской духовной академии, посвященной памяти профессора В.Н. Карпова. Один из преподавателей академии, П. Ласкеев, открыто присоединился ко взглядам И.В. Киреевского, указав на противоположность рационалистического направления в философии (которого придерживались В.Н. Карпов, В.Д. Кудрявцев и другие сторонники сложившейся в 40-е — 80-е годы традиции) и направления, ставящего во главу угла откровение, религиозный опыт, обращающегося к духовному опыту Отцов церкви. Ласкеев смело, невзирая на сложившиеся стереотипы, заявил, что рациональные начала в философии не приемлются главным образом потому, что находятся в противоречии с христианским мировоззрением. Так, если Карпов истины веры не рассматривает как истины знания, поскольку их требуется еще доказать (и у Карпова философия не сливается гармонически с религией), то для нового философского подхода, впервые представленного славянофилами (к нему и присоединяется Ласкеев), возведение принципа веры в принцип философского мышления — акт логической последовательности. Если для Карпова как философа «предшествующей формации» истинная философия с логической неизбежностью должна привести к признанию необходимости откровенной религии, то для Киреевского и вместе с ним Ласкеева центр тяжести в проблеме гармонии чувства и рассудка, религии и разума, веры и знания переносится с почвы теоретических рассуждений в практическую область душевной жизни.

Наметившийся кризис духовно-академической традиции побуждал к новым поискам, которые, подготавливая религиозный ренессанс начала века, шли по пути возрождения интереса к святоотеческой традиции, обращения к светским христианским мыслителям, таким, как А.С. Хомяков и И.В. Киреевский. Практически это выразилось в возвращении к мистике, религиозному опыту, в стремлении к культурно-религиозному синтезу. Именно в этой связи в конце XIX — начале XX в. мы наблюдаем появление нового взгляда на традиционные академические проблемы антиномизма, Абсолюта, гносеологии. Так, для В.И. Несмелова, П.А. Флоренского, М.М. Тареева вера и разум существуют не рядом, как две разные формы познания (как это

было в работах их предшественников), а вместе, как два момента одного и того же процесса познания и богопознания. (И здесь несомненно влияние А.С. Хомякова и И.В. Киреевского.) Традиционно было принято считать веру и знание совершенно различными продуктами сознания. Решение этого вопроса в духе возвеличивания веры по отношению к разуму считалось общепринятым и непререкаемым. Поэтому богословские и философские толкования веры и знания сводились в конечном счете к обоснованию приоритета веры как высшей формы познания Божественного. Такой подход мы находим фактически в сочинениях всех духовных философов XIX в. В то же время в светской философии (А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, В.С. Соловьев) мы видим тенденцию к интерпретации веры как органической составной части процесса познания. Новое поколение философов духовных академий ближе к этой светской тенденции в религиозной философии. Например, для Флоренского и Несмелова вера — часть процесса познания, а следовательно, она не может быть противопоставлена разуму как его противоположность. Вера и знание «существуют не рядом, как две разные формы познания, а вместе, как два момента одного и того же процесса познания, который по различию своих моментов является и как процесс развития веры, и как процесс формации положительного знания»¹⁰, — писал В.И. Несмелов. Отсюда понятен термин «интуиция-дискурсия», который мы встречаем у Флоренского, и закономерны его рассуждения по этому поводу в книге «Столп и утверждение Истины». При последовательном развитии указанных положений неизбежен вывод, что наука, философия и религия не противоречат друг другу. Этим объясняется критика ставшей общепринятой в академиях с 70-х годов теории двойственной истины у Несмелова и Флоренского.

Конец 90-х годов XIX в. характеризуется оживлением богословской и религиозно-философской мысли в России. Поиски новых форм философского обоснования религии, решения философских проблем ведутся по трем направлениям: этико-антропологическому (М.М. Тареев, В.И. Несмелов); традиционному логико-схоластическому (А.И. Введенский, С.С. Глаголев); христианско-мистическому (П.А. Флоренский).

На фоне устоявшихся принципов и методов обоснования вероучения выделяется концепция П.А. Флоренского. Ни сам мыслитель, ни его современники не рассматривали предложенную им православную «теодицею для людей рассудка» как новое учение или новое направление. Действительно, отец Павел ставил традиционные для академической философии вопросы (об особенностях Абсолютного субъекта, о путях его постижения, об антиномизме, о необходимости религиозной веры и ее природе, о знании и вере и т.д.). Традиционна и схема построения книги «Столп и утверждение Истины», ее структура, очередность постановки проблем (здесь Флоренский следует выработанному образцу). Но угол зрения был нов. Поражало также изобилие знаний в тех областях культуры, к которым обращался автор, создавая православную теодицею (оправдание Бога как Истины в плоскости рассудка и разума) и антроподицею. В учении Флоренского наиболее важное значение в религиозном познании отводится внутреннему духовному опыту: православие показывается, но не доказывается (в то время как у Кудрявцева, еп. Никанора, Линицкого и др. оно именно доказывается). Тем не менее теодицея понимается как опыт апостериорного положения об ограниченности чувственной и рациональной форм познания. Основую постижения Абсолютного признается «разумная интуиция» (границы разума и веры сливаются при богопознании). При всей традиционности проблематики, концепция Флоренского предлагала новый метод обоснования истин веры — диалектический, что, несомненно, было философским шагом вперед от по-

ложительного и отрицательного методов, выработанных в духовно-академической традиции XIX в. Так, при помощи антиномизма и В.Н. Карпов, и еп. Никанор (Бровкович), и другие мыслители лишь объясняли противоречия вероучения, в то время как Флоренский пытается не только объяснить, но и решить антиномическое противоречие через акт веры.

Акцент на вживание в Истину, на мистический опыт был также нетрадиционен для академической философии и богословия XIX в., апеллирующих к разуму, «сознательной вере». Концепция мыслителя основывалась на глубочайшем синтезе культуры и религии, включающем в орбиту философского осмысления веры опыт аскетики и филологические находки, логические доказательства и исследования иконописи, поэзии, истории философии, рассуждения по поводу математических теорем и загадок бессознательного. Сама эта многоплановость намечала путь преодоления дуализма знания и веры, науки, светской культуры и религии. Все эти черты характерны для намечавшегося в начале XX в. христианско-мистического направления, рассматривающего живой религиозный опыт как единственно законный способ познания догматов. Тенденция эта, как уже отмечалось, наиболее близка религиозно-философскому движению («метафизике всеединства»), которое отличал поиск универсальных форм выражений единства духовно-творческой, практической, нравственной сфер жизни человека, приводящий к признанию этого единства и в области соответствующих форм теоретического осмысления бытия.

Творческие поиски начала XX в. в философии, как духовно-академической, так и светской, были тесно взаимосвязаны. К «живому религиозному опыту», «подвигу веры» обращаются и сторонники этико-антропологического направления в философии, разрабатывая намеченные В.Н. Карповым, И.М. Скворцовым, Ф.А. Голубинским проблематику и подход.

Антропологические идеи развивались в философии духовных академий в апологетическом ключе: к вере, к Богу можно прийти через свободу духа и осознание своего духовного тождества Божеству (В.И. Несмелов, М.М. Тареев). Поднимается достоинство и значение человека как посредника между природным и божественным (В.И. Несмелов); через самоупоение Христа в акте его вочеловечивания, что приводит к выводу о богосыновстве каждого человека (М.М. Тареев).

Творческие поиски, прерванные в России после октября, были продолжены С.Н. Булгаковым, В.В. Зеньковским, В.Н. Лосским в эмиграции в Православном богословском институте в Париже.

1. Бердяев Н.А. Самопознание. — Л., 1991. — С. 327.
2. Аскоченский В.И. История Казанской духовной академии по преобразовании ее в 1819 г. — СПб., 1863. — С. 18.
3. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. — Париж, 1937. — С. 240.
4. Аскоченский В.И. История Казанской духовной академии по преобразовании ее в 1819 г. — СПб., 1863. — С. 19.
5. Чистович И.А. О значении философии в мире языческом и христианском // Журнал Министерства народного просвещения. 1856. № 10—11. Сентябрь—октябрь. С. 95.
6. Сидонский Ф.Ф. Введение в науку философии. — СПб., 1833. — С. 278.
7. Лекции по философии профессора Московской Духовной Академии Ф.А. Голубинского. Вып. 1. — М., 1884. — С. 78.
8. Никанор (А.И. Бровкович), епископ. Позитивная философия и сверх-

чувственное бытие. — СПб., 1876. — Т. 1. — С. 58.

9. Никанор (А.И. Бровкович), епископ. Позитивная философия и сверхчувственное бытие. — СПб., 1876. — Т. 1 — С. 69.

10. Несмелов В.И. Наука о человеке: Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. Т. 1. — Казань, 1898. — С. 103.

В.А. БАЖАНОВ

К ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И ЛОГИКИ В УЧЕБНЫХ ЗАВЕДЕНИЯХ ДОРЕВОЛЮЦИОННОЙ КАЗАНИ

В историческом развитии философии в России можно выделить два направления, сосуществовавшие как бы параллельно и в значительной мере обособленно. Одно из них может быть условно названо *религиозно-антропологическим*, и именно к нему приковано внимание в последние годы (В.С. Соловьев, П.А. Флоренский, Н.А. Бердяев, Г.П. Федотов, В.В. Розанов, В.И. Несмелов и др.). Другое, которое относится к так называемой «университетской» философии, было сосредоточено на вопросах логики, гносеологии, философии природы и отчасти психологии и представляло собой также мощное интеллектуальное движение, достаточно близкое по своим концептуальным основаниям к западноевропейской (а позже и американской) философии и находившееся в постоянном своеобразном диалоге с последней. Ныне об идеях и представителях этого направления, которое условно можно назвать *логико-гносеологическим*, вспоминают нечасто. Между тем такой провал в определенной степени искажает реальную картину развития философии в России. Задачей настоящей работы является анализ того раздела русской философии, который развивался мыслителями логико-гносеологического направления, работавшими в Казани и занимавшимися, в частности, проблемами логики.

«Силлогизм Запада» и русская логико-философская традиция

Человек, который может считаться своего рода предтечей религиозно-антропологического направления философской мысли в России, П.Я. Чаадаев, сравнивая народ России с европейскими народами, отмечал, что «народ этот (т.е. российский. — В.Б.) не в силах сосредоточить своей мысли ни на каком ряде идей, которые постепенно развертывались в обществе и понемногу вытекали одна из другой, когда все его участие в общем движении человеческого разума сводится к слепому, поверхностному, очень часто бестолковому подражанию другим народам. Вот почему... *всем* нам не хватает какой-то устойчивости, *какой-то логики... силлогизм Запада* нам чужд» (выделено мною. — В.Б.) [1, с. 22 — 23]. Вряд ли можно согласиться с утверждением, что силлогизм Запада был нам чужд (по крайней мере в буквальном смысле), если обратиться к факту существования и успешного развития логико-гносеологического направления в русской философии как в XIX, так и в начале XX в. И до XIX в. силлогизм Запада отнюдь не был чужд России [2]. Только среди тех, кто жил и творил в Казани, была такая

звезда первой величины, как профессор кафедры философии Казанского университета Николай Александрович Васильев (1880 — 1940), впервые последовательно разработавший неаристотелеву логику и в настоящее время считающийся родоначальником неклассической логики [3, с. 7; 4, с. 88].

В Казани работали весьма крупные мыслители — логики и философы: А.С. Лубкин (1770 — 1815, в Казанском университете с 1812 г.), И.Е. Срезневский (1780 — ?), который работал в университете с 1815 по 1819 г. и был уволен Магницким, архимандрит Гавриил (В.Н. Воскресенский, 1795 — 1868), архимандрит Феодор (А.М. Бухарев, 1824 — 1871), А.П. Владимирский (1821 — 1895), преподававшие в духовной академии и в университете, М.М. Зефирин (1826 — 1889), М.М. Троицкий (1835 — 1899, в университете с 1867 по 1869 г.), В.А. Снегирев (1841 — 1889), преподававший и в духовной академии, и в университете, Е.А. Бобров (1867 — 1933, в университете с 1893 по 1903 г.), А.Д. Гуляев (1870 — 1930), И.И. Ягодинский (1868 — ?), В.Н. Ивановский (1867 — 1931), А.О. Мавельский (1884 — 1969).

В Казани жил В.И. Несмелов — один из крупнейших представителей религиозно-антропологического направления. Наконец, именно в Казани, в Казанском университете впервые в России в 1888 г. приват-доцентом П.С. Порецкий был прочитан курс математической логики. Общеизвестно, что П.С. Порецкий существенно обобщил логические достижения таких выдающихся логиков, как Дж. Буль, У.С. Девонс, Э. Шредер. В Казанском университете защитил диссертацию крупный русский логик Л.В. Рутковский и сдавал экзамены государственной комиссии С.А. Франк.

Думается, что уже одно перечисление этих имен и фактов никак не позволяет считать Казань «логической и философской провинцией» и уж тем более полагать, что силлогизм Запада был всем русским мыслителям чужд. Пожалуй, напротив, рядом представителей логики-гносеологического направления были вписаны яркие страницы как в русскую, так и в мировую историю логики.

В 1797 г. Казанская духовная семинария, существовавшая с 1733 г., была переименована в духовную академию, которая, однако, в 1818 г. снова была переименована в семинарию. В мае 1842 г. состоялось синодское предположение об учреждении в Казани духовной академии на 60 воспитанников (при сохранении духовной семинарии). В 1804 г. в Казани открылся университет — третий в России, после Московского, открытого в 1755 г., и Дерптского (Юрьевского, ныне Тартуского), открытого в 1802 г.

С приходом М.А. Магницкого в качестве попечителя Казанского учебного округа профессорам философии вменялось в обязанность все философские системы «привести к одному началу и показать, что условная истина, служащая предметом умозрительной философии, могла заменять истину христианскую до пришествия Спасителя мира, ныне же в воспитании допускается как полезное токмо упражнение ума», а профессора физики «обязаны, во все продолжение курса своего, указать на премудрость Божию и ограниченность наших чувств и орудий для познания окружающих нас чудес» [цит. по: 21, с. 280].

