

ИЗ ИСТОРИИ  
ОТЕЧЕСТВЕННОЙ  
ФИЛОСОФСКОЙ  
МЫСЛИ

С. П. КУЗНЕЦОВ

С. П. КУЗНЕЦОВ





ПРИЛОЖЕНИЕ К ЖУРНАЛУ «ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ»

---

**Г.Г. ШПЕТ**

СОЧИНЕНИЯ

МОСКВА  
ИЗДАТЕЛЬСТВО «ПРАВДА»  
1989

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ СЕРИИ  
«ИЗ ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ»

В. С. Степин (председатель), С. С. Аверинцев, Г. А. Ашуров,  
А. И. Володин, В. К. Кантор, В. А. Лекторский, Д. С. Лихачев,  
Н. В. Мотрошилова, Б. В. Раушенбах, Н. Ф. Уткина, И. Т. Фролов,  
Н. З. Чавчавадзе, В. И. Шинкарук, А. А. Яковлев

*Предисловие*  
Е. В. ПАСТЕРНАК

*На фронтисписе: Г. Г. Шпет*  
Фотография В. А. Живаго

Ш 0301000000—Без объявл. Без объявл.— 89. Подписное  
080(02)—89

---

---

## Г. Г. ШПЕТ

Среди многочисленных имен, насильственно преданных забвению, должно быть названо имя ученого, внесшего значительный вклад в отечественную философию, психологию, эстетику и языкознание, — Густава Густавовича Шпета (умер в заключении, точная дата и место смерти неизвестны). Реабилитация в 1956 г. не смогла восстановить память о нем в общественном сознании, скованном инерцией и страхом сталинских лет, а начавшееся вскоре замораживание пробудившихся было к жизни побегов привело к прекращению готовившихся публикаций, снятию в ряде случаев даже упоминаний о философе. 30 лет забвения стали дополнительным сроком несправедливого наказания, новым испытанием в судьбе ученого и его идей.

Между тем Г. Г. Шпет был одним из наиболее блестящих и оригинальных мыслителей и философствующих писателей своего поколения. Он выбрал себе путь в России почти совершенно новый — стать профессиональным философом в точном смысле слова, в соответствии с европейской традицией строгого научного знания. В то же время Шпет разделял многие эстетические и стилистические пристрастия и вкусы своей эпохи, вторгаясь в философскую публицистику и эссеистику. В этих работах, отходящих в сторону от строгой философии, стиль его приобретал черты художественной оригинальности, что делает очевидным глубокую включенность Шпета в русский культурный процесс своего времени, внутреннюю связь его мысли с проблемами, которые решали его друзья и оппоненты: Андрей Белый, Вяч. Иванов, о. Павел Флоренский.

Густав Густавович Шпет по происхождению поляк. Он родился в 1879 г. в Киеве. По окончании 2-й классической гимназии в 1898 г. поступил на физико-математический факультет Университета Святого Владимира. С 13 лет начал зарабатывать уроками. Окончив два курса, был исключен из университета без права продолжать обучение за участие в революционном «союзном совете». Причастность к социал-демократической партии, хранение и распространение партийной литературы вызвали арест и высылку из Киева. Таким образом, в юности Шпет, как и многие другие русские философы (С. Н. Булгаков, С. Л. Франк, П. Б. Струве и другие), пережил увлечение марксизмом, видя в нем, вероятно, не только пути к решению социально-исторических проблем России, но и возможности преодоления живо ощущавшегося им кризиса европейской философии. Это исходное сознание тупика в традиционном философском развитии и было стимулом к дальнейшим философским исканиям. Если С. Н. Булгакова и С. Л. Франка эти искания вели в сторону религиозной философии, то для Шпета новые пути упирались в построение феноменологии, вскрывающей механизм человеческого

сознания во всех сферах его деятельности — в философии, в искусстве, в религии.

В 1901 г. Г. Г. Шпет был вновь принят в университет, но переведен на историко-филологический факультет. Конкурсное сочинение «Ответил ли Кант на вопросы Юма» удостоилось золотой медали и было опубликовано в университетском издательстве. «По окончании университета, — вспоминал Шпет, — хотя я был оставлен для приготовления к профессорскому званию, моя политическая репутация, повторившиеся обыски и аресты лишили меня возможности педагогической деятельности в школах министерства народного просвещения»<sup>1</sup>. Однако он все же начал заниматься преподаванием — в частных гимназиях и на Высших женских курсах.

В 1907 году Шпет был прикомандирован к Московскому университету и стал преподавать на Высших женских курсах в Москве, а с 1909 г. — в Народном университете Шанявского. В 1910 г. после сдачи магистерского экзамена по философии был утвержден в звании приват-доцента. Летние месяцы 1910 и 1911 гг., а также целиком 1912—1913 гг. Шпет провел в заграничной командировке, работал в Геттингенском университете и в библиотеках Берлина, Парижа и Эдинбурга. В 1916 г. защитил диссертацию «История как проблема логики» и был избран профессором Высших женских курсов и доцентом Московского университета. С 1918 г. — профессор университета.

Жизнь Шпета была насыщенной, он прославился как лектор, много писал и печатал, хотя до сих пор значительная часть им написанного не опубликована, участвовал в организации и работе различных научных обществ и учреждений, в частности, был ближайшим помощником Г. И. Челпанова в создании Московского психологического института. После революции Шпет — директор основанного им Института научной философии, член комитета по реформе высшей и средней школы, постоянный член художественного совета МХАТ, участник Московского лингвистического кружка, преподавал в Институте слова, в Военно-педагогической академии РККА, в 1932 г. был назначен проректором создававшейся К. С. Станиславским Академии высшего актерского мастерства. Читал курсы истории, педагогики, методологии наук, логики, теории познания, истории философии, истории психологических идей, философии истории, философии языка, истории научной мысли, эстетики.

В 1920 г. организовал первый в России кабинет этнической психологии, прекративший работу одновременно с удалением Шпета из университета. В 1921 г. был избран действительным членом Российской Академии художеств, позднее ГАХН, с 1923 г. — вице-президент этой академии. В эти же годы состоял заместителем председателя Всероссийского Союза писателей, в организации которого принимал активное участие.

К этому времени число его научных работ превысило три десятка (из них более 10 книг); одновременно Шпет занимался напряженной переводческой деятельностью: с немецкого, английского, французского, итальянского и польского языков он перевел в общей совокупности около двадцати сочинений по философии, психологии, логике, эстетике.

<sup>1</sup> В тексте цитируются документы из семейного архива Г. Г. Шпета.

В одних вопросах он опережал намного науку и культуру своего времени, в других — давал весьма пристрастные оценки, начисто отвергал целые направления, считая их «псевдофилософией». Он обладал фантастической эрудицией и начитанностью (ср. публикуемый в настоящем томе «Очерк развития русской философии»), мог писать длиннейшие обзоры существовавших когда-либо точек зрения по самым разным проблемам. Но он умел писать и совершенно свободно, иронично (ср. поэтику его «Эстетических фрагментов»).

Имя Шпета в философии неизменно связывалось с гуссерлианством. Работа у Гуссерля в Геттингенском университете отразилась в сочинении Шпета «Явление и смысл» (М., 1914), отстаивающем поворотное значение феноменологии Э. Гуссерля. Однако уже и в этой работе он ясно указал на недостаточность концепции Гуссерля и свои с ним расхождения. Что действительно привлекало Шпета в немецком философе — так это противостояние неокантианству, интерес к вопросам логики и философии математики, понимание философии как чистого знания и неприятие психологизма. Шпет много и тщательно изучал и другие направления «философии знания» (которую он противопоставлял популярной в его молодые годы «философии мудрости»). Феноменология открывала для Шпета возможности исследований пути образования смысла, причем не только в их абстрактном аспекте, но и в их исторической конкретности. Согласно Шпету, анализ сознания предполагает историческое исследование «смысловой» деятельности человека — в искусстве, литературе, науке, религии и т. д.

В своей книге «Явление и смысл» Шпет пишет о том, что «бытие разума состоит в герменевтических функциях», раскрывающих смысл предмета. Явление этого смысла открывается нам в «организующей направленности различных форм духа в их социальной сути: язык, культ, искусство, техника, право» (стр. 209—210). Исследование этих разнообразных форм и вводится Шпетом в число основных задач философии. Этими идеями одушевлена и его фундаментальная работа «История как проблема логики» (из трех частей которой опубликована только первая), труд, не потерявший своего принципиального значения и в наше время, а также работы по этнической и социальной психологии.