В 1835 г. в Казанском университете учрежден философский факультет с двумя отделениями — словесным и физико-математическим. В том же году философско-юридический факультет Санкт-Петербургского университета был преобразован в философский факультет. Дело в том, что философия в университетах преподавалась в виде умственной философии (логики), естественной философии (физики) и философии божественной (метафизики).

Реорганизация университетов в определенной степени обязана энергичной деятельности министра просвещения С.С. Уварова. Однако в 1849 г. министром просвещения стал кн. П.А. Ширинский-Шихматов, который резко ужесточил университетские порядки с целью минимизировать влияние французской революции 1848 г. на университетское сообщество. По выражению нового министра просвещения, «польза от философии не доказана, а вред от нее возможен». Философские факультеты всюду прекратили свое существование, а кафедры философии были фактически упразднены. Философские факультеты были разделены на историко-филологические и физико-математические (что вопреки первоначальному замыслу сыграло впоследствии положительную роль в их развитии).

Профессора философии обычно преподавали логику, метафизику и нравоведение. В духовных академиях список философских курсов был шире — помимо перечисленных дисциплин там также преподавались история философии (не случайно фактически первую историю русской философии написал профессор Казанской духовной академии и Казанского университета архимандрит Гавриил), а также психология и нравственное богословие.

В результате закрытия кафедр философии преподавание философии было ограничено логикой и психологией. Но главное, что это преподавание поручалось «не особому профессору, а законоучителю, причем это преподавание было поставлено под особый надзор назначаемых Св. Синодом наблюдателей за преподаванием закона Божия в светских учебных заведениях. Но даже Св. Синод находил нежелательным такое соединение преподавания закона Божия с логикой и психологией и предлагал для последних предметов назначать, хотя и из священников, но все-таки особого преподавателя» [5, с. 54].

Неблагополучное положение с философскими предметами и их преподаванием сохранялось до 1863 г., когда был введен в действие новый Устав университетов.

Тем не менее логики-гносеологическое направление достаточно быстро возродилось, и уже через 15 лет (в 1889 г.) начинает выходить журнал «Вопросы философии и психологии», основанный Н.Я. Гротом и А.А. Абрикосовым.

В 1885 г. было создано Психологическое общество, первым председателем которого был М.М. Троицкий. Таким образом, интеллектуальная жизнь России не замирала даже в неблагоприятные годы.

Некоторые особенности «университетской» философии

Традиционно в России «университетская» философия занималась не только собственно философскими исследованиями, но и логикой, психологией и педагогикой. Причем интерес «университетской» философии к логике или психологии (а примерно со второй половины XIX века и к педагогике) никак нельзя считать интересом, так сказать, нефилософским, интересом к областям знания, пограничным с философией. Все эти, ныне вполне самостоятельные, области знаний и учебные дисциплины — философия, логика, психология и педагогика — почти до начала XX века составляли своего рода синкретическое единство и были как бы равноценными частями целого. Данное обстоятельство накладывало заметный отпечаток на характер, в частности, логических исследований.

Вовсе не случайно, например, А.С. Лубкин в качестве предмета логики называл «свойства и способность человеческого разума», трактуя логику как антропологическую науку, демонстрирующую способы управления разумными способностями и позволяющую здраво и основательно судить о вещах

[6, с. 16]. Лишь с течением времени, к началу XX века, выкристаллизовалось четкое понимание того, что логика имеет своим предметом мышление, способна изучать формы мышления и механизмы рассуждений вполне независимо от науки о человеке (в том числе философии) в целом. Обособление логики в самостоятельный предмет создало предпосылки к появлению формальной логики, сосредоточивающей свое внимание на структуре мысли, а не на содержательной ее стороне. Если В.А. Снегирев в 1880 г. считал логику наукой «об общих и постоянных признаках, условиях согласия мышления с действительностью, — или об условиях и законах истинности и ложности, достоверности и недостоверности знания» [7, с. 12] и, по сути дела, не отличал ее от философии (гносеологии), то уже в начале века И.И. Ягодинский уверенно выводил собственно философско-гносеологические вопросы, прежде всего проблему истины в ее классической постановке, за пределы компетенции (формальной) логики. «Логика, — писал И.И. Ягодинский, — есть наука о формах, в которых выражается истина, и о приемах, которыми эта истина достигается, причем в процессе достижения истина принимается как нечто данное и дальнейшему рассмотрению на подлежащее» [8, с. 37].

Два направления в логике

На протяжении всего XIX века (точнее, второй его половины и вплоть до начала XX века) работы, выполненные в духе традиционной и математической логики, фактически не рассматривались как принадлежащие двум существенно различным направлениям логической мысли. Хотя известные противоречия между ними проявлялись едва ли не с момента пионерских работ Дж. Буля по математической логике, большинство представителей и традиционной, и математической логики были склонны считать оба направления составными частями единого потока (разрыв между ними произошел только с полным оформлением статуса математической логики как самостоятельной науки примерно в 1920-х годах). Так, в 1880-х годах В.А. Снегирев подразделял логику на логику *формальную*, к которой он относил труды и И. Канта, и У.С. Девонса, и В.Н. Карпова, и А.Е. Светилина, на логику *метафизическую*, к которой он относил труды Гегеля и Куно Фишера, и на *«новейшую немецкую логику»*, к которой он относил труды Ф.А. Тренделенбурга, Ф. Ибервега, Г. Лотце. М.М. Троицкий тоже ставил в один ряд представителей разных направлений логики — Дж. Буля и П. Лодия, У.С. Девонса и О. Новидкого.

В 1882 г. П.С. Порецкий провозглашал, что «математическая логика по предмету есть логика, а по методу математика», что математическая логика вносит в логику «умозрительную» (традиционную) «новый метод, неизмеримо более совершенный, чем простое умозрение» [9, с. XX]. Любопытно, что П.С. Порецкий, в отличие от своих коллег, занимавшихся традиционной логикой, даже в библиографию не включает ни одной работы представителя «умозрительной» логики.

Антропологизм и психологизм в русской логике

Водораздел между двумя направлениями — математическим и традиционно-логическим — проходил по вопросу об истолковании природы отношения человека к логическим реалиям, а также по вопросу о взаимосвязи логики и математики. Направление традиционное рассматривало логику как часть психологии или как науку, тесно связанную с психологией. Предста-

вители этого направления призывали заниматься исследованием «реального» мышления, а не последствиями нормативного характера логических законов и соответствующих им принудительных мыслительных конструкций. Математическое же направление было вовсе не склонно подчинять логику психологии.

Так, Н.А. Васильев считал, что на рубеже XIX и XX веков в логике оформились два главных направления — «математическое, которое стремится привести логику в связь с математикой», и «гносеологическое, стремящееся привести ее в связь с теорией познания» [10, с. 387]. Ряд представителей второго направления позволяли себе резкий и, как выражался Н.А. Васильев, насмешливый выпад против логики (этот термин использовался в начале XX века для обозначения математической логики), «который сопровождается огульным и необоснованным осуждением формальной и психологической логики» [10, с. 388]. Этим формам логики Б. Кроче, например, противопоставляет так называемую философскую логику, но его знание об этой логике «довольно скудно и спутано». В. Виндельбанд, также поддерживающий «гносеологическое» направление, противодействовал процессу математизации логики и пытался доказать, что только логика имеет значение для математики, но не математика для логики.

Какой путь выберет в своем дальнейшем прогрессе логика — обогащение математическими методами или следование традиционным канонам игнорирования успехов математики, — в этом Н.А. Васильев усматривал «геркулесово распутье» логической науки. Симпатии казанского ученого, безусловно, были на стороне первого пути: именно в математизации логики он видел гарантию ее блестящего будущего. «Кто станет отрицать специфическую связь между логикой и геометрией, выражающуюся хотя бы в геометрических кругах логики?» — задавал Н.А. Васильев риторический вопрос своим оппонентам. И сам же отвечал, что «самая возможность алгебраической логики... указывает на эту связь между логикой и математикой» [10, с. 389]. Сегодня мы знаем, что Н.А. Васильев совершенно правильно предсказывал путь дальнейшего развития логики.

Итак, вплоть до начала XX века логика в России развивалась преимущественно представителями философии, которые одновременно занимались психологией и педагогикой.

Это синкретическое единство философии, логики и психологии, как уже говорилось выше, в значительной мере окрашивало, так сказать, логические исследования в психологические тона, причем все исследования проводились на фоне философских идей. Отсюда можно понять причину сильных тенденций к *антропологизму* и *психологизму* в русской логике.

Антропологизм и психологизм в логике препятствовали ее формализации и математизации и, стало быть, прогрессу математической логики, что служило мощным стимулом самоидентификации и самоопределения последней как независимой дисциплины. Избавление от психологизма означало принятие новой логической парадигмы, неясно включающей философские предпосылки в качестве исходных пунктов логических построений, но в целом порывающей с философской проблематикой и впоследствии всячески «открещивающейся» от нее.

Тем не менее в эвристическом смысле антропологизм и психологизм оказались — в интерпретации Н.А. Васильева — достаточно эффективными. Именно благодаря психологизму в рамках аристотелевой парадигмы логики, на фундаменте которой покоилась и традиционная, и математическая логика, вызрела неаристотелева парадигма, появление которой означало переход от классической к неклассической логике. В качестве стержневых положе-

ний аристотелева парадигма принимала так называемые «начала», «аксиомы» (по терминологии, скажем, М.М. Троицкого) логики — законы (не)противоречия и исключенного третьего.

Н.А. Васильев, придерживаясь установок психологизма, более того — отталкиваясь от центральных положений доктрины психологизма и рассуждая «психологически», впервые обрисовал контуры неаристотелевой парадигмы логики, создал неклассическую логику [см.: 11].

Н.А. Васильев полагал, что создал «воображаемую» логику, логику «воображаемого» мира, организация которого отлична от нашего, земного мира, а следовательно, отлична и психическая организация существ, живущих в «том» мире. «При известном устройстве мира или нашей осязательной способности логика должна быть обязательно неаристотелевой», — писал Н.А. Васильев [12, с. 238]. Наш, земной мир и наши сенсорные способности устроены таким образом, что все непосредственные ощущения имеют положительный характер. «Отрицательное» ощущение у нас на самом деле вовсе не отрицательное, оно вторично по отношению к положительному и возникает, когда один признак «замещается» другим, несовместимым с ним. В мире, в котором были бы возможны два вида ощущений, непосредственно данные живым существам, необходимо царствовала бы неаристотелева логика. Иначе говоря, согласно Н.А. Васильеву, логические законы и принципы в первую очередь определяются природой познаваемых объектов, они зависят от характерного для них опыта, в который включен субъект, т.е. они эмпиричны.

Соотнося генезис логических законов с некоторой «воображаемой» реальностью и связывая их интерпретацию с особенностями психической организации соответствующих познающих субъектов, Н.А. Васильев настойчиво проводил мысль о примате онтологического аспекта логики, о том, что материальные условия дифференцируют логику на подчиненные ей частные логики. Изменяя онтологию, комбинируя свойства реальности, можно получать различные «воображаемые» логики, поскольку «метод воображаемой логики позволяет экспериментировать в логике, устранять известные логические положения и смотреть, что из этого выйдет», [13, с. 20].

Весьма отчетливо психологические установки заметны и, более того, достигают некоторой крайней точки у И.И. Ягодинского, который в своей книге «Генетический метод в логике» [8] попытался показать, каким образом логическое возникает на определенной стадии эволюции человека.

Психологическое истолкование природы логики заставило Н.А. Васильева выделить в логике формальный и материальный аспекты (уровни). Формальный аспект заключается в том, что отрицательное суждение «S не есть P» высказывает ложность утвердительного «S есть P». Материальный аспект связан с тем, что отрицательное суждение формируется из несовместимости признаков предмета или же вытекает из свойства несовместимости предметов. Между тем можно вообразить мир, в котором отрицательные суждения будут формироваться, минуя сравнение предикатов; несовместимость возникает, так сказать, непосредственно, точно так же, как происходит в нашем мире с утвердительными суждениями. В нашем мире, считал Н.А. Васильев, дано только одно суждение — утвердительное. В мире же другой организации непосредственное восприятие способно давать, например, два суждения — утвердительное и отрицательное.

Аристотелеву логику Н.А. Васильев называл логикой двух «измерений», поскольку в ней допустимы только два качественно различных суждения. Она — порождение нашей психической организации и нашего мира. Между тем можно представить более сложно устроенные миры и отвечающие им

более сложно организованные психики существ этих — воображаемых — миров. Поэтому мыслимы логики k -измерений с k качественно различными суждениями. Значит, и стержневые положения этих логик обязаны быть иными — в них не будет действовать закон (не)противоречия, закон исключенного третьего должен быть заменен законом исключенного четвертого или законом исключенного пятого и т.д.

Таким образом, в данном случае психологические установки Н.А. Васильева, — установки, которые у других представителей аристотелевой парадигмы оказывались препятствием и для заметного прогресса концептуальных оснований формальной логики, и для ее формализации и математизации, сыграли решающую роль в прорыве к неаристотелевой парадигме.

Хотя психологическое направление в логике в целом было враждебно направлению, усматривавшему будущее логики в ее математизации, Н.А. Васильев, вопреки общему настрою психологистов, как раз с процессом математизации логики связывал открытие новых горизонтов развития этой науки. Не используя методов математической логики (будучи знакомым с ними в общих чертах), Н.А. Васильев, следуя психологической доктрине, открыл качественно новые — неклассические, неаристотелевы — системы логики, допускающие естественную формализацию в контексте математической логики.

Любопытно, что некоторое время психологизму симпатизировал и другой первопроходец в логике — выдающийся американский философ, логик и математик Ч.С. Пирс (1839 — 1914) [14]. Ч.С. Пирс и Н.А. Васильев в плане создания неклассической логики размышляли, так сказать, в одном направлении, причем догадки о неуниверсальности законов (не)противоречия и исключенного третьего появились у Ч.С. Пирса, по-видимому, в последнем десятилетии XIX в. А с начала XX века он не только сомневался в универсальности этих законов, но и предпринимает попытки построить многозначную логику, существенно ограничивая действие закона исключенного третьего. Мне, однако, неизвестно о попытках Ч.С. Пирса построить логические системы, толерантные к противоречию, т.е. полностью отказаться от закона (не)противоречия.

В начале XX века Ч.С. Пирс отказался от психологизма, но можно ли считать случайным тот факт, что ученый, размышлявший преимущественно в русле математической логики и достаточно продолжительный период склонный к психологизму, также усомнился в абсолютности принципов аристотелевой парадигмы? Кажется вероятным предположение, что уже в недрах психологического подхода к логике крылась потенциальная возможность ревизии аристотелевой парадигмы. Думается, этот вопрос заслуживает особого рассмотрения.

Особенности «университетской» философии и логики в Казани

Психологизм, характерный для логиков России, в Казани в определенной мере развивался в традиции эмпиризма, заложенной еще А.С. Лубкиным и достаточно последовательно воспроизводившейся поколениями казанских мыслителей — философов, логиков, естествоиспытателей. Эта традиция во многом питалась интересом к философии И. Канта, — интересом, возбужденным опять-таки А.С. Лубкиным.

Дело в том, что в 1805 г. в журнале «Северный вестник» [15] А.С. Лубкин публикует «Письмо о критической философии», в котором впервые в русской философии подвергается анализу философская система Канта, и в частности критикуется его априоризм именно с точки зрения

эмпиризма в духе Ф. Бэкона и Кондильяка. И в комментариях к выполненному (совместно с П. Кондыревым) переводу книги Г. Снелля «Начальный курс философии» (Ч. 1—5, Казань, 1813 — 1814) А.С. Лубкин выдерживает линию эмпиризма. Рационализму Канта А.С. Лубкин противопоставляет взгляд, согласно которому знания черпаются из опыта и оформляются чувствами человека.

К философии Канта А.С. Лубкин обратился и в своей актовой речи 1815 г. «Рассуждение о том, возможно ли нравоучению дать твердое основание, независимо от религии» [16]. А.С. Лубкину возразил также в актовой речи «Рассуждение о разных системах нравоучения, сравненных по их началам» [17] его последователь по кафедре философии адъюнкт И.Е. Срезневский. Последний в противовес А.С. Лубкину отстаивал позицию Канта о связи морали, нравоучения и религии. Юрист Г.И. Солнцев (1786 — 1866), читавший в университете курс естественного права, обвинялся М.А. Магницким в распространении идей «Критики практического разума» Канта и вообще в вольнодумии. В 1821 — 1823 гг. Магницкий устроил своего рода суд над Г.И. Солнцевым, завершившийся удалением его из Казанского университета.

Весьма сильный интерес к Канту проявлял физик Ф.К. Броннер (1758 — 1850), в течение нескольких лет работавший в Казани. От него о кантовских взглядах мог услышать и Н.И. Лобачевский.

Так зародилась в Казани традиция эмпиризма, доминировавшая у казанских мыслителей, а также усилилось внимание к кантовским идеям.

Не разделяя основоположений теории познания Канта, они были в целом солидарны с кантовским пониманием статуса логики как отдельной самостоятельной области философии. (Как известно, последователи Гегеля и Шеллинга были склонны полностью подчинять логику философии, по существу растворяя логику в философии, лишая ее самоценности и, стало быть, возможности саморазвития.)

Заслуживает упоминания то обстоятельство, что Н.И. Лобачевский, так же как и другие казанские мыслители, по-видимому, симпатизировал эмпиризму: он строил свою «воображаемую» геометрию, исходя не из абстрактных понятий, а из конкретного эмпирического факта — соприкосновения тел. Да и кредо свое он выражал с помощью высказывания Ф. Бэкона: «Оставьте трудиться напрасно, стараясь извлечь из разума всю мудрость. Спрашивайте природу, она хранит все истины и на вопросы Ваши будет отвечать Вам непременно и удовлетворительно». «Первыми данными, без сомнения, будут всегда те понятия, которые мы приобретаем в природе посредством чувств, — писал Н.И. Лобачевский, — ум должен приводить их к самому меньшему числу, чтобы они служили «твердым основанием в науке» [18, с. 231]. Такая мировоззренческая ориентация Лобачевского предполагала особый акцент на необходимости выработки и поддержания строгих канонов математического доказательства, пристальное внимание к основаниям научного знания.

Не случайно автор неевклидовой геометрии тщательно конспектировал книгу Кизеветтера [19], представителя кантовской школы логической мысли [см.: 20, с. 207 — 215].

Есть основания считать, что Лобачевский уже в 1915 г. был знаком и с «Критикой чистого разума» Канта, не разделяя, впрочем, взглядов последнего на природу математики [20, с. 208].

Придерживаясь позиций ассоциативной психологии, на эмпирическом происхождении законов формальной логики настаивал и М.М. Троицкий. Эмпиризм активно поддерживался также казанским философом А.И. Смир-

новым (1838 — 1902). Существует мнение, что эмпиризм своей популярностью в России обязан распространенности идей английского позитивизма [см.: 22, с. 115].

Эмпиризм, стимулировавшийся критикой априоризма в философии Канта, и одновременно кантианский взгляд на логику как автономную область в рамках философии, а также психологизм, который в истолковании Н.А. Васильева позволил дать абрис неаристотелевой парадигмы в логике, — все это наиболее характерные черты русской логико-философской мысли, развивавшейся в Казани едва ли не с самого основания Казанского университета в 1804 г.

Несколько слов необходимо сказать и о стиле научных трудов в рамках аристотелевой парадигмы логики в XIX веке. Дело в том, что основная часть работ по логике носила монографический характер, причем эти труды имели довольно-таки жесткую проблематическую структуру — в них должны были быть, скажем, представлены теории понятия, суждения, умозаключения, причем каждая из теорий обладала почти стандартным набором вопросов. Поэтому структура и во многом даже содержание работ трансформировались от одного поколения логиков к другому (не случайно И. Кант утверждал, что логика со времени Аристотеля не сделала ни одного шага вперед и что она, по всей видимости, кажется наукой вполне законченной [23, с. 9]). При таком положении вещей нововведения были в основном возможны лишь при рассмотрении отдельных вопросов.

Так, например, А.С. Лубкин в своей трактовке простого категорического силлогизма исходил из иного, не общепризнанного основания классификации фигур силлогизма. Если обычно классификация фигур базируется на учете местоположения среднего термина, то А.С. Лубкин полагал, что нужно учитывать не местоположение его, а способ использования. Особый акцент А.С. Лубкин делал на третьей фигуре, называя ее «отражением», и в соответствии с его интерпретацией фигур и смысла умозаключения помещал ее за «наведением» (т.е. индукцией). В.А. Снегирев же рассматривает закон исключенного третьего как производный от закона (не)противоречия, а не как независимый принцип логики; в теории суждений он придерживался позиции, близкой к теории отношений, поскольку, по его мнению, любое суждение образуется из двух идей, которые связываются третьей идеей (отношения между первыми идеями).

М.М. Троицкий затрагивал в своих трудах все разделы традиционной логики, но все-таки особое внимание уделял теории индукции, которую он включал в логику «начал» (т.е. основных принципов логики) и стремился развить прежде всего идеи Бэкона—Милля [24, с. 22]. У Е.А. Боброва [25] в теории понятия в процессе описания операций «разделения» и определения понятий возникает новая для традиционного изложения логики проблема — проблема природы научных абстракций, почти полностью отсутствовавшая в «классических» курсах этой дисциплины.

Таким образом, ученые Казани в своих работах затрагивали едва ли не все области традиционной логики, а исследования П.С. Порецкого внесли существенный вклад в развитие логики математической.

Вследствие увеличения количества разного рода «аномалий», выражавшихся в различных трактовках и интерпретациях тех или иных вопросов, проблем, а также «внешней» критики основных законов логики со стороны приверженцев диалектического метода мышления аристотелева парадигма теряла свою устойчивость. Даже ее переход в качественно новое состояние благодаря развитию математической логики не уберег эту парадигму от зарождения в ее недрах неаристотелевой парадигмы, которая сразу же офор-

милась в виде неклассических разделов математической логики.

В начале XX века на кафедре философии Казанского университета большее или меньшее внимание логике уделяли, кроме Н.А. Васильева, А.Д. Гуляева, читавший обширный курс традиционной логики [26], В.Н. Ивановский, А.О. Маковельский. К вопросам логики, в первую очередь в связи с развитием теории множеств, большой интерес проявлял видный математик, историк математики и общественный деятель А.В. Васильев (1853 — 1929), и именно он посоветовал П.С. Порецкому заняться математической логикой [27, 28]. Позже его ученик математик Н.Н. Парфентьев активно сотрудничал с Н.А. Васильевым, и в 1914 г. они читали совместный курс лекций «Пограничные области логики и философии математики» (с ними сотрудничал и Ю.Г. Рабинович, впоследствии ставший крупным физиком, специализировавшимся в релятивистской физике).

В 1921 г. Н.А. Васильев читал и совместный с В.И. Несмеловым курс по истории мировоззрений. С октября 1920 г. по сентябрь 1922 г. В.И. Несмелов являлся профессором истории, философии и логики Казанского университета.

Октябрьский переворот 1917 г. привел к резкому ухудшению положения высшей школы. В 1920 г. закрывается Казанская духовная семинария. В 1922 г. руки большевиков дотянулись непосредственно до университетов. На Запад поплыли «философские» пароходы, вынужденными пассажирами которых были и казанские ученые — А.А. Овчинников (ректор университета с января 1921 г.), И.А. Стратонов (историк), Г.Я. Трошин (декан медицинского факультета). К 1922 г. историко-филологические факультеты, которые советская власть считала рассадниками «буржуазных» идей, были закрыты. Они как бы «замещались» факультетами общественных наук. В Казани такой факультет, впрочем, просуществовал недолго. Многие преподаватели и профессора историко-филологических факультетов (даже те, которым профессорские звания были присвоены согласно декрету Совета народных комиссаров в 1918 г.) были из университетов удалены. Так, был отправлен на пенсию — в возрасте, заметьте, 42 лет — Н.А. Васильев. В Баку уехали А.Д. Гуляев и А.О. Маковельский, в Минск — В.Н. Ивановский. Был вынужден покинуть Казань и И.И. Ягодинский.

Осенью 1922 г. по решению Народного Комиссариата по просвещению РСФСР В.И. Несмелов был исключен из списка преподавателей создававшегося вместо историко-философского факультета факультета общественных наук.

Логическая и философская мысль Казани перестала не то что биться — даже существовать.

Однако в 1946 г. согласно пожеланию Сталина в ряде университетов, в том числе и Казанском, были открыты отделения логики и психологии, просуществовавшие, впрочем, всего несколько лет. В Казани выпускники этих отделений фактически не могли заниматься исследовательской работой в области логики. Из логических курсов они вообще слушали только курс общей (традиционной) логики и истории логики.

Рассвет забрезжил в конце 1950-х — начале 1960-х гг. Специализация на вопросах кибернетики (Р.Г. Бухараев), теории сложности (Р.Г. Нигматуллин), теории алгоритмов (М.М. Арсланов) и логического программирования (Н.К. Замов) привела в конечном итоге к возрождению логики в Казани.

ЛИТЕРАТУРА

1. Чаагаев П.Я. Сочинения. — М.: Правда, 1989.
2. Anellis I. H. Theology against Logic: the origin of logic in Old Russia // History and Philosophy of Logic, 1992, vol. 13, p. 15 — 42.
3. Arruda A.I. A survey of paraconsistent logic // Mathematical logic in America/Eds. Arruda A.I., Chuaqui R., Da Costa N.C.A. Amsterdam: N.Y.: Oxford: North-Holland, 1980. P. 1—41.
4. Вурт Г.Х. фон. Логика и философия в XX веке // Вопросы философии. 1992. № 8.
5. Введенский А.И. Судьбы философии в России // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Раглов Э.А., Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии. Свердловск: Изд-во Уральск. ун-та, 1991.
6. Лубкин А.С. Начертание логики. — СПб.: Тип. Дрексlera, 1807. — 293 с.
7. Снегурев В.А. Логика: Систематический курс чтений по логике. — Харьков: Тип. А. Дарре, 1901.
8. Ягодинский И.И. Генетический метод в логике. — Казань: Тип. Имп. Казан. ун-та, 1909.
9. Порецкий П.С. О способах решения логических равенств и об обратном способе математической логики. — Казань: Тип. Имп. Казан. ун-та, 1884.
10. Васильев Н.А. Рец. на кн.: Encyclopadie der philosophischen Wissenschaften in Verbindung mit W. Windelband herausgegeben von A. Ruge. I Band: Logik. Verlag. von I.C. Mohr. Tubingen, 1912 // Логос, 1912 — 1913. Кн. 1/2. С. 387 — 389.
11. Бажанов В.А. Николай Александрович Васильев (1880 — 1940). — М.: Наука, 1988. — 144 с.
12. Васильев Н.А. Воображаемая (неаристотелева) логика // Журн. мин-ва нар. просвещения. Нов. сер. 1912. Август. С. 207 — 246.
13. Васильев Н.А. Отчет приват-доцента по кафедре философии Императорского Казанского университета Н.А. Васильева о ходе его научных занятий с 1 июля 1911 г. по 1 июля 1912 г. // Науч. б-ка Казан. ун-та, ОРРК, Рук. № 6217. 34 с.
14. Dougherty C. J. C.S. Peirce critique of Psychologism // Philosophy in the life of the Nation. Bicent. symp. of Philos. N.Y., 1976. P. 237 — 241.
15. Лубкин А.С. Письмо о критической философии // Сев. вестник. 1805. № 8, 9.
16. Лубкин А.С. Рассуждение о том, возможно ли правоучению дать твердое основание, независимо от религии. — Казань: Тип. Имп. Казан. ун-та, 1815.
17. Срезневский И.Е. Рассуждение о разных системах правоучения, сравненных по их началам. — Казань: Тип. Имп. Казан. ун-та, 1817.
18. Лобачевский Н.И. Полн. собр. соч. по геометрии. Т. 1. — Казань: Тип. Имп. Казан. ун-та, 1883.
19. Kiesewetter J.C.C. Logik zum Gebrauche fur Schulen. — Berlin, 1796.
20. Васильев А.В. Николай Иванович Лобачевский (1792 — 1856). — М.: Наука, 1992. — 229 с.
21. Спутник по Казани / Под ред. Н.П. Загоскина. — Казань: Типоли-тогр. Имп. Казан. ун-та, 1895.
22. Раглов Э.А. Очерки истории русской философии // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Раглов Э.А., Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии. Свердловск: Изд-во Уральск. ун-та, 1991.