Он попробовал перенести результаты, достигнутые им в философии языка, семиотике (тогда еще существовавшей лишь в замысле) и герменевтике<sup>1</sup>, в другие области знания; примером этого является работа «Введение в этнопсихологию».

Выдающийся советский языковед Р. О. Шор писала по поводу выхода в свет «Эстетических фрагментов» Шпета, что автор впервые, опережая европейских мыслителей, создал возможности для строгого разграничения предметов изучения лингвистики, поэтики и философии искусства. Кстати сказать, книги «Внутренняя форма слова» и «Эстетические фрагменты» вызывают ныне особый интерес как предвосхищение некоторых проблем современной лингвистики (а именно семантики и семиотики). В списке готовившихся в 20-е годы работ Шпета следует

<sup>1</sup> Которой посвящена рукопись его книги «Герменевтика и ее проблемы» (1918), ныне подготовленная к печати в ежегоднике Института мировой литературы им. А. М. Горького «Контекст».



назвать и книгу «Язык и смысл (Философское введение в науку о языке)». В русле идей Шпета работали такие выдающиеся филологи, как Г. О. Винокур, В. В. Виноградов, его учеником был лингвист Н. И. Жинкин.

«Очерк развития русской философии», из которого в опубликованном (в 1922 г.) виде известна только первая часть, представляет собой широкий по охвату материала обзор ранних философских работ в России. И в той же работе Шпет ставит перед собой задачу проследить, как в истории общественного сознания формируются новые смыслы, собственно говоря, дать не историю философских идей, а историю философского сознания в рамках отдельной национальной культуры. Книга написана с позиций последовательного изложения принципов «организованного невежества» русских правительственных учреждений, подавляющих свободную философскую мысль.

В 1927 г. в связи с выдвижением кандидатуры Шпета во Всесоюзную Академию наук по кафедре философии его научная позиция была поставлена под идеологическое подозрение. Вместе с этим подверглось острой критике в печати общее направление работы Государственной Академии художественных наук, и Шпет, сторонник и инициатор активного участия науки в жизни общества, был объявлен главным тормозом научной и художественной культуры, обвинен в создании в ГАХН «цитадели идеализма». После «чистки» ГАХН Шпет был лишен возможности заниматься наукой, написанные им к тому времени работы остались неопубликованными.

«Я прожил жизнь суровую,— писал Шпет в «оправдательном письме». — От уличного, почти нищего мальчишки через революционную школу и до профессора университета при старом режиме лежал путь нелегкий. А смею утверждать, что для ученого я сделал больше, чем требовалось по средней мерке профессора. Кроме специальных знаний в своей основной области в философии я знал достаточно, чтобы мое мнение ценилось в ряде других научных областей: в истории, литературе, искусствоведении, математике, языкознании. Я читаю не только свою специальную, но и художественную литературу почти на всех европейских языках. Но вот итог всех итогов моей жизни на сегодняшний день: на революцию я хотел и хочу работать, мои специальные знания однако признаны ненужными. Но когда, лишенный возможности научно работать, я предложил государственному учреждению свои услуги по переводам хотя бы с «редких языков» (скандинавских, польского, испанского и т. д.), мне сказали: что же это — бойкот из боязни сделать вызов общественному мнению? Оказываются ненужными и те мои знания, которые могут служить делу хотя бы элементарной культуры...

Два года назад я еще работал полным темпом, хотя до того никогда не знал ни каникул, ни домов отдыха, ни отпусков для отдыха, а мне было уже 49 лет... И вот сегодня, когда я поставлен перед угрозой не иметь возможности принести на ужин картошку моим собственным детям, я все-таки говорю: не верю, чтобы остатки моих сил не могли найти применение в нашей стране, не верю, чтобы здесь, в центре советской культуры, где бесконечна потребность в знаниях и культуре, мои знания и моя культура были объективно бесполезны и ненужны<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Письмо датировано 11 февраля 1930 г.

В результате долгих ходатайств Шпету была предоставлена возможность переводческой работы.

«Работал я так много, как только допускали силы. Я консультировал при издательствах и вел редакционную работу по классической литературе Англии, Польши, Германии, скандинавских стран и т. д., я перевел несколько романов Диккенса, перевел несколько пьес Байрона... выпустил отдельной книгой историко-литературный, исторический и бытовой комментарий к «Запискам Пиквикского клуба» Диккенса..., работал над редакцией нового перевода Сочинений Шекспира и написал 15 листов комментария к 10 его трагедиям, — в эту работу я вкладывал все свои силы: я поставил своей целью добиться издания, превосходящего все прежние, с учетом всех достижений шекспировской филологии, издания, восстанавливающего подлинного Шекспира... Наиболее компетентную оценку моей работы по Шекспиру мог бы сделать мой соредактор проф. А. А. Смирнов, детально знающий мое участие в каждом слове, каждой запятой нового перевода... Наконец, что касается оценки моей работы не со стороны научной строгости, а со стороны требований художественности, я мог бы сослаться на отзывы знакомых с моей работой поэтов, как Кузмин, Пастернак, Антокольский и др.»

Эта вдохновенная работа остановлена в самом ее разгаре арестом, последовавшим в ночь с 14 на 15 марта 1935 г. «Прежде всего следствием мне было предъявлено обвинение в том, что я принимал участие в редактировании немецко-русского словаря, том первый которого вышел под редакторством лиц, сочувственно настроенных к фашистской Германии; в то же время следствие обвинило меня в связях с лицами, исповедовавшими русский (великорусский) национализм. И фашизм и какой бы то ни было национализм в корне несовместимы ни с какими моими взглядами и установками.

Далее следствие перешло во вторую фазу и после нескольких попыток связать меня с разными лицами и группами лиц, характеризованными им, как контр-революционеры, следствие остановилось на группе, состоявшей кроме меня из трех лиц, ... из проф. Габричевского А. Г., Петровского М. А. и Ярхо Б. И.»

После окончания следствия Шпет был приговорен к 5 годам ссылки и отправлен в Енисейск. НКВД обещало ему, что работой он будет обеспечен, но если до 15 марта 1935 г. он был буквально завален предложениями и работал по 14 часов в сутки, не справляясь со взятыми обязательствами, то теперь в планах всех издательств не находилось для него ничего «подходящего», хотя он мог переводить с 17 языков. Издательства изъяли из производства его переводы, поступали предложения напечатать работы, но без упоминания имени.

В ноябре 1935 г. по ходатайству МХАТовских актеров, озабоченных его судьбой, Шпет был переведен в Томск. 27 октября 1937 г. он был арестован вторично и «тройкой» НКВД приговорен к 10 годам без права переписки. Больше о нем ничего не известно.

В 1956 г. Томским областным судом была выдана справка: «Уголовное дело в отношении Шпета Густава Густавовича, осужденного 9.XI.37 года, Президиумом Томского областного суда от 19 января прекращено за недоказанностью состава преступления».

Постепенно труды Шпета выходили из полного забвения, несмотря на то, что его работы давно стали библиографической редкостью.

Его идеи оказались чрезвычайно актуальны в контексте нового развития филологии, искусствознания, семиотики. Отсюда ссылки на его сочинения в исследованиях Р. О. Якобсона, Д. С. Лихачева, Ю. М. Лотмана и других, статья В. Ф. Асмуса в «Философской энциклопедии». Растет и интерес к творчеству Шпета за рубежом, осуществляются переводы его книг в Германии, Венгрии и Америке. Летом 1986 г. в Бохуме была проведена международная конференция, посвященная Г. Г. Шпету. К сожалению, в его родной стране уровень исследования творчества философа находится почти на нулевой отметке; так, двадцать лет пролежала без движения книга работ Шпета по эстетике, составленная в 1967 году его дочерью Л. Г. Шпет, но, надо надеяться, в связи с рядом намечающихся переизданий интерес к идеям Шпета будет развиваться.

*Е. В. Пастернак*

МАТЕРИ МОЕЙ  
МАРЦЕЛИНЕ ИОСИФОВНЕ ШПЕТ  
ПОЧТИТЕЛЬНЕЙШЕ  
СВОЙ ТРУД ПОСВЯЩАЮ

# ОЧЕРК РАЗВИТИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Первая часть



---

---

## ПРЕДИСЛОВИЕ

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

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

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

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

И действительно, я должен сознаться, что все естественные, неизбежные и временные детали военно-революционного быта не могли так парализовать волю и так подавлять вдохновение, как исконное отсутствие у нас общей организации научной работы — признак нашей величайшей некультурности! В публичных библиотеках элементарно нужных книг нет, условия пользования ими — самые неблагоприятные, справочники и каталоги поражают безграмотностью и хаотическим состоянием, издание и переиздание классических авторов и тру-

дов — сплошь и рядом под редакцией самой беззаботной, безответственной и некомпетентной. Постоянно приходилось чувствовать себя в тупике: как добраться до нужного сведения, с чего даже начать? Самые тяжкие испытания и разочарования пришлось вынести при розысках иностранных книг, которые мне так необходимы были для установления «источников» отечественного философствования. В этой области я ожидаю указаний на наибольшее количество пробелов и, весьма возможно, промахов, так как мне часто приходилось полагаться на память, сила которой у меня минимальна, да в значительном количестве случаев и обращаться к ней было бесполезно, так как она не могла бы вернуть того, чем никогда обременена не была.

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

Первое из этих замечаний касается моих авторских особенностей и состоит в вопросе: как я могу писать историю русской философии, которая если и существует, то не в виде науки, тогда как я признаю философию только как знание. Должен сказать, что это обстоятельство если и создавало мне затруднения, то не прямо. Я, действительно, сторонник философии как знания, а не как морали, не как проповеди, не как мировоззрения. Я полагаю, что философия как знание есть высшая историческая и диалектическая ступень философии, но этим не отрицаю, а, напротив, утверждаю наличность предварительной истории, в течение которой философия *становится* в знание. По моему убеждению, русская философия как раз к этой стадии развития начала подходить. Никак не противоречием, а именно внутреннею необходимостью для меня самого казалось подвести перед этим моментом зрелости итоги предшествующего развития. Философия приобретает национальный характер не в ответах — научный ответ, действительно, для всех народов и языков — один, — а в самой постановке вопросов, в подборе их, в частных модификациях. Интерес и отношение к той или иной проблеме, к той или иной стороне в ней носят местный, народный, временный характер — а никак не

идеальные форма и содержание проблем. Только в таком смысле можно говорить о национальной науке, иначе, т. е. самое решение научных вопросов — все равно, философских, математических или кристаллографических — по национальным вкусам, склонностям и настроениям — ничего именно научного в себе не сохраняло бы.

Мое действительное затруднение состояло в том, что глядя таким образом с конца на все развитие нашей философии, я этот конец и должен был делать критерием. Самое право пользоваться таким критерием для меня бесспорно. Только весьма поверхностный взгляд, искаженный к тому же своеобразным пониманием идеи «прогресса», мог бы признать это за «антиисторичность». Говорить о прогрессе в сфере идей нужно с большою опаскою, и нужно большое остроумие, чтобы говорящему при этом не подорвать своей репутации просто неглупого и здравомыслящего человека. Прогресс философских идей от Платона, Декарта, Гегеля и до современных профессоров философии есть тема весьма колючая...

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

Что касается историчности или неисторичности моих суждений, то тут вопрос сложнее и более спорен. Историчность или неисторичность определяется не характером оценок и не изображением фактов, а введением их в должный «контекст», установлением и выбором этого контекста. Здесь самый простой, хотя методологически еще не оправданный путь есть путь *объяснения*. И едва ли в этом смысле можно найти что-нибудь удобнее марксизма. Я хотел бы быть марксистом... Но я всяких объяснений избегал, зато от интерпретации, от усилия «дать понять» не хотелось отказываться. Ближайшим контекстом в таком случае для моей темы было бы развитие у нас



просвещения и науки вообще. Но и здесь я свою задачу сузил и сгустил, чем, не знаю, достиг ли нужной ясности. Мне не хотелось входить в эмпирию культурно-бытовой среды истории, хотелось оставаться в сфере философского и философско-исторического освещения нашей культуры. Насколько я преодолел возникшие с такою постановкою вопроса затруднения, судить мне еще трудно. Мне мысль ясна, но в изложении своем темноты я различаю, тем более, что, как теперь я убеждаюсь, основная моя идея развития и смены интеллигенции, не будучи конечной инстанцией, может вызвать у читателя потребность в новых и более детальных разъяснениях.

Другое из упомянутых замечаний было сделано в форме утверждения: я, мол, не так писал бы историю русской философии, если бы писал ее до революции. Натурально! Может быть, даже вовсе не писал бы ее! Но раз пишу, то более чем странно было бы, если бы вокруг меня кипела и грохотала революция, а я бы этого не видел, не слышал и не хотел понять. Не знаю, удалось ли бы, делая соответствующий «вид», обмануть других, себя самого обманывать было бы нелепо. Но где же пресловутая научная объективность, если видимое и слышимое определяет собою умонаправление и самое работу? Если бы я только смотрел, импульсивно, самозащитно реагировал на видимое и перенес бы это свое «душевное состояние» в самое содержание книги, я субъективному моменту поддался бы. Но когда я, пытаюсь отойти на расстояние, смотреть на историческое окружающее как на объективную действительность, в свете этой последней представляю себе ее как объективный фактор, я методологически поступаю правильно. Если мне все-таки не удастся уйти от субъективности, это — мой личный промах, но не доказательство неправомерности метода.

Революция наша есть не только каузальное следствие и результат, но также осуществление замысла. Этот замысел выносила, лелеяла, себя сама на нем воспитывала наша интеллигенция девятнадцатого века. Революция осуществляется не во всем так, как, может быть, мечталось и хотелось этой интеллигенции, но что же это означает: недействительность революции или недействительность интеллигентского идеала и, следовательно, самой интеллигенции, насколько она жила этим идеалом? Я склонен думать последнее. Оттого отход и отказ значительной части интеллигенции от революции есть закат и гибель

этой интеллигенции. Другая часть той же интеллигенции, в революцию воплотившаяся, также перестала быть интеллигенцией, но по основаниям другим: из «интеллигенции» она превратилась в «акцию» и в «агент <а>». Интеллигенции, таким образом, нет, а революция есть. Я могу игнорировать мнения, традицию, но не могу, как объективную действительность, игнорировать революцию, раз заходит речь о философско-культурном контексте развития идей наших.

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

Я бы обнаружил ту самую импульсивность, о которой упоминал выше, если бы, говоря и думая о революции, имел в виду ее политическую и социальную стороны. Пусть именно эти стороны в нашем быту ощущаются сильнее и больше всего, но в свете философско-культурном это — только смена форм и перемена лиц. Другое дело революция в порядке идейном, культурном, духовном, революция «сознания». Это уже не одни формы и лица, это — действительно новые меха, действительно новое вино, действительно новые «личности», с душами, наизнанку вывороченными. Все мироощущение, жизнепонимание, вся «идеология» должны быть принципиально новыми.

Насколько все это верно, настолько ясно, что революция — итог, который также может быть критерием и завершением, в свете которого вполне допустимо рассмотрение любого, в том числе и идейного, материала нашей истории. В философско-культурной перспективе, которая таким образом раскрывается, располагается контекст,

о котором я говорил, и методологически это есть не сужение горизонта, а только его определение.

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

В целом, если моя вера в русский Ренессанс, в новую, здоровую народную интеллигенцию, в новую, если угодно, аристократию, аристократию таланта, имеет основание и если этот Ренессанс принесет с собою и новую философию в той стадии развития, которую я считаю *высшей*, то наша революция в философско-культурном аспекте «сознания» должна побуждать к настроениям оптимисти-

ческим. И такой оптимизм, в моих глазах, есть здоровый оптимизм.