23. Кант И. Критика чистого разума. — СПб., 1907. — VI. — 464 с.
24. Стяжкин Н.И., Силаков В.Д. Краткий курс истории общей и математической логики в России. — М.: Высш. шк., 1962. — 87 с.
25. Бобров Е.А. Историческое введение в логику. — Варшава: Тип. Варшав. уч. округа, 1913. — 140 с.
26. Гуляев А.Д. Программа по логике. — Казань, 1913.
27. Бажанов В.А., Юшкевич А.П. А.В. Васильев как ученый и общественный деятель // Васильев А.В. Николай Иванович Лобачевский (1792 — 1856). М.: Наука, 1992. С. 221 — 226.
28. Бажанов В.А. New archival materials, concerning P.S. Poretsky // Modern Logic, 1992. Vol. 3. № 1. P. 93 — 94.

О Б Р А Щ Е Н И Е **К ПРАВИТЕЛЬСТВУ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ,** **К ПРЕЗИДЕНТУ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ Б.Н. ЕЛЬЦИНУ**

Международной научной конференции, проходившей
под эгидой ЮНЕСКО в Москве (18—23 октября 1993 года),
посвященной 100-летию со дня рождения А.Ф. Лосева,
«Лосев: философия, филология, культура»

Учитывая серьезно возросший международный интерес к личности ученого А.Ф. Лосева, воднение за судьбу его наследия, признавая его одним из самых значительных мыслителей XX века, международная научная конференция принимает решение:

Мы обращаемся к Правительству России с просьбой принять энергичные меры по сохранению «Дома Лосева» (Арбат 33/12) и ограждению этого дома от притязаний посторонних организаций, до сих пор препятствующих созданию Центра по истории русской философской мысли и функционированию Российского Православного университета в доме на Арбате.

Русская Православная церковь в лице Отдела религиозного образования и катехизации Московского Патриархата взяла на себя обязательства восстановления этого дома. Творческая судьба русского мыслителя, ученого и монаха Алексея Федоровича Лосева (монаха Андроника) символизирует единение веры и знания. Именно здесь, на Арбате может начаться процесс духовного возрождения России.

МАТЕРИАЛЫ К БИОГРАФИИ

В.Ф. ЭРН: НОВЫЕ ДОКУМЕНТЫ И МАТЕРИАЛЫ

I

Из метрического свидетельства о рождении В.Ф. Эрн

30 июня <12 июля> 1884 г.

По указу его императорского величества дано сие из грузино-имеретинской святейшего правительствующего Синода конторы управляющему тифлисским аптечным магазином статскому советнику Францу Карловичу Эрну¹ в том, что вследствие просьбы о выдаче ему свидетельства о рождении и крещении усыновленного им сына тифлисского гражданина Гавриила Арефьева — Владимира, найдена была справка, по коей оказалось, что в метрической книге Тифлисской Колубанской Богородинской церкви за тысяча восемьсот восемьдесят второй год, в первой части родившихся в статье 49-ой мужеского пола записано: «родился пятого августа, крещен двадцать четвертого октября Владимир; родители его: тифлисский гражданин Гавриил Андреев сын Арефьев и законная жена его Ольга Павлова, оба православного вероисповедания <...>».

Центральный государственный исторический архив г. Москвы*, ф. 418, оп. 82, г. 390, л. 5,5 об. Заверенная копия.

* Далее используется сокращение ЦГИАМ.

II

Заявление проф. В.И. Герье² об оставлении В.Ф. Эрна при Московском университете

10 <23> сентября 1904 г.

В Историко-филологический факультет

Имею честь представить к оставлению по кафедре истории Владимира Эрна и вместе с тем ходатайствую о назначении ему содержания из министерских сумм или же какуо-либо из стипендий, находящихся в распоряжении факультета.

Проф. В. Герье

ЦГИАМ, ф. 418, оп. 82, г. 390, л. 20. Автограф.

III

10 <23> сентября 1904 г.

В Историко-филологический факультет

Инструкция для оставленного при кафедре всеобщей истории Владимира Эрна

1. Избрать 18 вопросов, приблизительно по 6 по каждому отделу всеобщей истории, для самостоятельного ознакомления с ними по пособиям и, где это возможно, по первоисточникам.
2. Представить эти вопросы на утверждение факультета с указанием, в каких пределах вопрос будет подлежать изучению и с помощью каких пособий и источников.
3. Иметь в виду, чтобы в числе избранных вопросов были и такие, которые имели бы соприкосновение с политическими теориями и учреждениями, с философскими системами и религиозными движениями (экономические вопросы входят в особый экзамен по политической экономии).

Проф. В. Герье

ЦГИАМ, ф. 418, оп. 82, г. 390, л. 21. Автограф.

IV

11 <24> мая 1910 г.

В историко-филологический факультет Императорского Московского университета магистра философии Владимира Францевича Эрна

Прошение

Честь имею покорнейше просить Историко-филологический факультет ходатайствовать о принятии меня в число приват-доцентов Московского Императорского университета. *Curriculum vitae** и список научных трудов при сем прилагаю.

Владимир Францевич Эрн

ЦГИАМ, ф. 418, оп. 82, г. 390, л. 33. Автограф.

V

Curriculum vitae Влад. Эрна

Я родился в 1882 г. в городе Тифлисе и все время до поступления в Университет прожил в семье. Воспитывался во 2-ой Тифлисской мужской классической гимназии, где учился хорошо не от большого усердия, а от легкости усвоения преподаваемого. Окончил гимназию в 1900 г. с золотой медалью. Из гимназических впечатлений учебного характера было самым сильным и лучшим — уроки истории Г.П. Гехтмана. Его влияние в смысле возбуждения самостоятельности мысли и интереса к серьезному исследованию — на весь класс было огромно. А для меня лично его уроки были целой эпохой в моем внутреннем развитии. Пробуждавшейся мысли он давал обильное содержание, а своей обаятельной личностью давал живое и наиболее убедительное доказательство всей важности и ценности того пути, по которому он шел. Его преподавание подготовило меня к Университету, и в Университете чрез это я время даром не терял

* Краткая биография. — Лат.

и занимался, не разбрасываясь, а по некоторому внутреннему плану, который сам собою наметился моими духовными потребностями. В первые полтора года я занимался преимущественно философией, особенно Платоном, Аристотелем, Декартом, Беркли, Кантом и Соловьевым; а затем все остальное время посвятил изучению всеобщей истории. Особенно подробно и на основании источников я изучил историю христианства первых 2-х веков и кандидатское сочинение написал о св. Иустине.

Владимир Эрн

ЦГИАМ, ф. 418, оп. 76, г. 715, л. 4, 17. Автограф (автобиография написана в апреле 1904 г. в связи с испытаниями в историко-филологической комиссии и представлена в комиссию вместе с другими документами).

VI

Октябрь, 1910

Curriculum vitae

Родился в Тифлисе 5 августа 1882 года; в 1891 году поступил в 2-ю Тифлисскую Его Императорского Высочества великого князя Михаила Николаевича гимназию, окончил с золотой медалью в 1900 году. В 1900 поступил в число студентов Московского Императорского Университета и кончил его в 1904 г. Заслуженным профессором В.И. Герье оставлен при Университете по кафедре всеобщей истории. В 1909 году в апреле, с согласия факультета, стал держать магистерский экзамен по философии, так как к философии почувствовал себя более призванным, чем к истории. В марте 1910 года магистерский экзамен кончил, а в мае 1910 г. десятого дня прочел две пробные лекции «Беркли и имманентная философия» и «Природа философского сомнения».

Список научных трудов

1. Христианское отношение к собственности. «Вопросы жизни» 1905 года 8 и 9 кн.
2. Христианство и мир. «Живая жизнь» 1907 г. кн. 1.
3. Социализм и проблема свободы. «Живая жизнь», 1907 г. кн. 2.
4. «Откровение в грозе и буре». Разбор книги Морозова. Богосл. вестник. 1906 г. кн. 12.

5. Перевод книги А. Гарнака «Сущность христианства» и предисловие к нему «Методы исторического исследования и сущность христианства Гарнака».

6. Идея катастрофического прогресса. «Русская мысль» 1909 кн. 11.

7. Русский Сократ — очерк жизни Г.С. Сковороды. «Северное сияние» 1908 года кн. 1.

8. Символика и живопись катакомб в хрестоматии «Первоцвет».

9. Размышления о прагматизме. «Моск. Ежемед.» 1910 г. кн. 1 и 17.

Владимир Эрн

ЦГИАМ, ф. 418, оп. 82, г. 390, л. 34. Заверенная копия.

VII

В историко-филологический факультет Императорского Московского Университета магистранта Владимира Францевича Эрна

Прошение

Честь имею просить Историко-филологический факультет возбудить ходатайство перед Министерством народного просвещения о командировании меня с ученою целью на два года за границу с содержанием из сумм Министерства. Избравши темой диссертации всестороннее рассмотрение проблемы познания, мне по ходу моих мыслей необходимо исследовать вопрос о том, как новая европейская мысль преобразовала античную идею <...> в свое понятие о природе. Для этого мне нужно изучить итальянскую натурфилософию переходного времени, мало исследованную по рукописным материалам, хранящимся во Флоренции. Кроме того, мне необходимо исследовать историю античного Логоса в патристике и в философии Средних Веков. Книгохранилища Парижа и Лондона, как наиболее богатые литературой по данным вопросам, — мне представляются наиболее подходящими местами для работы над той частью диссертации, которая будет посвящена изысканиям по истории Логоса. Но так как историческая часть диссертации будет служить лишь материалом для систематического исследования о

нормальной постановке проблемы познания — я бы считал очень желательным для себя ближайшее ознакомление с различными направлениями современной гносеологии в Германии. В виду этого, кроме библиотек Флоренции, Парижа и Лондона, я бы хотел часть работы писать в различных университетских городах Германии.

Владимир Эрн

ЦГИАМ, ф. 418, оп. 82, г. 390, л. 47. Автограф.

VIII

Заявление заслуженного профессора Л. Лопатина³ и орд. проф. Г. Челпанова⁴ о предоставлении приват-доценту В.Ф. Эрну заграничной командировки

<Октябрь, 1910>

В Историко-филологический факультет
Императорского Московского
университета

Честь имеем просить Историко-филологический факультет ходатайствовать перед Министерством Народного просвещения о командировании приват-доцента В.Ф. Эрна за границу на два года, для написания магистерской диссертации, с содержанием из сумм Министерства. К этому присоединяем краткие сведения о его жизни и отзыв о нем.

Владимир Францевич Эрн родился 5 августа 1882 г. в Тифлисе. 9-ти лет поступил в Тифлисскую 2-ю Е.И.В. Великого князя Михаила Николаевича гимназию, которую окончил в 1900 г. с золотою медалью. Получив кавказскую стипендию, В.Ф. Эрн в 1900 г. поступил в Императорский Московский университет на историко-филологический факультет. Здесь занятия его распределились поровну между историей с одной стороны и философией с другой. Он участвовал во всех практических занятиях и писал рефераты как по истории, так и по философии. В Философской секции Историко-филологического студенческого Общества он в заседании под моим председательством прочел в 1903 г. выдающийся реферат о Беркли. В 1904 г. он удостоен был премии за свою философско-историческую работу о Иустине Философе. В 1904 г. В.Ф. Эрн сдал Государствен-

ный экзамен и был оставлен при университете Заслуж[енным] проф[ессором] В.И. Герье по кафедре всеобщей истории. Начав готовиться к магистерскому экзамену по истории, В.Ф. Эрн постепенно стал сознавать свое особое призвание к философии и в 1908 г. возбудил ходатайство в факультете о разрешении ему держать магистерский экзамен по философии. Во время экзамена и подготовки к нему В.Ф. Эрн напечатал статьи: «Идея катастрофического прогресса» (Русская мысль, X, 1909 г., написана статья в 1906 г.), «Социализм и проблема свободы» (Живая жизнь, II — III, 1907 г.), разбор книги Геккеля «Мировые загадки» (Живая жизнь, 1, 1908 г.), «Методы исторического исследования» (в предисловии к переводу «Сущность христианства Гарнака». Москва 1907 г.), «Русский Сократ», популярный очерк о жизни и философии Г.С. Сковороды (Северное сияние, I, 1908 г.), «Размышления о прагматизме» (Московский ежен. №№ 16—17, 1910 г.), «Нечто о Логосе, русской философии и научности» (Московский Ежен. №№ 29—32 1910 г.). 21-го апреля 1909 г. В.Ф. Эрн начал сдавать магистерский экзамен и кончил его 20 марта 1910 года, причем все испытания сдал очень хорошо.

10 мая 1910 г. В.Ф. Эрн с большим успехом прочел 2 вступительные лекции: «Беркли и имманентная философия» и «Природа философского сомнения».

В.Ф. Эрн представляет из себя уже определенную величину в русской философской литературе. Человек многосторонней начитанности и даже учености, живой и даровитый писатель, с твердыми, ясно сложившимися убеждениями, он заставляет многого ждать от себя в будущем. Напечатанные до сих пор статьи его невольно обращают на себя внимание искренностью своего тона, и оригинальностью взглядов, и диалектической тонкостью аргументации. Темой своей будущей магистерской диссертации В.Ф. Эрн избрал всестороннее рассмотрение проблемы познания, как в ее историческом развитии, так и в ее систематической нормальной постановке. Для успешной разработки этой темы, В.Ф. Эрну необходимо посещение европейских библиотек в Париже, Лондоне и Флоренции, а также возможно более близкое ознакомление с течениями философской мысли в современной Германии. Считаю необходимым отметить, что В.Ф. Эрн вполне хорошо владеет новыми языками.