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

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

Но теперь, когда я обозреваю затраченную работу в целом, сгладилась досада, спало раздражение, и я не мо-

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

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

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

Исключительную благодарностью считаю себя обязанным книгоиздательству «Колос». Когда мы убедились, что затеянная нами многотомная коллективная *История русской философии* по обстоятельствам времени надолго откладывается, был задуман мой «Очерк» в размере 10—15 листов. Написав только первую главу, я просил уже о 20 листах, которые очень скоро перешли в план двух выпусков, каждый по 15 листов. Мы уже приступили к набору, когда стали рассчитывать на два выпуска по 20 листов. С единицами и нулями мы теперь легко умеем справляться, и мы заговорили о 30 листах каждого выпуска. Лежащая перед читателем *Первая часть* есть первый выпуск из предполагаемых уже трех. Невзирая на возраставшие таким образом технические трудности и материальные затраты, издательство, в лице преимущественно Ф. И. Витязева, неизменно выражало сочувствие и ободрение моей работе. Я уж не говорю о том, что, несмотря на некоторые идейные расхождения с общим направлением «Колоса», мне даже и намека не приходилось слышать, ко-

торый мог бы оказать давление на свободу моих убеждений, взглядов или на мою научную совесть, я хочу только подчеркнуть, что и со стороны чисто «издательского» отношения и материальных условий, в которые я был поставлен, «Колос» обнаружил предельную liberalitatem. Это выручило меня в тягчайшие дни нашего тяжелого времени и сохранило во мне много душевной бодрости. Припоминая, в какие тиски попадали иногда мои друзья писатели и мои ученые коллеги, и зная, как берег и спасал меня от этих тисков «Колос», не могу не чувствовать, что я ему обязан жизненно. Могу только пожалеть, что не все наши писатели нашли таких друзей-издателей. В особенности мне хочется назвать из членов издательства ставшие для меня дружескими имена Ф. И. Витязева-Седенка, А. И. Доброхотовой, В. П. Бровкина.

Индекс к этой книге составлен моей дочерью,  
А. Г. Шпет.

*Москва,*

*1922 г. 17 авг.*

---

---

## НЕВЕГЛАСИЕ

### I

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

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

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

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

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

Соборы нового государства, поскольку они не заняты только проклятием еретиков (напр <имер>, Собор 1490 г., соборы 1553—1554 гг.), также не идут дальше административных предположений и исправления некоторых формальных сторон чина богослужения (соборы 1503—4 гг. и в царствование Грозного, включая и собор Стоглавый), да поучений «попам-невегласам», культурному развитию которых Стоглав подводит знаменательный итог: ставленники, хотящие в дьяконы и в попы ставитися, грамоте мало умеют, «а попы и церковные причетники в церкви всегда пьяни и без страха стоят, и бранятся, и всякие речи неподобные всегда исходят из уст их. — — — попы же в церквах бьются и дерутся про-



меж себя, а в монастырех тако же творят...». Одно с другим, императив с фактом, — «поучение иноком» (XIV века) гласит: «книгам не учи», и факт: среди игуменов, чернецов и мирских попов «пьянственное питие безмерное».

Правда, именно Стоглавый собор завершил ожесточенную брань двух церковных идеологий, но опять-таки в порядке управления, а не решения принципиального. Борьба заволжских старцев с «презлыми осифлянами», несомненно, имела значение для развития национально-государственного сознания, а не только для монастырской идеологии. Но в ней так же не было научной или наукообразной аргументации, как не было и философского обоснования. Начетничество осифлян, с одной стороны, псевдорационализм и *умное делание* «нестяжателей», прямо доставленное к нам с Афона, с другой стороны, были двумя выражениями одной — всецело восточной — психологии.

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

преосвященного Макария, «почти совершенная безнравственность».

Князь Курбский, первый наш «западник», хотел видеть в Максиме Греке своего учителя. Ученик вышел находчивее учителя, найдя для себя более удобное местопребывание — на западе «от земли божия», — откуда ему можно было безопасно поучать соотечественников. Непосредственным объектом своего поучения он избрал само царское место, но, по-видимому, его державный корреспондент лучше понимал, что соответствует духу московского народа. Царь, можно думать, воплощал в себе этот дух и прекрасно сознавал это. Люблинская уния должна была бы не только задеть патриотические и религиозные чувства Курбского, но и доказать ему, что царь твердо стоял на почве нового царства. Ни интриги итальянско-византийских сватов, ни безответственные слова псковского инока не составляли еще новой идеологии, но творили уже легенду, которая превращалась в идеологию непосредственно на глазах Курбского. Факт завершившегося образования государства идеологически запечатлелся принятием идеи *третьего Рима*, как официального мировоззрения уже ответственных руководителей царства. Венчание Ивана на царство и победа осифлян на Стоглавом соборе ставили точки над «i» государственной и церковной политики царя Ивана и митрополита Макария.

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

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

Между тем не только на отдаленном, но и на ближайшем Западе совершалось культурное движение, которое могло быть серьезною угрозой для восточного варварства и которое этим последним должно было отражаться уже за собственный страх и собственными силами. Значительная часть исконной Руси, Литовская Русь, подпадала под политическое и культурное влияние латинского Запада. Старому Киеву с конца XVI века, после Люблинской, но в особенности со времени Брестской унии пришлось стать аре-

ною ожесточенной борьбы с латинством и энергично отбивать его натиск на Восток. Киев мог, насколько мог, устоять в этой борьбе, лишь перенимая, по крайней мере, *формы* западного влияния. Возникшая в начале XVII века Киево-братская школа (1615), затем Могиланская коллегия (1631), копировала свою организацию с готовых образцов, но ставила перед собою задачи *научного* охранения *своей* традиции, *своего* мировоззрения. Впервые философия проникает к нам, хотя и в скромной, на Западе отжитой, роли служанки богословия. Большого русский Восток в то время не мог бы вместить. Само возникновение наукообразного богословия уже должно считаться свежим веянием в душном тумане всеобщего невежества.

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

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

ошибок, не повредив самого простого смысла текста, а в заключении не попросив смиренно отпущения ошибок. Но последнее было только на бумаге...»<sup>1</sup>

В сущности, Москве все еще предстояло сделать то, что должен был совершить Стоглавый собор: нужно было осуществить в порядке культуры то, что выполнялось лишь в порядке управления. Для этого нужно было отказаться от специфически восточной мысли, будто правительство может управлять *всем*, в том числе духовным творчеством. Уничтожить свою аристократию московскому правительству удалось, но выполнить за нее ее культурную миссию оно было, конечно, не в силах. Реформа все-таки была произведена. Она была произведена в *духе* того же Стоглавого собора. Зато нарушение *буквы* Стоглава вызвало *раскол*. Фатальным образом, однако, раскол претендовал и претендует на сохранение народной самобытности. Старообрядческие историки нашли за «буквою» живую идею об участии самого народа в церковной жизни. И на деле старообрядчество осуществило *свою* нравственную и *свою* духовную культуру, истинное значение которой не раскрылось и пропало для истории, потому что культура эта не была принята в государственные формы. А реформа Никона, если и носит на себе едва заметные блики западного влияния, все же, каково бы ни было ее государственное значение, в культурном отношении оставалась бесплодной. Ее культурно-просветительная деятельность сводилась силою вещей к борьбе с расколом.

XVII век в Западной Европе — век великих научных открытий, свободного движения философской мысли и широкого разлива всей культурной жизни. Последний не мог не докатиться и до Москвы — против ее собственной воли. Блестящее одиночество в Европе восточного варварства начинало быть препятствием для развития самой Европы. Со второй половины века западное влияние пробивается в Москву все глубже с каждым десятилетием, если не с каждым годом. В ночной московской тьме стали зажигаться грезы о свете и знании. Одних, как Котошихина, эти грезы выгоняли из Москвы на Запад, дру-

<sup>1</sup> Существуют попытки смягчить впечатление, вызываемое необразованностью Московского государства. Так, акад. А. И. Соболевский в интересной актовой речи *Образованность Московской Руси XV—XVII веков* (Изд. 2-е.—Спб., 1894) считает, что «жалобы Геннадия, отцов Стоглавого собора и Посошкова должно принимать с большими ограничениями». Но собственная «статистика» автора — если даже согласиться, что она методологически безупречна, — доказывает, что можно, пожалуй, говорить о некоторой относительной, «с ограничениями», грамотности, но тем меньше остается оснований говорить об *образованности* Москвы.

гие, подобно Ртищеву, пытались как-то воплотить эти грезы на месте, но, признанные «злотворцами», они жестоко платились за «рушение» веры православной. Уделом культурных усилий и тех и других одинаково было ничтожество. Народ русский охранял свое невежество за непроницаемой броней и умел заставить молчать мечтателей. Государственные верхи все больше уходили от народа, и если не хотели уберечь своих, то зато и не могли уберечься от чужих. Окцидентированные греки, как братья Лихуды, и славяне, как Крижанич, или киевские ученики, как Симеон Полоцкий, были в Москве не случайными и сходного типа гостями, хотя принимали их здесь по-разному. Можно сказать даже, между ними и под их влиянием в Москве образовалось нечто вроде борьбы культурных мнений, как бы в результате которой получилось своеобразное их объединение в Спасском монастыре за Иконным рядом.