Заслуженный профессор Л. Лопатин
Ординарный профессор Г. Челпанов

ЦГИАМ, ф. 418, оп. 82, г. 390, л. 46-46 об. Копия.

Инструкция магистранту В.Ф. Эрну

<Октябрь, 1910>

Ввиду гносеологического характера диссертации, которую намерен писать В.Ф. Эрн, мы рекомендуем ему прежде всего детально ознакомиться с некоторыми течениями современной гносеологической мысли Германии. Необходимое ознакомление со школой телеологического критицизма лучше всего произвести под руководством наиболее крупного представителя этой школы — Риккерта⁵ (в Фрейбурге). Также необходимо В.Ф. Эрну ознакомиться с новым течением логической мысли, стремящимся к очищению логики от всякого психологизма. Занятия под руководством Гуссерля⁶ (в Геттингене), наиболее ярко сформулировавшего идею «чистой логики», будут лучше всего способствовать этому ознакомлению.

Окончив эти занятия, В.Ф. Эрн должен поработать над рукописными материалами, хранящимися в библиотеках Флоренции и Рима, для того, чтоб на примере итальянских натурфилософов переходного времени выяснить ту эволюцию мысли от античного понятия природы к картезианскому понятию материи, которая нужна В.Ф. Эрну для критического анализа проблемы познания, как она поставлена в новой философии. Так как, по ходу мысли, В.Ф. Эрну предстоит изыскания по истории Логоса в патристике и средневековой философии, мы рекомендуем ему занятия в Национальной библиотеке (в Париже) и в Британском музее (в Лондоне).

Заслуженный профессор Л. Лопатин
Ординарный профессор Г. Челпанов

ЦГИАМ, ф. 418, оп. 82, г. 390, л. 45. Подлинник

Донесение ректора Московского университета попечителю
Московского учебного округа

5 <18> мая 1917 г.

Имею честь донести Вашему превосходительству, что приват-доцент историко-филологического факультета по кафедре философии Московского университета магистр Владимир Эрн скончался 29 апреля сего года*.

И.о. ректора Э. Лейст

ЦГИАМ, ф. 418, оп. 82, г. 390, л. 70. Отпуск

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Франц Карлович Эрн, уроженец г. Ревеля (Эстландская губ.), управляющий тифлисским аптечным магазином Кавказского военного округа (с 1882 г.), выпускник Дерптского университета, был женат первым браком на вдове тифлисского гражданина Гавриила Арефьева — Ольге Павловне и по определению Правительствующего Сената, состоявшемуся 28 апреля 1884 г., усыновил Владимира (ЦГИАМ, ф. 418, оп. 82, д. 390, лл. 10—15).

2. Герье Владимир Иванович (1837—1919) — русский историк, профессор всеобщей истории Московского университета (1868 — 1904), занимался историей нового времени, в частности эпохи Великой французской революции.

3. Лопатин Лев Михайлович (1855 — 1920) — русский философ и психолог.

4. Челпанов Георгий Иванович (1862 — 1936) — русский психолог, философ и логик, проф. Киевского (1892 — 1907) и Московского (1907 — 1923) университетов.

5. Риккерт Генрих (1863 — 1936) — немецкий философ, один из основателей баденской школы неокантианства.

6. Гуссерль Эдмунд (1859 — 1938) — немецкий философ, основатель феноменологии.

Публикация и комментарии В.А. ВОЛКОВА и М.В. КУЛИКОВОЙ

* 1(14) мая 1917 г. в Московском университете должна была состояться защита В.Ф. Эрном диссертации на соискание ученой степени доктора философии под заглавием «Философия Джоберти» (ЦГИАМ, ф. 418, оп. 95, д. 623).

И.А. ИЛЬИН: АРХИВНЫЕ НАХОДКИ

I

Аттестат зрелости

Дан сей Ильину Ивану православного вероисповедания, дворянину, родившемуся 28 марта 1883 года в Москве, обучавшемуся в Московских: 5-й гимназии 5 лет и 1-й гимназии 3 года и пробывшему один год в VIII классе, в том: во-первых, что, на основании наблюдений за все время обучения его в Московской 1-й гимназии, поведение его вообще было отличное, исправность в посещении и приготовлении уроков, а также в исполнении письменных работ отличная, прилежание отличное и любознательность ко всем предметам преподавания равномерная, и, во-вторых, что он обнаружил нижеследующие познания:

Предметы гимназического курса	Отметки выставленные	
	в Педагогическом совете на основании § 74 правил об испытаниях учеников гимназий ведомства Министерства Народного Просвещения	на испытании, проходившем 1, 2, 3, 12, 16, 18, 22, 24, 28 и 30 мая 1901 года
Закон Божий	5 (пять)	5 (пять)
Русский язык с церковно-славянским и словесность	4 (четыре)	3 (три)
Логика	4 (четыре)	5 (пять)
Латинский язык	5 (пять)	5 (пять)
Греческий язык	5 (пять)	5 (пять)
Математика	5 (пять)	5 (пять)
Математическая география	5 (пять)	
Физика	5 (пять)	
История	5 (пять)	5 (пять)
География	5 (пять)	
Французский язык	5 (пять)	5 (пять)
Немецкий язык	5 (пять)	5 (пять)

Во внимание к постоянно отличному поведению и прилежанию и к отличным успехам в науках, в особенности же в математике, Педагогический Совет постановил наградить его золотой медалью и выдать ему аттестат, предоставляющий все права, обозначенные в §§ 129 — 132 Высочайше утвержденного 30-го июля 1871 года устава гимназий и прогимназий.

Директор <подпись>

Инспектор <подпись>

Члены Совета <подписи>

№ 779 31 мая 1901 г.

Секретарь Совета <подпись>

ЦГИАМ, ф. 418, оп. 315, г. 373, л. 9-9 об. Подлинник

II

Прошение И.А. Ильина о зачислении в Московский университет

15 <28> июля 1901 г.

Его Превосходительству Господину ректору Императорского Московского университета от потомственного дворянина
Ивана Александровича Ильина

Прошение

Желая для продолжения образования поступить в Московский университет, имею честь покорнейше просить Ваше Превосходительство сделать зависящее распоряжение о принятии меня на юридический факультет на основании прилагаемых при сем документов, вместе с копиями оных.

Приложения: а) аттестат зрелости, выданный из 1-й Московской гимназии,

б) нотариальная копия метрического свидетельства о рождении и крещении,

в) нотариальная копия — свидетельство о принадлежности моей к дворянскому сословию,

г) три копии сих документов,

д) три фотографических карточки с собственноручною подписью (удостоверенной гимназическим начальством).

Свидетельство о приписке к призывному участку по отбытии

воинской повинности будет представлено мною позднее, по получении из Воинского присутствия.

При сем, на основании Высочайше утвержденного Устава Императорских Российских университетов, обязуюсь во все время пребывания моего в Университете подчиняться правилам и постановлениям университетским. Июля, 15 дня, 1901 года.

Станция Быково, Московско-Казанской жел[езной] дороги, село Быково, поместье Н.И. Ильина.

Иван Александрович Ильин

Метрическое свидетельство, свидетельство о звании и свид[етельство] о приписке к воинск[ой] повин[ности] получил 17 августа 1906 г. Ильин.

ЦГИАМ, ф. 418, оп. 315, г. 373, л. 8. Автограф.

III

Диплом

Предъявитель сего, Иван Александрович Ильин, вероисповедания православного, из потомственных дворян, по *весьма удовлетворительном* выдержании в Московском университете, в 1902, в 1903 и в 1904 годах, полукурсового испытания, состоя студентом 7-го семестра Юридического факультета означенного Университета, с разрешения Министра Народного Просвещения от 17 января 1906 г., за № 796, подвергался испытанию в Юридической Испытательной Комиссии при Императорском Московском Университете, в марте, апреле и в мае месяцах 1906 года, при чем оказал следующие успехи: по римскому праву *весьма удовлетворительно*, по гражданскому праву *весьма удовлетворительно*, по гражданскому процессу *весьма удовлетворительно*, по уголовному праву *весьма удовлетворительно*, по уголовному процессу *весьма удовлетворительно*, по торговому праву и процессу *весьма удовлетворительно*, по международному праву *весьма удовлетворительно*, по письменному ответу из уголовного права *удовлетворительно*.

По сему на основании ст. 81 Общего Устава Императорских Российских Университетов 23 августа 1884 года, и по одобрении представленного сочинения г. Ильин, в заседании Юридической Испытательной Комиссии, 25 мая 1906 года удостоен диплома первой степени со всеми правами и преимуществами, по-

именованными в ст. 92 Устава и в V п. Высочайше утвержденного в 23 день августа 1884 г. мнения Государственного Совета. В удостоверение сего и дан сей диплом г. Ильину, за надлежащею подписью и с приложением печати Управления Московского учебного округа. Город Москва. Октября 2 дня 1906 года

Управляющий Московским учебным округом Вл. Исаенков

Председатель Юридической Испытательной

Комиссии Алексеев

Правитель канцелярии Е. Михайлов

№ 21816

ЦГИАМ, ф. 418, оп. 84, г. 467, л. 6. Отпуск, типографский экземпляр.

IV

14 <27> июля 1906 г.

В Московский юридический факультет

Честь имею обратиться в Московский Юридический факультет с просьбой ходатайствовать в установленном порядке об оставлении при Университете на два года со стипендией для приготовления к профессорскому званию по кафедре истории философии права и энциклопедии права окончившего курс с дипломом 1-ой степени Ивана Александровича Ильина.

Я познакомился с г. Ильиным в то время, как он перешел на второй курс и стал заниматься под моим руководством изучением философии в классических произведениях древнего и нового времени. Первая работа его, написанная на тему о политических началах Платона¹, сразу показала мне, что я имею в его лице даровитого и вдумчивого ученика, увлеченного предметом своих занятий. С тех пор и до окончания курса г. Ильин принадлежал к числу самых ревностных посетителей и участников моих практических занятий и вместе с тем продолжал свои занятия по философии. Эти занятия не прерывались и тогда, когда вместе с товарищами и со всем Университетом он переживал тревожные дни студенческих волнений². Его последнее, чрезвычайно основательное и обширное сочинение «Учение Канта о вещи в себе в теории познания» написано в те последние годы, когда общая забастовка и расстройство академической

жизни многих выбили из колеи и лишили возможности заниматься наукой. Чрезвычайно живой и увлекающийся, он вместе с тем отличается редкою настойчивостью в труде и величайшей преданностью науке. Сочинения, написанные г. Ильиным, показывают, что он удачно соединяет известный обобщающий дар со способностью прилежного и тщательного анализа.

На основании всего сказанного я считаю своим нравственным долгом обратиться с ходатайством к Московскому Юридическому факультету об оказании г. Ильину необходимой поддержки в его научных занятиях. Без малейших колебаний выражаю уверенность, что он оправдает возлагаемые на него надежды.

Ординар. проф. П. Новгородцев³

К ходатайству профессора Новгородцева присоединяюсь
Кн. Е. Трубецкой⁴

ЦГИАМ, ф. 418, оп. 84, г. 467, л. 3-3 об. Автограф. К ходатайству Новгородцева и Трубецкого приложена инструкция для занятий по истории философии права Ильину, составленная Трубецким (лл. 4-4 об.).

V

Отзыв об отчете Ильина

25 сентября <8 октября> 1908 г.

Отчет о занятиях оставленного при Университете по кафедре энциклопедии права и истории философии права Ивана Александровича Ильина относится не только ко времени его официального оставления при Университете, но и к периоду предшествующей подготовки, начавшейся еще с последних лет его студенческих занятий. Этим объясняется обилие переработанного г. Ильиным материала.

В качестве руководителя г. Ильина я могу удостоверить, что работы, представленные им в подтверждение успешности его занятий, свидетельствовали о крайне тщательном и серьезном отношении его к своим задачам. Г. Ильин действительно входил в существо изучаемого предмета и подолгу останавливался на каждой теме. В этом отношении он проявлял совершенно выходящую из ряда трудоспособность, соединенную с величайшей преданностью избранной им специальности. Его приходилось не побуждать, а останавливать в занятиях, опасаясь для него переутомления от чрезмерной работы.

Вместе с тем очевидно, что, несмотря на такую работу, г. Ильин не мог выполнить в двухгодичный срок данной ему обширной программы. Его приемы углубленного и всестороннего изучения каждой темы требовали значительного времени, и потому общая подготовка его должна была замедлиться.

Я признаю, однако, на основании просмотра обширных работ, представленных г. Ильиным, и на основании постоянного наблюдения за ходом его научной подготовки, что за истекший период своего оставления при Университете он вел свои занятия с совершенно исключительным прилежанием, чрезвычайно плодотворно и вполне согласно с данной ему от факультета инструкцией.

Подписал приват-доцент Новгородцев П.

ЦГИАМ, ф. 418, оп. 84, г. 467, л. 18 — 18 об. Копия.

VI

22 октября <4 ноября> 1909 г.

В Московский юридический факультет

Честь имею ходатайствовать о командировании за границу на два года со стипендией с 1 января 1910 г. оставленного при Университете по кафедре энциклопедии права и истории философии права Ивана Александровича Ильина.

Г. Ильин, после пятилетних занятий под моим руководством, блестяще сдал экзамены на степень магистра в истекшем академическом году. Он обнаружил совершенно необычную для своих лет эрудицию и обратил на себя внимание факультета как своими познаниями, так и присущим ему даром изложения. Подготовка г. Ильина оказалась одинаково серьезной как в юридических дисциплинах, по которым ему пришлось подвергаться испытанию, так и в области философии права. Все данные заставляют ожидать, что из него выработается не только дельный преподаватель, но и даровитый ученый, который сделает честь воспитавшему его Университету.