В Славяно-греко-латинскую академию, действительно, выливаются вместе и училище добродетельного Ртищева, куда он из Киева призвал «иноков изящных в учении грамматики словенской и греческой, даже до риторики и философии», и педагогическая пропаганда ораций схоластического Симеона Полоцкого, требовавшего от царя «взыскати премудрости», и от начала до конца враждебная латинству деловитость первых заправил академии, кефалонийских братьев. Как бы ни оценивать преподавательскую деятельность их в свете науки, факт организации первого в Великой России учреждения, откуда могло бы произрасти научное просвещение страны, мог бы открыть в истории этой страны новую эпоху. Если этого не случилось, то, вероятно, потому, что все же это учреждение было для Москвы «привозным» и могло интересовать только верхи, заправлявшие государственною и церковною жизнью народа. Оно не выросло из потребностей, сознанных нацией в целом.

Академия примирjala славянство, эллинство и латинство в обезличенной, давно умершей и высохшей схоластике. Пока во главе академии стояли Лихуды и их ближайшие, уже из русских, ученики (Феодор Поликарпов и Николай Семенов), в ней преобладали тенденции византийско-схоластические; академия и называлась Эллино-греческою (sic!) школою. Но лишь она перешла в новое ведение (Палладия Роговского), она повлеклась к западному просвещению в его латинско-схоластической форме; тут и именоваться она стала Латинскою или Славяно-латинскою, и только к концу века она оформилась

как академия Славяно-греко-латинская. Новое царствование в новом веке, сперва по безразличию к этому делу, а затем по сочувствию, благоприятствовало повороту в сторону «латинства». Что касается отношения к новому источнику просвещения самого народа, то народ московский по своему культурному сознанию едва ли стоял теперь выше того уровня, на котором он был за сто лет до этого, когда он разрушал первую московскую типографию, открытую при Грозном, спустя сто лет по изобретении книгопечатания. Народ просто молчал — может быть, потому, что ему нечего было сказать, ибо, выделив в раскол наименее равнодушных, он в своей массе стал более равнодушным, а может быть, и потому, что в Москве научились заставлять его молчать. Важнее всего, что пришел Великий Петр и заставил замолчать и народ, и остатки знати. Вместе с ним началась действительно новая эпоха.

К южному источнику культурных веяний присоединен был Петром источник северный. Если там дуло латинством и средневековым католицизмом, то с севера пахло реформаторством и новою Европою. Сквозной ветер должен был освежить невежественный покой России, прежде чем можно было приступить к какой бы то ни было культурной работе. Киев оказал Петру безмерную поддержку. По пути, проложенному Симеоном Полоцким и Дмитрием Ростовским, пошли вперед такие ученики киевской школы, как Стефан Яворский, Гавриил Бужинский, Феофан Прокопович. По доброй их воле или против воли Петр заставил всех действовать, как ему нужно было. Московская академия продолжала выполнять свое назначение в новом духе, но только до поры до времени, и в суживавшихся пределах она оставалась источником образования деятелей культуры, церковной и светской вместе. Задачи последней Петром сознавались как задачи независимые, и приходилось думать о новых средствах их разрешения. Ясно одно, что роль духовенства как источника просвещения, как интеллигенции русского народа кончилась. Интеллигенцией русскою с Петра становится правительство и остается в этой роли больше ста лет. «Власть архиерейская» должна была подчиниться «власти царской» и стать ее покорным органом. Устарел прежний, выдающий авторов своим стилем принцип: «Господь Бог всеильный, когда небо и землю сотворил, тогда двум светилам, солнцу и месяцу, светить повелел, и через них показал нам власть архиерейскую и царскую. Архиерейская власть сияет днем; власть эта над душами.

Царская власть в вещах мира сего». Новый принцип требовал нового стиля, краткого, властного. Речевитие заменялось приказанием. «Власть архиерейская», говорили теперь, должна подчиниться, ибо она «не есть иное государство». Перед духовенством встали новые задачи образования. Однако в одном, по крайней мере, тенденции светской образованности все же сошлись с тенденциями новой духовной образованности: с византизмом было кончено и по форме и по содержанию. Зато положительно — спор вроде того, что имел место между Стефаном Яворским и Феофаном Прокоповичем, не вызывал теперь общего интереса и не имел ни государственного, ни решающего практического значения. Возникла специальная богословская наука, интересная для немногих.

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

Варварский Запад принял христианство на языке античном и сохранил его надолго. С самого начала его истории, благодаря знанию латинского языка, по крайней мере в более образованных слоях духовенства и знати, античная культура была открытою книгою для западного человека. Каждый для себя в минуты утомления новою христианскою культурою мог отдохнуть на творчестве античных предков и в минуты сомнения в ценности новой культуры, обратившись непосредственно к несомненно-му первоисточнику. И когда настала пора всеобщего утомления, сомнения и разочарованности, всеобщее обращение к языческим предкам *возродило* Европу.

Совсем не то было у нас. Нас крестили по-гречески, но язык нам дали болгарский. Что мог принести с собой язык народа, лишённого культурных традиций, литературы, истории? Солунские братья сыграли для России фатальную роль... И что могло бы быть, если бы, как Запад

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

Патриарх боялся соблазна западной «прелести», но не догадывался противопоставить ей дух живой веры в ее действительном источнике. Он не догадывался, хотя бы с опозданием, присоветовать Руси обратиться к языку живого церковного предания и святоотеческих писаний. Он не понимал, что русская мысль, оторвавшись от источника, беспомощно барахталась в буквенных сетях «болгарского» перевода. При общем невежестве его доступность с течением времени не росла, а уменьшалась. Но и в самых пределах доступности — как он мог служить на пользу духа и веры? Его жалкий объем исчерпывался и тогда нередко пополнялся «писанием», которое признавалось *божественным*, потому что было освящено языком, но которое в действительности было подлогом под «боговдохно-



венность» и даже иногда пародией. Невежество дорожило им как подлинной ценностью и запутывалось, дрожа над каждою буквою и каждым знаком, в безнадежном *буквализме*. Восточный патриарх не предвидел, что истинная опасность — в соблазне, для первого сколько-нибудь свободного ума, подвергнуть сомнению неизменность и неприкосновенность иоты. Если бы он все это видел и понимал, он, может быть, ужаснулся бы перед судьбою народа, Ренессанс которого должен был свестись к грамматическому исправлению отравившей его буквы другою, столь же ему чужеродною буквою. Само *слово* для Руси так и не стало плотью.

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

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

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

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

значенным, сколько их потребуется для государственной службы. Иначе — достойнейшая вещь профанируется и пошлеет: бисер мечется перед свиньями»<sup>1</sup>. Что сказали бы на это действительные, не дегенерировавшие греки, об этом Крижанич, вероятно, не думал. Сам он — слишком под влиянием их ориентированных потомков и восточно-православной премудрости. Едва ли бы Россия стала европейскою и возглавила собою славянство, как хотелось Крижаничу, если бы послушалась благонамеренного «разума» Крижанича.

Начавшаяся при Петре европеизация России сказывается в сфере образованности прежде всего тем, что просочившееся уже к нам богословское знание отводится в надлежащее ему русло. Государство, как такое, обращается к науке европейской, светской. Нет ничего при этом удивительного, что сам Петр и его ближайшие помощники ценят науку только по ее утилитарному значению, — таково свойство ума малокультурного. Невежество поражается практическими успехами знания; полуобразованность восхваляет науку за ее практические достижения и пропагандирует ее как слугу жизни и человека. Но наука имеет свои собственные жизненные силы и свои имманентные законы развития. Служение науки человеку, после магии оккультных сил колдовства, алхимии и астрологии, нагляднее всего обнаруживается в опытном и математическом познании *природы*, с одной стороны, и в систематическом познании человека и его общественных отношений, с другой стороны. Вторая стадия в культуре науки ведет к более углубленному пониманию названных отношений через изучение *истории* человека в его быте, нравах, творчестве. Еще позже зарождается незаинтересованный интерес к силам, движущим человека, к его душе, мировоззрению, идеям, к его, наконец, сознанию, словом, философский интерес в очищенном, не практическом смысле. *Магическое* понимание науки здесь путем длинной метаморфозы перешло в *эротическое*. Поднявшееся до этой ступени культурное сознание задается уже критическим во-

<sup>1</sup> Ср.: Вальденберг В. Государственные идеи Крижанича. — Спб., 1912. — С. 268 <и> сл. В названном исследовании целая глава (II) посвящена изложению «философии» Крижанича. Из изложения видно, что у Крижанича больше *о философии*, чем *самой философии*. В общем, однако, можно сказать, что его мировоззрение соединяет аристотелевскую схоластику с библейским провиденциализмом. Последняя черта, как то и отмечает автор исследования, приводит Крижанича в соприкосновение со старцем Филофеем (<С.> 57 <и> сл.).

просом, что пользы в самой пользе, и открывает более широкие перспективы жизни, самую жизнь видит шире и выше того, «что человек ест», любит науку за бескорыстную радость творчества. В философии высокое культурное сознание находит самого себя, довлеет себе и в практических приложениях не нуждается, ибо все «приложение» философии — ее вольное бытие.

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

## II

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

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

В ту пору источник крамолы видели в иноверье и расколе, и когда, наконец, высшее училище было открыто, ему были предоставлены все средства для искоренения

ересей. Ему была предоставлена монополия на обучение — заводившие без разрешения Академии домашних учителей языков подвергались конфискации имущества. Ему было вменено в обязанность наблюдать за образом мысли и жизни и своих, и иноверцев, обращение коих в православие поощрялось угрозами ссылки в Сибирь и коста: «без всякого милосердия да сожжется». По словам историка (Соловьева), это было не училище, но «страшный инквизиционный трибунал» — ибо как тогда «наблюдали», показывает процесс последователей Якова Беме (Кульмана и Нордермана), которых изжили в Москве (через два года по выходе в свет *Principia* Ньютона и за год до *Опыта* Локка<sup>1</sup>). Наконец, училищу дано было право преподавать — даже Аристотеля, но только «согласно с религией и православием».

Образовательные задачи Славяно-греко-латинской академии таким образом упрощались до крайности. Но при Петре эти задачи потеряли всякую остроту и всякий смысл. Не случайно, что академия уже в конце XVII века падает, учителя не справляются со своим делом и предпочитают своей деятельности занятие «справщиков» в типографии. Для государства нужны были новые школы, и не с отрицательными только задачами, нужны были положительные столпы и опоры. Цифирные, навигацкие, артиллерийские, инженерные школы Петра<sup>2</sup> были призваны к этой роли и удовлетворяли до некоторой степени нужды государства. С другой стороны, по непосредственному распоряжению Петра появляется ряд научных переводов по вопросам самой государственной практики как таковой. Переводятся и отчасти печатаются книги из области наук юридических и политических. Возникают частные библиотеки (напр<имер>, гр. Матвеева, Брюса, кн. Голицына), содержащие иностранные книги по всем отраслям знания, в том числе и по философии. Но все же школы при Петре создаются только профессиональные. Общее образование по-прежнему могли давать Киевская и Московская академии, а нужды науки ничем удовлетво-

<sup>1</sup> В то время как христианский Запад сжигал уже только ведьм... Англичане свою последнюю ведьму сожгли в 1716 г. (законы против ведьм отменены в 1736 г.), а немцы — в 1749 г., когда Канту было 25 лет.

<sup>2</sup> См.: *гр. Толстой Д. А.* Взгляд на учебную часть в России в XVIII столетии до 1782 года. — Спб., 1885 (Сб. Отд. русск. яз. и слов. — Т. XXXIII. — № 4).

рены быть не могли. Некультурное отношение к науке правительства порождало такое же к ней отношение и со стороны общества. Как подчеркивает историк нашей Академии наук и самой науки при Петре (Пекарский), подчинение просвещения целям государства заключало в себе нечто непрочное и случайное, *неблагоприятное* для развития науки в России, так как оно порождало капризный произвол и поверхностность, из которых вытекало легкомысленное и неуважительное отношение к науке, наконец, просто равнодушие к ее успехам, если только она не имела тотчас понятного применения на деле.

Первое положительное влияние самой науки западной выразилось у нас в учреждении Академии наук. Петр велел: «сделать академию». Но так как ни средних школ, ни университетов не было, или, как сказано в указе об основании Академии, «прямых школ, гимназиев и семинариев нет, в которых бы молодые люди началам обучаться, и потом, выше градусы наук воспринять, и угодными себя учинить могли», то Петр задумал, учреждая Академию, сразу бить по трем целям и открыть при ней, как высшем ученом учреждении, также высшее и среднее учебные заведения, чтобы «таким бы образом одно здание, с малыми убытками, то же бы с великою пользою чинило, что в других государствах три разные собрания чинят».

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

Науке и Академии Петр хотел предоставить большую свободу и большие права, ибо «науки никакого принуждения и насилия терпеть не могут, любяще свободу» (*Регламент 1725 г.* — § 4). Однако не только права и свобода, самое существование Академии было обеспечено плохо. Уже при открытии Академии план Петра осуществляется не полностью. В историческом («третьем») классе, который должен был включать в себя, между прочим, также логику, метафизику, мораль и политику, «философским образом учимую» (§ 11), представители последних не

удержались<sup>1</sup>. Лишь физико-математические науки были сразу представлены хорошо.

В 1725 году в Академию были приглашены: на кафедру математики Герман, Дан, Бернулли, Гольдбах, для химии Бюргер, для физики Бильфингер, начавший академическую деятельность логиком и метафизиком, для механики Ник. Бернулли, для анатомии и зоологии Дювернуа, по кафедре греческих и римских древностей Байер, для логики и метафизики Мартини, принявший сперва кафедру физики, на кафедру красноречия и церковной истории Коль, на кафедру правоведения Бекенштейн. В 1726 году прибыли два астронома Делиль и на кафедру механики и оптики Лейтман. Еще до открытия Академии в Петербург прибыл Буксбаум. Наименее удачен был выбор именно Мартини. См.: *зр. Толстой Д. А. Академический университет в XVIII столетии по рукописным документам Архива Академии Наук.*— Спб., 1885 (Сб. Отд. русск. яз.—Т. XXXVIII.—№ 6).—Бюргер умер в 1726 г., Коль и Мартини были уволены в 1727 и 1728 годах, а в 1729 и 1731—Буксбаум и Грос. В <17>31-м же году уехали Герман и Бильфингер, а в <17>33-м—Даниил Бернулли. В 1737 был уволен Байер. Ученый уровень Академии к этому времени сильно понизился; новые академики уже не стояли на высоте первых, за исключением знаменитого Леонарда Эйлера, назначенного в <17>37-м году адъюнктом высшей математики (по рекомендации Дан. Бернулли), в <17>31-м г. занявшего кафедру физики, на место Бильфингера, а в <17>33-м, после отъезда Бернулли, кафедру высшей математики. (Там же.—С. 10—11).

Имена Эйлера и братьев Бернулли уже были достаточной гарантией того, что наука была отдана в руки истинных ученых, вдохновлявшихся знанием, а не службою людям. Не так смотрела на дело среда и не того ждала. Духовенство, отставленное от роли интеллигенции, которую оно играло в московском государстве, ревнительно принялось доказывать свою отвергнутую компетентность, взяв на себя миссию охранения доброй нравственности и экономной государственности. В век солдатских переворотов, цариц и фаворитов, в век выскочек, опьяненных властью и самодурством, это было почином своевременным. Особенного бесстыдства достигло охранительство в царение Елисаветы Петровны. Цензура невегласов одинаково простиралась и на науки естественные, и на науки

<sup>1</sup> Как видно из *Протоколов Заседаний конференции Императорской Академии Наук с 1725—1803 гг.* (См.: Т. I. 1725—1743.—Спб., 1897), с ноября 1725 г. и по март 1727 Grossius и Martinus прочли — первый 6 докладов на 4 темы морального содержания, второй 5 докладов на три темы логического и одну тему метафизического содержания (de principio indiscernibilium Leibnitiano).

исторические. «Припадая к стопам», Синод молил императрицу воспретить распространение идей, «ведущих к натурализму и безбожию». Гуманитарные науки были еще раньше (1734 г.) исчерпывающим образом оценены Синодом в его резолюции на просьбу Академии о разрешении издавать отечественные летописи и хронографы: «рассуждено было, что в академии затевают истории печатать, в чем бумагу и прочий кошт терять будут напрасно, понеже в оных книгах писаны лжи явственные».