В настоящее время, сдавши магистерский экзамен, г. Ильин приступает к подготовке своей магистерской диссертации. И в целях лучшей работы над диссертацией, и в интересах дальнейшей подготовки к кафедре, представлялось бы крайне жела-

тельным командировать г. Ильина за границу, с тем, чтобы он мог и закончить свою работу, и ознакомиться с постановкой преподавания в западных университетах. Я очень ходатайствую перед Юридическим факультетом оказать в этом отношении поддержку молодому и многообещающему ученому.

Подписал приват-доцент П. Новгородцев

ЦГИАМ, ф. 418, оп. 84, г. 467, л. 32. Копия.

VII

Инструкция Ивану Александровичу Ильину, оставленному при Университете по кафедре истории философии права и энциклопедии права, на время заграничной командировки

В дополнение к ходатайству о заграничной командировке Ивана Александровича Ильина, имею честь сообщить, что г. Ильин командировается за границу с одной стороны для того, чтобы подготовить диссертацию на избранную им тему: «Кризис рационалистической философии права в Германии в 19-м веке», с другой стороны — для того, чтобы ознакомиться с характером и приемами университетского преподавания по предмету его специальности.

Для этого г. Ильину рекомендуются занятия в университетах Берлина, Гейдельберга, Фрейбурга, Галле, Геттингена, Марбурга и Парижа.

Имея в виду, что тема, избранная г. Ильиным, предполагает знакомство с исторической и современной разработкой теоретико-познавательных и социально-философских проблем, ему рекомендуется обратить внимание с одной стороны на общие курсы истории философии и теории познания, с другой — на курсы, специально посвященные философии права и логике общественных наук. В особенности ему следует прослушать Зиммеля и Мюнстерберга в Берлине, Виндельбанда и Ласка в Гейдельберге, Штамmlера в Галле, Когена и Наторпа в Марбурге, Бутру и Бугле в Париже⁵.

Принимая во внимание будущую профессорскую деятельность, г. Ильин должен также обратить внимание на приемы преподавания и особенно на постановку практических занятий. Для этого ему особенно рекомендуется посетить

практические занятия Виндельбанда и Еллинека в Гейдельберге, Риккерт⁶ во Фрейбурге, Штамmlера и Галле, Когена и Наторпа в Марбурге.

По истечении каждого года своей командировки г. Ильин должен представлять отчет о ходе своих занятий.

Приват-доцент П. Новгородцев. Москва, 22.10.1909.

ЦГИАМ, ф. 418, оп. 84, г. 467, л. 31 — 31 об. Копия.

VIII

26 ноября <9 декабря> 1909 г.

В Юридический факультет Императорского Московского университета магистранта Ивана Александровича Ильина

Прошение

Имею честь покорнейше просить Юридический факультет Императорского Московского университета о зачислении меня в число приват-доцентов названного университета по кафедре Энциклопедии права и истории философии права⁷. При сем имею честь довести до сведения Юридического факультета, что в случае удовлетворения сего моего прошения и утверждения меня в звании приват-доцента я предполагаю с разрешения Факультета объявить в весеннем семестре наступающего 1910 года необязательный курс (семинарий) по предмету «Общей методологии юридических дисциплин», ждя желающих студентов всех семестров, с указанием следующих пособий: П. Новгородцев. Из лекций по общей теории права. Часть методологическая. Кн. Е.Н. Трубецкой. Лекции по энциклопедии права. Регельсбергер. Общее учение о праве. Сергиевич. Задача и метода государственных наук. Муромцев. Что такое догма права, и специальной литературы.

Оставленный при Университете Иван Ильин

ЦГИАМ, ф. 418, оп. 84, г. 467, л. 35. Автограф.

IX

8 <21> апреля 1910 г.

Его превосходительству
господину ректору Императорского
Московского университета
приват-доцента Ивана Александровича Ильина

Прошение

Имею честь покорнейше просить Ваше Превосходительство возбудить ходатайство перед Министерством Иностранных дел о выдаче мне Открытого листа для посещения — в целях осуществления задач назначенной мне научной командировки — нижеследующих ученых и учебных учреждений иностранных государств: Гейдельбергского в Бадене университета и его библиотеки, Геттингенского университета и его библиотеки, Берлинского университета и его библиотеки, Королевской Публичной библиотеки в Берлине, Мюнхенского университета и его библиотеки, Лейпцигского университета и его библиотеки, Марбургского университета и его библиотеки, университета и университетской библиотеки в Грейфсвальде, Парижского университета, Национальной Правительственной библиотеки в Париже и Правительственной Королевской библиотеки в Лондоне. Имею честь покорнейше просить при этом о высылке мне означенного листа по адресу: Германия. Баден. Гейдельберг. Poste restante. DI Iwan Illjine.

Приват-доцент Иван Александрович Ильин

ЦГИАМ, ф. 418, оп. 84, г. 467, л. 44. Автограф

X

Отзыв об отчете г. Ильина за первый год его заграничной командировки

Представленный г. Ильиным отчет о его занятиях за первый год его пребывания за границей свидетельствует о том, что означенное время г. Ильин употребил согласно с полученной им от факультета инструкцией и с большой пользой для своих на-

учных занятий. Он не только значительно подвинул вперед разработку темы, избранной им для магистерской диссертации, но сверх того выполнил ряд небольших подготовительных и соприкасающихся с его диссертацией работ, из которых в особенности следует отметить упоминаемую в отчете работу под заглавием «Кризис субъективизма в наукоучении Фихте Старшего»⁸. Вместе с тем г. Ильин во всех посещенных им университетских городах не упускал случая ознакомиться с постановкой изучаемых им философских дисциплин и войти в личное общение с такими выдающимися представителями науки, как Виндельбанд и Риккерт, недавно умерший Еллинек, Ласк, Зиммель, Гуссерль и другие. Всех этих ученых он умел заинтересовать своей работой и получить от них указания и советы для своих занятий. Все это заставляет сказать, что г. Ильин в полной мере воспользовался предоставленной ему возможностью готовиться за границей к своей будущей деятельности профессора и ученого.

К своему отчету г. Ильин прилагает две своих статьи, которые получили свою окончательную обработку за границей. Эти статьи служат достаточным свидетельством и серьезности его научных стремлений, и его выдающейся талантливости. В особенности следует в этом отношении отметить его статью «Право и сила»⁹. Статья эта представляет собою чрезвычайно любопытную попытку провести в изучении права точку зрения методологического плюрализма. Анализ, сделанный г. Ильиным, не свободен от возражений и уже вызвал в литературе возражения г. Кистяковского (в журнале «Логос» № 2 1910 г.). Тем не менее нельзя не признать этого анализа тонким и интересным.

Нельзя не обратить внимания и на главную работу, которая занимала все время автора, а именно на его диссертацию под заглавием «Учение Гегеля о конкретной нравственности». Тема эта представляет собою лишь отдельную проблему из всеобъемлющей системы великого немецкого философа, но у г. Ильина она получает чрезвычайно широкую постановку и вместе с тем весьма тщательную обработку. Исходя из логической проблемы конкретного и всеобщего, г. Ильин прослеживает значение и смысл этих понятий как в философии Гегеля вообще, так и в его социальной и моральной философии в особенности. Таким образом он подвергает анализу все основное содержание изучаемой системы. Основанием для этой работы служит г. Ильину внимательное изучение текста сочинений Гегеля, и если ему удастся довести до конца задуманное им критическое освещение этого текста, это будет труд высокой ценности и значительного интереса. Что касается выво-

дов г. Ильина по существу поставленной им темы, то они только еще намечаются и оценивать их теперь было бы преждевременно.

Во всяком случае отчет г. Ильина и приложенные им две работы дают ясное представление о выдающихся философских дарованиях молодого ученого и о серьезности тех занятий, которые он выполняет за границей. Нельзя не подивиться его необычайному прилежанию и замечательной трудоспособности. Тем более представлялось бы заслуживающим удовлетворения его ходатайство о продлении ему заграничной командировки на шесть месяцев с содержанием. Работа, начатая им, слишком сложна и ответственна, и для ее благополучного завершения необходимо дать ему возможность провести еще некоторое время за границей, так как без этого он будет лишен случая пользоваться до конца своей работы ценными материалами заграничных библиотек.

Гр. А. Комаровский¹⁰

Ноябрь 11-го
1911 г.

ЦГИАМ, ф. 418, оп. 84, г. 467, л. 54, 55. Копия.

XI

4 <17> апреля 1918 г.

Письмо ректора МГУ правительственному комиссару
по отделу высших учебных заведений
Наркомата по просвещению

Вследствие ареста пр[иват]-доцента Московского университета И.А. Ильина обращаюсь с покорнейшей просьбой ходатайствовать об освобождении его под поручительство мое, а также помощника ректора и проректора, входящих вместе со мной в состав президиума Ун[иверсите]та*.

Ректор М. Мензбир¹¹

ЦГИАМ, ф. 418, оп. 84, г. 467, л. 93. Отпуск.

* 12 августа 1918 г. еще одно письмо аналогичного содержания тому же адресату было отправлено ректором Мензбиром (ЦГИАМ, ф. 418, оп. 84, д. 467, лл. 91—91 об.).

XII

8 <21> июня 1918 г.

Служебная записка и.о. декана юридического факультета
ректору Московского университета

Юридический факультет имеет честь сообщить, что в весен[нем] пол[угодии] 1918 г. защищал диссертацию и получил ученую степень приват-доцент Московского университета магистрант Иван Александрович Ильин на соискание степени магистра государственного права «Философия Гегеля, как учение о конкретности Бога и человека, т. I. Учение о Боге». Заявление г. Ильина заслушано в заседании факультета 27 февр[аля] <12-го марта> с.г. Отзыв проф. П.И. Новгородцева заслушан в заседании 11 <24> мая. Защита диссертации 19 мая <1 июня>. Ввиду выдающихся достоинств диссертации и блестящей защиты ее факультет на основании ст. 488 т. XI Св. зак. (88 ст. Ун. уст.) единогласно признал г. Ильина достойным степени доктора государственного права.

И.о. декана

ЦГИАМ, ф. 418, оп. 84, г. 467, л. 89. Подлинник. Машинопись с автографом.

XIII

Письма И.А. Ильина к П.Б. Струве

1

Берлин, 3 ноября 1922 г.

Дорогой Петр Бернгардович!

Две недели по приезде сюда я радовался мысли, что мы скоро увидимся с Вами и поговорим de rebus omnibus¹². И вот, две недели я огорчаюсь при мысли, что мы, может быть, не увидимся долго... Вчера я получил Ваше второе письмо; однако и оно не изменило ничего в этом моем настроении.

* Подпись неразборчива.

Curriculum vitae¹³ и прошение я прилагаю, но ехать в Прагу и получать «иждивение» от чехо-словацкого правительства — *rebus sic stantibus*¹⁴ не хочу. Поэтому в прошении я прошу не посадить меня на иждивение, а только зачислить меня кандидатом на иждивение *rebus aliter stantibus*¹⁵. И если Вы хотите действительно оказать мне услугу — то посодействуйте именно этому кандидатурованию *rebus aliter stantibus*.

Я полагаю, что мне и нам (Франку, Бердяеву, Кизеветтеру...) ¹⁶ вернее, правильнее осесть в Берлине, где русского духовно-культурного очага еще нет, где его надо создать, где для этого уже открыты и разработаны все пути и возможности, и где мы уже каптивированы целым рядом переговоров и соглашений. Здесь уже открывается нами философско-религиозная академия на средства американско-христианского союза¹⁷ и русский институт на средства голландско-христианского союза; последний институт научный и популяризаторский. При таком положении вещей набиваться всем в Прагу, где дело уже поставлено, было бы просто духовно-ошибочным шагом, не вызываемым никакими объективно-верными мотивами. Конечно — твердая валюта приятнее; конечно — легче там, где все уже налажено; конечно — студенческий материал в Праге лучше; конечно — профессура в Праге квалифицированнее, деньги обеспеченнее... Все это — не говоря о сердечном влечении к друзьям. Но — это все не главные весомые составляющие в вопросах духовного строительства.

Но, если, что не исключено и чего нельзя предвидеть — здесь разлезется (ну хотя бы *eventuell of Kommunisten - Putsch*"¹⁸), и мы освободимся от принятых на себя обязательств, то мы, кораблекрушенные, поступимся, быть может, в Прагу и роль наших пражских друзей будет выручающая. Вот что мы трое (Бердяев, Франк и я) считаем правильным, и о чем каждый из нас напишет Вам особо. Я изложил это по-своему; *faciant aliter volentes*¹⁹.

Мы выехали из России столь же бодрые и духовно-напряженные, сколь сидели там. Эти пять лет я считаю для себя не меньшею милостию Божиею, чем завершительное «изведение» из темницы. Я жил там, на родине, совсем не потому, что «нельзя было выехать», а потому, что Наталия Николаевна и я считали это единственно верным, духовно необходимым, хотя и очень опасным для жизни. Мы бы сами и теперь не уехали бы; ибо Россия в своем основном массиве — там; там она болеет, там же находит и найдет пути к исцелению. От постели больной матери, лежащей в беспамятстве и судорогах, — *sua sponte*²⁰ не уезжают; разве только — оторванные и выброшенные.

Если Вы думаете, что там у нас был духовный застой, — то Вы глубоко ошибаетесь. Нет, там была огромная адская кузница духа; молот сатаны отбирал драгоценные камни от шлака и уцелевшие под его ударами получали новый луч — черный, в своем первоначальном, белом сверкании. Без этого черного луча — все души бессильны бороться с сатаною.

Я каждый день благодарю Бога за то, что он приобщил меня <к> этому трагическому процессу, этой сатанинской плавильне, исполненной мистериозно-космического значения. Это духовный опыт *ohne seines gleichen*²¹. По приезде сюда мы чувствуем себя не заморенными обывателями, потерявшими пять лет жизни, а (страшно сказать) миссионерами, прошедшими через чистилище и обремененными великою и, может быть, непосильною ответственностью. Может быть — мы малы, слабы, не справимся; но данное нам, взятое нами и заданное нам — исключительно по своей значимости. И с болью смотрели мы оттуда, недоумевая, — почему так идейно пустынна и бесплодна русская эмиграция.