К этому нужно присоединить еще и другие обстоятельства, мало благоприятные для свободной науки. С одной стороны, грубое бюрократическое управление Академией, не регламентированное, однако, никаким уставом. Устав Академия получила лишь в <17>47 году. Но только с <17>66 года (директорство гр. В. Г. Орлова) Академия начинает жить сравнительно более свободной и самостоятельной жизнью, а сколько-нибудь нормальный, западноевропейский порядок в ней утвердился лишь в начале нового века (устав 1803 г.). С другой стороны, Академия страдала от отнюдь не научных ссор и разлада внутри. С охранением веры сплелось охранение национальности. Сам Ломоносов, введивший в университетский регламент требование: «духовенству к учениям правду физическую для пользы и просвещения показующим не привязываться, а особливо не ругать наук в проповедях», в националистическом увлечении не всегда сдерживался соображениями независимости науки. Завещанная Петром свобода науки оставалась такою же непонятностью, как и сама наука.

Вследствие всей совокупности и внешних и внутренних условий жизни Академии, словесно-исторические науки испытали в ней особо превратную судьбу. Они то исключались вовсе из «классов» Академии, то опять вводились, но замирали под давлением ненаучных обстоятельств. Не сразу они заняли подобающее им место. Но все же заняли, и лишь для философии ничего не было сделано. Правда, в XVIII веке, пока при Академии существовали университетские курсы, там преподавалась какая-то философия, но устав <17>47-го года настоятельно требовал от профессоров философии, чтобы они не учили ничему противному православно-верной, добронравной и форме правительства. Профессоры должны были представлять в канцелярию конспекты своих лекций для суждения о том, не уклоняются ли они от учения правос-



лавной веры и не сомневаются ли они в славном состоянии государства<sup>1</sup>.

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

Более действительным средством — так как оно простиралось на более широкий круг — для философского воспитания общественного сознания могла бы быть книга. Неразработанность русского литературного языка, отсутствие научно подготовленных людей, отсутствие научной терминологии, невежество читателя, не понимавшего, зачем ему данная книга, и не знавшего, какая книга ему нужна, — все это стояло на пути этому средству духовного просветления России. Русская художественная литература героически боролась с кирилло-мефодиевским наследием в языке, и когда воссиял Пушкин, болгарский туман рассеялся навсегда. Хуже дело обстояло в науке. За отсутствием своего языка долго еще пришлось пользоваться языками чужими, а переводная литература тем медленнее переходила к настоящему русскому языку, что значительную часть работников для нее поставляла духовная школа с ее понятной склонностью к пользованию языком церковного обихода. Петр усердно поощрял к переводческой деятельности; Академия могла только поощрять усердие самих переводчиков. Сперва «Российское собрание» (учрежденное бар. Корфом), превратившееся, по словам митрополита Евгения, в «переводческий департамент», с трудолюбивым Тредиаковским, затем

<sup>1</sup> Об отсутствии при академическом университете действительных занятий вообще см.: *гр. Толстой Д.* <А.> Взгляд... — С. 8—13.

(при Екатерине — 1768 г.) «собственная шкатулка» императрицы, вдохновлявшая, однако, не столько переводчиков, сколько директоров Академии, руководивших «комиссией для переводов», и наконец (с 1783 г.) «Императорская Российская академия» (в 1841 г. присоединенная к Академии наук, как «Отделение русского языка и словесности»<sup>1</sup>) — все эти учреждения до конца века успели выпустить огромное количество переводов. Но все делалось без смысла и без толка. Сперва выпускался всякий хлам, долженствовавший знакомить со «светскостью», а затем с каторжным усердием переводили чуть ли не всех подряд классиков. Трудно припомнить сколько-нибудь известного греческого или римского автора, имя которого не стояло бы в списках переведенных или заказанных к переводу книг<sup>2</sup>. Но кому, кроме переводчиков, это было на пользу? Отпечатанные экземпляры кучами валялись в типографии и на складах, сбывались под макулатуру или сжигались. Читателя не было. Но — что, может быть, было еще важнее — *языка не было*. В. Н. Карпов, переводчик Платона в XIX веке, сам в своем переводе не освободившийся от высокого «словено-российского» стиля, в оправдание того, что переводчики Платона в XVIII веке (Пахомов и Сидоровский) выражались «слишком педантски, без нужды облекая мысль философа в славянские формы», и яснее видели и выдерживали «значение слов, нежели мысли», — справедливо задается вопросом: «с тогдашним русским языком можно ли было сделать что-нибудь удачнее?»<sup>3</sup>. В этом, думаю, мне, вся суть. Россия не вышла еще из того состояния, когда у народа нет своего литературного языка.

<sup>1</sup> Об обстоятельствах, при которых произошло присоединение, см.: Сухомлинов М. И. История Российской Академии. — Вып. VIII. — <1887>. — С. 361—362; 489—492.

<sup>2</sup> См. эти списки у Сухомлинова. — История Российской Академии. — Вып. I. — Спб., 1874. — С. 346—351.

<sup>3</sup> До какого отчаяния доводил в XVIII веке наших переводчиков «недостаток слов в изображении терминов», свидетельствует, напр <имер>, такое заявление: «Сей недостаток так было меня тронул, что я начатый уже труд мой рассудил оставить; однако потом, следуя других совету, что лучше хотя малым чем отечество пользоваться, нежели ничем, предприял оный совершенно кончить». — *Основания умственной и нравоучительной философии обще с сокращенною историею философического*, сочиненные Иоанном Готтлобом Гейнекецем, — — с латинского языка на российский переведенные. Печатаны при Императорском Московском Университете 1766 году. См. *Предисловие к благосклонному читателю*, ad fin.

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

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

В XIX век, таким образом, мы вступили все в том же состоянии всеобщего невежества. Правительственная интеллигенция, как бы в искупление греха царубийства, наложила на себя либеральную эпитимию. «Молодые лю-

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

Начало века ознаменовалось открытием новых университетов. Их устав (1804) прямо привлекал дворянских детей обещанием чинов. Так же оценивало значение университета и само дворянство — просвещенный слой нации. Как и за сто лет перед этим, на науку смотрели с точки зрения утилитарной. Роммель, немецкий историк, пробывший несколько лет в Харьковском университете, пишет в своих *Воспоминаниях*: «Почти вся молодежь смотрела на занятия как на ступень к высшим чинам по службе; — — — классные чины прокладывали дорогу к высшим офицерским местам, особенно в военное время. — — — Везде выказывалось преобладающее стремление русских к практическим наукам, в особенности к математике, в которой они указывали изумительные успехи. Зато понимание высшей философии и филологии было почти недоступно им»<sup>1</sup>. Таких наблюдений можно было бы назвать немало. Они делались приглашенными на ка-

<sup>1</sup> Пять лет из истории Харьковского Университета. — Воспоминания проф. Роммеля о своем времени, о Харькове и Харьковском Университете (1785—1815). — Хар <ьков>, 1868.

федры иностранцами, они делались и более просвещенными отечественными наблюдателями, напр <имер>, Карамзиным: «У нас нет охотников для высших наук. Дворяне служат, а купцы желают знать существенно арифметику или языки иностранные для выгоды своей торговли», или напр <имер>, митрополитом Евгением: «Открытые университеты едва дышат о сию пору. Ни учить, ни учиться некому... Науки мысленные у нас еще не в моде».

Правительство, с своей стороны, делало все возможное, чтобы не допустить распространения такой моды. На основании изучения русского просвещения в XVIII столетии гр. Дм. Толстой сделал такое обобщение: «Утилитарность, практическая непосредственная применимость учения для государственных потребностей, составлявшие сущность всех начинаний *Петра* по учебной части, продолжали и после него руководствовать правительством». Обобщение — многозначительное. Оно сделано тем, кто сам, руководя русским просвещением, держался той же утилитаристической традиции. Толстой был в России единственный *радикальный* министр народного просвещения, но и он был всецело утилитарен. И не кто иной, как он погубил в России идею действительного образования «практическим непосредственным применением»<sup>1</sup>. Имея это в виду, его собственное обобщение приходится распространить, а затем и дополнить: распространить на всю русскую историю и дополнить фактом, что не только все правительства и всегда в России смотрели и смотрят на образование с утилитарной точки зрения, но в подавляющем большинстве случаев так же смотрело и смотрит само русское общество.

Возвращаясь к эпохе Александра, мы видим, что в то время как «науки мысленные» не были в моде, парадоксы какого-нибудь гр. де Местра принимались за чистую монету государственной мудрости, и у нас серьезно помышляли об исключении всего того из преподавания, чего нельзя было основать на Библии. Профессора, и в особенности профессора философии, подвергались самой глупой цензуре, и их жалкое преподавание должно было

<sup>1</sup> Здесь не место входить в педагогическую критику толстовской реформы, коренная ошибка которой состояла в том, что она хотела сделать классическое образование, доступное лишь для более способных, *общим*.