Будущее покажет, чем кто из нас бременеет; но «порожним» выехал только тот, кто при всяких условиях был бы неспособен к духовному зачатию.

А пока немцы всемерно идут нам навстречу, поставили нас, изгнанных, в особливые условия (паспортные, жилищные, академические) и уже заводятся переговоры об экстраоплачиваемых эпизод[ических] курсах по-немецки в разных немецких университетах. Такими условиями было бы непозволительно пренебречь; здесь веет совсем не личным, а национальным русским делом; и оставлять Русский Научный Институт Берлина в руках Прокоповичей²² и Мякотинных²³, предоставляя им демагогировать и облыжно дурачить русскую двухтысячную студенческую массу, было бы столь же предосудительно, сколько превращать Прокоповича в научного порт-пароля русской науки и русской экономики в общении со здоровой Германией.

Учтите же все это, дорогой друг, и согласитесь, что пражский научный бутерброд обойдется пока без нашего немецко-советского идейного маргарина. Nicht? Как только получу мои рукописи — так обращусь с несколькими Antrag'ами к редактору Русской мысли.

Крепко жму Вашу руку и горячо Вас обнимаю.
Нат[алия] Ник[олаевна]²⁴ шлет Вам привет.

Ваш И.А. Ильин

Р.С. На какой-нибудь эпизодический курс лекций 4 — 6 двухчасовых (если это может окупиться — проезд, проживание) — я бы приехал в Прагу с удовольствием. Напр[имер]: «Основные проблемы правосознания» или «Основные проблемы фил[ософии] религии» или «Миросозерцание и характер»...

Если мое заявление в таком виде покажется Вам нелепым (чего мне отсюда не видно, но что, объективно говоря, не исключено), — то бросьте его в корзину.

Одновременно пишу П.И. Новгородцеву, памятуя, что он мой «оставитель»²⁵ и что я связан с ним помимо этого долгими годами академических и сердечных отношений.

Государственный архив Российской Федерации, ф. 5912,
оп. 1, г. 60, л. 16—17 об. Автограф.

2

6 декабря 1922 г. (Берлин)

Дорогой Петр Бернгардович!

Когда же Вы в Берлине? Дайте знать заранее, чтобы мы могли сообразоваться и координировать наши планы. Мы с Нат[алией] Ник[олаевной] только что выдержали по бурному гриппу, и доктор советует хоть на неделю съездить в декабре в Тюрингию или в Гарц (выветрить остатки). Вообще пять лет московского «стояния на посту», да еще с моими легкими, тюрьмами etc надо будет как-нибудь летом покрепче заштопать.

Наш «изгнаннический» Берлин варит разные планы и затеи в 25 котлах. Все хотим «фигурировать»; не вышло бы, что всего-навсего «рисует фигу»... Впрочем — я никогда не тороплюсь и больше всего хочу найти спокойные две-три комнаты и уйти в качественное созерцание и прилежное проращивание глубинных злаков. У меня имеется к напечатанию около 80 печатных листов; но ведь они не уйдут... Kommt Zeit, kommt Rath, kommt Gurken-Salat²⁶.

Во всяком случае:

- а) Рел[игиозно]-Фил[ософская] академия основана и открыта.
- в) Лекции при ней начались.
- с) Фил[ософское] Общество при ней вот-вот начнется.
- д) Рел[игиозно]-Фил[ософский] журнал основан.
- е) Русский Научный Институт открывается в январе и начи-

нается еще что-то. С.Н. Булгаков изгнан; он в Константинополе; получает назначение в Вену, настоятелем православной церкви.

Здесь Лосский, Карсавин.

Здесь кн[язь] Г.Н. Трубецкой²⁷, который уезжает к себе в Вену 13-го, а с осени думает переселиться в Берлин. Кто-то зовет нас в Париж на эпизодические курсы за валюту. Русский Институт собирается хорошо платить.

Фу! Устал даже от богатства изложенных идей...

Да, еще! Приезжает в Берлин сам Б.В. Яковенко²⁸. Он будет издавать философический журнал на следующих основах:

- а) вдохновляет журнал он сам!
- в) вариться будет новая идеология!
- с) идеология называется «идеализм и антиматериализм» или «философия истинного большевизма» <...>

д) «Я решительный сторонник революции; не октябрьской, а всей в ее целом». (Это из его последнего письма ко мне.)

После этого ему наверное обеспечено сотрудничество Сергея Гессена²⁹ и дело в шляпе.

Мы оба шлем Нине Александровне³⁰ и Вам наш самый сердечный привет.

Очень Ваш

И. Ильин

Воспитание Ваше на меня подействовало — прошу оценить: какого-то одного запретного слова в письме нет, «каково»?

Государственный архив Российской Федерации, ф. 5912,
оп. 1, г. 60, л. 3—4 об. Автограф.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Рукопись этой работы под названием «Идеальное государство Платона в связи с его философским мировоззрением», а также упоминаемая ниже рукопись «Учение Канта о вещи в себе» хранились в канцелярии Совета Московского университета (ЦГИАМ, ф. 418, оп. 84, д. 467, л. 13).

2. Московский университет оказался в центре революционных событий 1905 — 1907 гг. Стремясь изолировать университеты и уступая требованиям профессуры и студенчества, правительство предоставило 27 августа 1905 г. университетам временную автономию, но уже в сентябре того же года все университеты были закрыты.

3. Новгородцев Павел Иванович (1866 — 1924) — юрист и общественный деятель. Экстраординарный (с 1903 г.) и ординарный (с 1904 г.) проф. кафедры энциклопедии права и истории философии права Московского университета. В связи с избранием депутатом Гос. Думы в 1906 г. оставил Московский университет; в 1907 г. вновь вернулся в Московский университет.

на должность приват-доцента. В 1922 г. выслан из СССР. Ректор Юридического факультета в Праге (с 1922 г.).

4. Кн. *Трубецкой Евгений Николаевич* (1863 — 1920) — философ, искусствовед и общественный деятель. В 1906 — 1918 гг. — проф. Московского университета. В годы гражданской войны — участник белого движения. Умер от сыпного тифа в Новороссийске накануне эвакуации.

5. *Зиммель Георг* (1858 — 1919) — нем. философ, представитель философии жизни; *Мюнстерберг Гуго* (1863 — 1916) — нем. психолог и философ; *Виндельбанг Вильгельм* (1848 — 1915) — нем. философ, глава баденской школы неокантианства; *Ласк Эмиль* (1875 — 1915) — нем. философ, представитель неокантианства; *Штаммлер Рудольф* (1856 — 1938) — нем. теоретик права; *Коген Герман* (1842 — 1918) — нем. философ, глава марбургской школы неокантианства; *Наторп Пауль* (1854 — 1924) — нем. философ; *Бутру Эмиль* (1845 — 1921) — франц. философ.

6. *Елинек Георг* (1851 — 1911) — нем. государствовед; *Риккерт Генрих* (1863 — 1936) — нем. философ, один из основателей баденской школы неокантианства.

7. И.А. Ильин был принят в число приват-доцентов Московского университета с 15[28] декабря 1909 г.; избран доцентом по кафедре энциклопедии права и истории философии права с 1 октября 1918 г. (ЦГИАМ, ф. 418, оп. 84, д. 467, лл. 70, 90—90 об.).

8. Речь идет о статье И.А. Ильина «Кризис идей субъекта в наукоучении Фихте старшего: Опыт систематического анализа», опубликованной в ж. «Вопросы философии и психологии», М., 1912, кн. 111(I) и кн. 112(II).

9. Эта работа под названием «Понятия права и силы: Опыт методологического исследования» опубликована в Москве в 1910 г. Рецензия на нее Б.А. Кистяковского «Реальность объективного права» опубликована в международном ежегоднике по философии культуры «Логос» (М., 1910, кн. 2, с. 193 — 239). Рецензент считал труд Ильина «бесспорно талантливой работой».

10. *Комаровский Леонид Алексеевич* (1846 — 1912) — юрист, проф. международного права Московского университета.

11. *Мензбир Михаил Александрович* (1855 — 1935) — зоолог, проф. Московского университета (с 1886 г.), ректор в 1917 — 1919 гг.

12. *De rebus omnibus (лат.)* — обо всем.

13. *Curriculum vitae (лат.)* — краткая биография.

14. *Rebus sic stantibus (лат.)* — при существующих обстоятельствах.

15. *Rebus aliter stantibus (лат.)* — при иных обстоятельствах.

16. *Франк Семен Людвигович* (1877 — 1950); *Бердяев Николай Александрович* (1874 — 1948); *Кизеветтер Александр Александрович* (1866 — 1933) — представители т.н. русского духовного ренессанса нач. XX в., были высланы из СССР в 1922 г.

17. Религиозно-философская академия была основана в 1922 г. в Берлине. Бердяеву, Франку и Кизеветтеру было предложено стать профессорами этой академии (См.: *Зернов Н.М.* Русское религиозное возрождение XX века. Париж, 1974, с. 263).

18. *Eventuell von Kommunisten Putsch (нем.)* — в конце концов от путча коммунистов.

19. *Faciant aliter volentes (лат.)* — пусть тот, кто хочет, делает по-другому.

20. *Sua sponte (лат.)* — добровольно.

21. *Ohne seines gleichen (нем.)* — не сравнимый ни с чем.

22. *Прокопович Сергей Николаевич* (1871 — 1955) — политич. деятель. В 1917 г. — министр Временного правительства.

23. *Мякотин Венедикт Александрович* (1867 — 1937) — историк, публицист, один из руководителей партии народных социалистов. С 1922 г. проживал в эмиграции. Умер в Праге.

24. *Наталия Николаевна Вокач* — жена И.А. Ильина, с которой он венчался в 1913 г. Занималась философией, искусствоведением, историей. В 1955 г. выпустила в Париже монографию «Изгнание норманнов: Очередные задачи русской исторической науки».

25. По этому поводу Ильин писал о Новгородцеве следующее: «Он «оставлял при университете» по своей кафедре охотно и легко. Помню мой первый приход к нему; он жил с чрезвычайной скромностью, у Никитских ворот, в простых, но чистых номерах Троицкой. Аскезом, строгостью, уединением веяло в его комнате. Атмосфера мягкой ласковости и своеобразного воспитывающего, сдерживающего холода — импонируя, встречала студента. С первых же шагов юноша чувствовал себя не «оставленным», а принятым; не идущим, а ведомым» (См.: Ильин И.А. Памяти П.И. Новгородцева. // Русская мысль, кн. IX — XII, Прага — Берлин 1923 — 1924, с. 370).

26. *Kommt Zeit, kommt Rath, kommt Gurken-Salat (нем.)* — всякому овощу свое время.

27. *Трубецкой Григорий Николаевич* (1873 — 1930) — государственный и общественный деятель, младший брат профессоров Сергея и Евгения Трубецких, видный деятель белого движения. После разгрома белой армии жил в эмиграции в Бадене (под Веной), с 1923 г. — в Кламаре под Парижем. См. о нем: Памяти Гр. Н. Трубецкого: Сб. ст. С предисловием П.Б. Струве. Париж, 1930.

28. *Яковенко Борис Валентинович* (1884 — 1948) — философ и писатель. После 1917 г. жил за границей. С 1922 г. — в Берлине, где в 1929 — 1939 гг. редактировал журнал «Russische Gedanke» («Русская мысль»).

29. *Гессен Сергей Иосифович* (1887 — 1951) — философ. После 1917 г. преподавал в Берлине и Праге.

30. *Антонина (Нина) Александровна*, урожд. *Герг* (1866 — 1943) — жена П.Б. Струве.

Публикация и комментарии В.А. ВОЛКОВА и М.В. КУЛИКОВОЙ

К БИОГРАФИИ В.В. ЗЕНЬКОВСКОГО

Судьба выдающегося русского философа, профессора кафедры философии Императорского Киевского Святого Владимира университета Василия Васильевича Зеньковского представлена в документах, обнаруженных в Центральном государственном историческом архиве СССР в С.-Петербурге (ЦГИА СССР), Центральном государственном архиве Октябрьской революции, высших органов государственной власти и органов государственного управления СССР в Москве (ЦГАОР СССР), Центральном государственном историческом архиве г. Москвы (ЦГИА г. Москвы), в печатных изданиях фондов Русского отдела НБ Центральных государственных архивов СССР и фондов РЗИА — Русского зарубежного исторического архива при Министерстве иностранных дел Чехословацкой Республики. Все архивные сведения и документы публикуются впервые.

В биографической справке, предваряющей материал, в скобках указаны порядковые номера архивных документов и других материалов в соответствии с публикуемым списком.

Василий Васильевич Зеньковский родился 4 июля 1881 года в Прокурове (Хмельницкий). Окончил историко-филологический факультет (ИФФ) Имп. Киевского Св. Владимира университета. Был оставлен при университете для подготовки к профессорско-преподавательской деятельности (1), (2), (3), (4). Приват-доцент кафедры философии ИФФ Имп. Киевского Св. Владимира университета. В 1914 году основал «Киевское научно-философское общество» (10). В 1915 году защитил на заседании ИФФ Имп. Московского университета магистерскую диссертацию «Проблема психической причинности» (5-1), (5-2). В 1916 году назначен исполняющим должность экстраординарного профессора по кафедре философии ИФФ Имп. Киевского Св. Владимира университета (6), (7), (8). В 1918 году — министр вероисповеданий в правительстве гетмана Скоропадского. Эмигрировал в 1919 году.

В Белграде В.В. Зеньковский был три года гонорарным профессором. Инициатор Съезда русских философов в Берлине в 1922 году (11). В 1923 году был приглашен в Русский педагогический институт имени Яна Амоса Коменского в Праге. 1924 год — поездка профессора В.В. Зеньковского из Праги в Белград для выяснения вопроса о месте II Съезда русских учительских организаций за границей (12-1), (12-2). С 1925 года — сотрудник и автор органа Русской религиозной мысли «Путь» (14). После закрытия Русского педагогического института в Праге в 1926 году В.В. Зеньковский работал в течение года при Йельском университете, США. С 1927 года состоял профессором Православного богословского института в Париже. Руководил Религиозно-педагогическим кабинетом при Православном богословском институте (15). 5 мая 1930 года профессор В.В. Зеньковский выступил с докладом «Софийное начало в природе» на заседании Философского общества (председатель Философского общества — Иван Иванович Лапшин) в помещении Русского народного университета в Праге (16, 17). В 1942 году В.В. Зеньковский посвящен в сан священника (иерея). Позднее был посвящен в сан протоиерея. В 1948 году получил степень доктора за монографию «История русской философии». Умер в Париже 5 августа 1962 года.

ДОКУМЕНТЫ И ДРУГИЕ МАТЕРИАЛЫ

(1) Зеньковский В.В., 1909, Киев (стипендиат по кафедре философии). Отзыв проф. А. Гилярова о нем. ЦГИА СССР. Ф. 733 0.154. Д. 376.Л. 35—36.

(2) Зеньковский В.В., 1909, Киев. Переписка с Попечителем учебного округа об оставлении его при университете для подготовки к профессорско-преподавательской деятельности, сочинения его (печатные). ЦГИА СССР. Ф.733 0.154. Д.377. Л. 239 — 246.

(3) Зеньковский В.В., 1911, Киев. Заключение ученого комитета МНП по отчету его о научных занятиях при университете. ЦГИА СССР. Ф.733 0.155. Д. 16. Л. 74.

(4) Зеньковский В.В., 1912, Киев, магистрант по кафедре философии. Автобиография, перечень работ его. ЦГИА СССР. Ф.733 0.155. Д. 375.

Зеньковский В.В. Проблема психической причинности. — Киев, 1914. — 435 VII с. (Отд. отт. из «Университетских известий» ун-та Свят. Вл. за 1914 г.).

(5) ЦГИА г. Москвы. Ф. 418. 0.476 Д. 42. Протоколы заседаний Историко-филологического факультета. 1915 г. Начато 17 янв.; окончено 12 дек. На 63 листах.

(5-1). Заседание 17 января. Л.5 — 15. Отзыв о.п. Челпанова и п.д.-та Ивановского о диссертации В.В. Зеньковского «Проблема психической причинности», Киев, 1914 г. Постановили: к отзыву присоединиться и назначить диспут 8 марта в 1 1/2 часа, а официальными оппонентами о.п. Челпанова и п.д.-та Ивановского.

Л.23 — Тезисы к диссертации В.В. Зеньковского «Проблема психической причинности».

1. Разногласия в современной психологии по вопросу о природе психической причинности имеют свой источник в различном понимании психической активности.

2. За вычетом эпифеноменизма, отрицающего приложимость понятия причинности к психической сфере, в современной психологии выдвигаются три положительных учения о психической причинности — периферическая, центральная и актуальная теория душевной жизни.

3. Приложимость к психике понятия причинности обосновывается подчиненностью психики времени и приложимостью к ней понятия силы.

4. Психические связи обнаруживают различную природу со стороны акта и содержания; различие акта и содержания является основным для причинного понимания душевной жизни.

5. Актуальная связанность осуществляется не от акта к акту, а через субъект, как центр психической жизни; периферическая теория душевной жизни совершенно неприемлема.

6. Связность содержаний, как она обнаруживается особенно в высшей духовной жизни, обосновывается в последнем счете наличием идеальной сферы, которая, втягиваясь в психологические процессы, приобретает значение причинного фактора.

7. Понятие психической причинности находит предел своей приложимости в понятии относительной беспричинности, как она выступает в актах выбора. Понятие относительной беспричинности требует своего восполнения в метафизическом учении об индивидуальности.

8. Психифизическая причинность возможна, ее смысл может быть выяснен лишь при раскрытии понятия органической причинности.

По пост. Ист.-Фил. ф-та Имп. Моск. ун. печать разреш.

24 февр. 1915 г.

Декан А. Грушка

Тип. 1-й Киев. Ар. Печ. Дела
Трехсвят., 5

(5-2). Заседание 5 апреля. А.22.

СЛУШАЛИ: Защиту диссертации приват-доцента Университета св. Владимира Василия Васильевича Зеньковского «Проблема психической причинности. Киев. 1914», представленную им для получения степени магистра философии.

Официальными оппонентами были о.п. Г.И. Челпанов и пр.-д. В.Н. Ивановский. Частным оппонентом был пр.-д. Шпет.

ПОСТАНОВИЛИ: признать защиту удовлетворительной и г. Зеньковского достойным степени магистра философии и ходатайствовать пред Советом об утверждении его в этой степени.

Декан (подпись) А. Грушка

(подпись) Г. Челпанов

Секретарь (подпись) С. Соболевский

(6) Зеньковский В.В., 1916, Киев, магистр философии. Послужной список. Прислан при назначении его и.д. экстраординарного профессора Киевского университета по кафедре философии. ЦГИА СССР. Ф. 740 0.18. Д.13. Вх № 924.

(7) Зеньковский В.В., 1916, Киев. О назначении его и.д. экстраординарного профессора Киевского университета по кафедре философии. ЦГИА СССР. Ф. 744 0.9. Д. 259.

(8) Зеньковский В.В., 1916, Киев, магистр философии. Отзыв проф. А. Гилярова о нем, автобиография, список работ его. ЦГИА СССР. Ф. 733 0.156. Д.582. А.30—35.

(9) Логос. Международный Ежегодник по философии культуры, издаваемый под редакцией С.И. Гессена, Ф.А. Степуна, Б.В. Яковенко. — Прага, «Плама», 1925, книга первая. — 237 с. — (Б. Яковенко, Десять лет русской философии (1914-1924). (Библиографический обзор) — (195—206 с.) — (С.197).

(10) «Здоровая живучесть русской философской мысли выразилась также и в том, что едва только обстоятельства позволяли это, возобновлялась, — как уже было упомянуто, — деятельность старых философских обществ, или нарождались и действовали новые общества, а равно и новые институты с философским преподаванием. Среди этих последних надлежит отметить «Киевское Научно-Философское общество» (основано В. Зеньковским в 1914 г.). См. (9).

(11) «И вне России также русские философы объединились сначала около «Философского общества», возникшего осенью 1922 года в Берлине во время съезда русских философов, собравшегося по инициативе В. Зеньковского...». См. (9).

(12-1). Союз русских педагогов в Чехословацкой Республике. Переписка с Педагогическим бюро по делам средней и низшей школы за границей и объединением русских учительских организаций за границей о деятельности Союза русских педагогов в ЧСР. Имеется штамп «Р.З.И.Архив», № 9697». ЦГАОР СССР. Ф.5900 0.1. Д.13

(12-2). А.97 — Выписка из протокола заседаний Педагогического Бюро. Протокол № 16 от 4.02.24 г.

СЛУШАЛИ: 1. Доклад проф. В.В. Зеньковского о результатах его поездок в Белград для выяснения вопроса о месте II-го Съезда.

ПОСТАНОВИЛИ: А. Принять к сведению. Б. Признать необходимым, в связи с общим политическим положением временно отложить созыв II-го Педагогического Съезда. А. 107 — Секция Программной Комиссии Бюро. 15.03.24.

1. Общепедагогическая секция и философской пропедевтики — проф. В.В. Зеньковский и Ф.С. Сушков.

2. По Закону Божию — Епископ Сергей и о. С. Булгаков...

(13). Дети эмиграции. Сборник статей под ред. проф. В.В. Зеньковского. — Прага, «Легиография», 1925. — 251 с. — «На экз., с которым знакомился составитель в НБ ЦГА, имеется оттиск «Донской Архив» и надпись: «Книга получена Донским Архивом от Ректора Чешско-Русского Народного Университета Праги, проф. Мих. Новикова (Бывшего Ректора Московского Университета), 12 октября 1932 г. Заведующий Донским Архивом (подпись) П. Скачков. 13.3—1932 г. Прага». В типографском описании указано: «В серии изданий Педагогического бюро по делам средней и низшей Русской школы за границей», № 7» — (Предисловие. С. 7. — «Предложение Педагогического Бюро встретило сочувственный отклик почти во всех русских <зарубежных. — Сост.> школах, и мы в настоящее время располагаем немалым более, чем 2.400 детских сочинений <свободная запись «Мои воспоминания с 1917 г.». — Сост.> Председатель Педагогического Бюро проф. В.В. Зеньковский»).

(14). Русский Попечительный Комитет об эмигрантах в Польше, г. Варшава. Отдел — правление. Переписка с организациями и лицами г. Варшавы по отправке во Францию, субсидировании русских школ и гимназий и по оказанию материальной помощи белоэмигрантам. На 267 листах. Начато 3 января 1925 года. Окончено 31 декабря 1925 года. ЦГАОР СССР. Ф. 5814 0.1. Д. 68 А. 118.

ПУТЬ. Орган русской религиозной мысли под редакцией Н.А. Бердяева, при участии Б.П. Вышеславцева и Т.Г. Кульмана. Постоянные сотрудники: Н.С. Арсеньев, С.С. Безобразов, прот. С. Булгаков, И.П. Демидов, Б.К. Зайцев, В.В. Зеньковский, А.В. Ельчанинов, П.К. Иванов, В.Н. Ильин, А.П. Карсавин, А.В. Карташев, Н.О. Лосский, П.Н. Трубецкой, Кн. Н.С. Трубецкой, Г.В. Флоровский, С.А. Франк, прот. С. Четвериков. Адрес редакции и конторы: 9, Rue Dupuytren (Paris VI). Подписная цена — 45 фр. в год. долл. — 2,25 (4 книги). Подписка принимается в конторе журнала «текст рекламы первого номера. — Сост.».

(15). Бюллетени Религиозно-педагогического Кабинета. Непериодический сборник. Париж, 1928. № 1 — 11 с. — (8 раз в год. Выходит при «Вестнике Хр. Студ. Движения». Ред. В.В. Зеньковский и И.А. Лаговский). — (Религиозно-педагогический кабинет при Православном Богословском Институте в Париже под рук. проф. В.В. Зеньковского ставит своей задачей разработку основных вопросов теории и практики религиозного воспитания и образования. Кабинет открыт для личных консультаций, еженедельно по пятницам от 5 до 7 ч. вечера. Обращаться: Париж, 15, Б-р Монпарнасс, 10 комн. 16. Имеется при кабинете религиозно-педагогическая библиотека на русском и иностранном языках).

(16). Прага. 18.04.30. Глубокоуважаемый Александр Александрович (Воеводин). Прошу Вас назначить на 5 мая заседание философского общества с докладом В.В. Зеньковского. — Софийное начало в природе — об этом докладе знает Мих. Новиков и Ив. Лашин (на случай, если Вам нужны какие-нибудь дополнительные сведения). Я до 1 мая буду в Голландии. Искренне уважающий Вас Дм. Чижевский. <Текст открытки. — Сост.>. ЦГАОР СССР. Ф. 5899 0.1. Д. 11. А. 74.

(17). 26 апреля 1930. Глубокоуважаемый Николай Евграфович <Осипов>. Вследствие письма от 28-го сего апреля, Народный Университет имеет честь сообщить, что доклад проф. В.В. Зеньковского — О софийном понимании природы — назначен на 5-е мая в 5 1/2 час вечера в Философском обществе (в помещении Университета)... Вознаграждение за доклад проф. В.В. Зеньковский имеет возможность получить с согласия Философского общества из общего кредита, отпущенного Университетом Философскому обществу на эту надобность на текущий семестр. Примите уверения в совершенном уважении и преданности. Секретарь. Делопроизводитель. ЦГАОР СССР. Ф. 5899 0.1. Д. 111. А. 75.

Предисловие и публикация Ю.Н. СУХАРЕВА

ПАМЯТИ АЛЕКСАНДРА ЦВЕТКОВА

(А. ВАДИМОВА)

1965 — 1993

28 августа скончался директор музея Н.А. Бердяева, исследователь его жизни и творчества Александр Вадимович Цветков (А. Вадимов).

Несмотря на тяжелую болезнь, он успел написать и издать интересную книгу о Николае Бердяеве. Презентация книги, которая состоялась уже без Александра — 17 сентября, в музее-квартире А. Белого, — вылилась в вечер памяти Александра Цветкова, этого замечательного человека, подвижника русской культуры.

Саша Цветков знал, что умирает.

Два года он переезжал из больницы в больницу, но при всем том: смеялся, кокетничал с женщинами, воспитывал дочку и яростно дописывал свою книжку. Эта книга — «Жизнь Бердяева. Россия» — вышла в Беркли 29-м томом серии «Modern russian Literature and Culture» летом этого года. Саша успел взять в руки сигнальный экземпляр.

...Некоторые солидные исследователи Бердяева упрекали Сашу за то, что слишком много внимания он уделяет личности философа. Но Саша с самого начала пребывал под обаянием Бердяева-человека и книгу написал живую и увлекательную. Книга осталась, но осиротел музей Бердяева. Собирать свою коллекцию Саша начал еще в 1984 году (когда в военном билете основателя музея значилось — «рядовой состав КГБ!»), потом нашел спонсоров, помещение, затем к музею добавилась религиозно-философская читальня, начались экскурсии по бердяевской Москве... Все это делалось руками одного человека.

А было ему всего 28 лет ..

Н. Малинин

НАЧАЛА

Религиозно-философский журнал

Редактор *Е.Л. Мочина*

Корректор *А.А. Степанова*

Лицензия №040211 от 15.01.92г.

Сдано в набор 07.09.93. Подписано в печать 11.11.93.

Формат 60x84 1/16. Бум. офсетная.

Гарнитура Таймс. Печать офсетная. Усл. печ. л. 9,3.

Уч.-изд. л.10,85, Тираж 2000 экз. С 133. Зак.2384/5256

Издательство МАИ,

125871, Москва, Волоколамское шоссе, 4

Типография издательства МАИ,

125871, Москва, Волоколамское шоссе, 4