протекать в атмосфере доносов, преследований и нелепых указаний на истинное направление, которого они должны держаться. Среди немцев, приглашенных для преподавания философии, были профессора, склонные к кантианству, но что и как они могли излагать, когда у руководителей просвещением страны влияние имели такие суждения, как, напр <имер>, суждение архиепископа Феофилакта (способствовавшего удалению Фесслера), который утверждал, что философия Канта включает в себе двоякую цель: «ниспровержение христианства и замещение оно не деизмом, а совершенным безбожием». Кого могло утешить или чему могло помочь, что этот обличитель обличался другим (митр. Филаретом) в «пантеизме и натурализме»?

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

В 1817 году было достигнуто примирение: министерство народного просвещения соединилось с ведомством духовных дел. Мотивировано было это соединение самобытно: «Желая, дабы христианское благочестие было всегда основанием истинного просвещения, признали мы полезным соединить дела по министерству народного про-

свещения с делами всех вероисповеданий в составе одного управления». Настало время торжества Стурдзы, Магницкого, Фитингофа (брата пресловутой бар. Криднер). Составленная А. К. Стурдзою *Инструкция* (5 авг. 1818 г.) учрежденному при Главном правлении училищ Ученому комитету, направлявшая идеологически работу просвещения России, развивала «коренное правило» действий соединенного министерства: направить «народное воспитание — — — к водворению в составе общества постоянного и спасительного согласия между *верою, ведением и властью*, или, другими выражениями, между христианским благочестием, просвещением умов и существованием гражданским».

«Правило» это привело к самым горестным последствиям. С него началась глава в истории русского просвещения безумная: преследовались книги, люди, убеждения, намерения. Трудно было философии — достаточно вспомнить «дела» Куницына, Галича, Солнцева и под <обные> — найти нужный серьезный тон и защиту от глупости. Поэтому, когда к концу царствования Николая Павловича, после относительной передышки при Уварове, в министерство кн. Ширинского-Шихматова совершилось первое — второе произошло через 71 год — устранение философии из университетов (1850) — как сказано было в докладе князя, для «ограждения от мудрствований новейших философских систем», — то новое положение, в которое таким образом ставилась философия, в конце концов, более соответствовало ее достоинству, чем, напр <имер>, продолжавшееся в то же время ее жалкое преподавание в духовных академиях.

Можно задаться вопросом: как все это терпелось русским обществом? Ведь оно представляло собою уже не то, что во времена Алексея Михайловича, оно располагало новыми источниками образованности, получаемой не только из рук правительства, но и помимо его. Это было время, когда на смену правительственной интеллигенции рождалась новая, оппозиционная правительству и потому свободная интеллигенция. Как могла она это выносить? Частичный, по крайней мере, ответ на этот вопрос дает одно наблюдение Грановского, которое достаточно все же обрисовывает некоторые черты из психологии новой интеллигенции. Грановский писал (1840 г.): «Окружающее меня здесь нерадостно. В университете у нас есть движение вперед, жизнь, но в этой жизни есть что-то ис-

кусственное. Студенты занимаются хорошо, пока не кончили курса; по выходе из университета лучшие из них, те, которые подавали наиболее надежд, пошлеют и теряют участие к науке и ко всему, что выходит из круга так называемых положительных интересов. Их губит материализм и безнравственное равнодушие нашего общества. Вот почему университетская жизнь мне кажется искусственной, оторванною от остального русского быта». Трудно яснее выразить, что наука, мысль оставались для нашего востока чем-то искусственным, о пользе чего для жизни можно поспорить. Мало менялось настроение общества и в следующие за письмом Грановского восемьдесят лет русской истории. К мысли как мысли, к философии общество наше осталось равнодушно, оно проникалось лишь государственной и семейной полезностью трамваев и граммофонов.

Исключительно утилитарное отношение к культурному творчеству проистекает или из варварского непонимания того, что такое наука, искусство, философия, или из органической неспособности к свободному творчеству, из бездарности. И в том и в другом случае просто отсутствует *потребность* творчества, бездействует творческий орган. У народа нет своего выразителя; нет носителя творческого духа нации. Пробуждение нации к творчеству есть ее второе, *духовное* рождение — *Возрождение*. В новоевропейской истории творческой силою была аристократия, создавшая Ренессанс Европы. Она сменила духовенство, консервативно руководившее просвещением средневековья, и стала, по порядку, *второю* интеллигенцией в истории западноевропейской культуры. Просвещение, подменившее фальшивым классицизмом возрождение в науках и искусствах античного предания, кощунствовало над своим духовным дедом, а аристократию возвело на эшафот, прежде чем само погибло, раздавленное солдатским сапогом. Подражательное по существу Просвещение было вместе с тем нигилистическим и разрушительным. Второе возрождение покончило с нигилизмом третьей смены интеллигенции, а вызвавшая это возрождение национально-сознательная интеллигенция показала, что Европа — не отвлеченное понятие, нивелирующее различия народов, а конкретно-коллективное целое, где каждый народ выполняет свое особое дело. Сознательное выполнение своего дела и создало из XIX века самый полный, самый блестящий, самый интересный, самый захватыва-



ющий и всеохватывающий век новой европейской истории.

История объясняет, почему ни в московской, ни в петровской России не стало творческой аристократии, почему Россия вообще прошла свой культурный путь без творчества. Может быть, философия истории и философия русской культуры и здесь найдут первую причину в отказе от античного наследства или в неумении принять его. Ясно — одно: что Россия становилась европейскою с помощью правительства и немецких чиновников, переносивших сюда чужие порядки и потому просвещавших Россию, но не творивших в ней и от ее лица. Правительство существенно лишено творчества и существенно утилитарно. Правительственная и бюрократическая интеллигенция присвоила себе в России прерогативы интеллигенции аристократической. Отсюда специфические особенности истории русской культуры. Правительство существенно консервативно, оно репрезентирует народный инстинкт самосохранения и потому не может быть творческим. Против правительственной интеллигенции поднялась нигилистическая. Но всякий нигилизм происходит от слова nihil. И вот везде в истории — борьба между культурою — потому что культура существенно свободна — и государством — потому что оно по существу консервативно, связано и связующе. У нас эта борьба выливается в парадоксальную форму препирательства между невежественным государством, в лице правительства, и свободною культурою невежества, в лице оппозиционной интеллигенции. И многое в культурной истории России объясняется замещением аристократии бюрократией и оппозицией к последней со стороны нигилизма. Когда Пушкин в критический момент банкротства правительственной интеллигенции заговорил о творческой аристократии, когда в нашу образованность впервые просочились идеи философии без назидательности, науки без расчета, искусства без «пользы народной» и когда на спонтанное развитие русской народности были брошены первые лучи рефлексии, все это сверкнуло вспышкой молнии. А когда ослепленный глаз вновь стал различать во тьме предметные исторические контуры, можно было увидеть, что правительственной интеллигенции наследовала нигилистическая, с быстротою, вызывающею недоумение и подчас даже ужас. «Славянофилам» оставалось только мечтать об интеллигенции творческой, а Россию просвещала по-новому

новая, нигилистическая интеллигенция, оппозиционная правительственной, но столь же поработанная утилитаризмом, хотя и с прямо противоположным пониманием пользы и службы людям.

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

лузнанием кичились, невежество плохо умели скрыть. Базаровы кружили головы не только тургеневским провинциальным мечтательницам. Нигилизм возводился в моральное достоинство. «Хорошие» люди хотели командовать *умными*. И вот в русском самосознании переплелись Гоголь и Белинский, Толстой и Ткачев, Розанов и Чернышевский, Писарев и наши дни, когда в штукатурку старого Московского университета вклеена в кудряшках эпиграмма: «Дело науки — служить людям».

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

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

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

и превращением ее в забаву. В последние дни, когда столетняя греза оппозиционной интеллигенции пресуществилась в кровь народа и оппозиционная интеллигенция стала правительством, так что в стране больше не оказалось никакой оппозиции и потому больше никакого интеллигентского дела, интеллигентские флагелланты, повторяя себя<sup>1</sup>, подали голос «Из глубины», для читателя не вышедший — фатально и знаменательно — *из-под студа*. Печален напев: *Ex profunditatibus inclamavi te, Jehova, dicens: Domine, ausculta voci meae...* Надеяться — право всякого слабого и поверженного! *Expectationem habeat Israel in Jehova: quia apud Jehovam est benignitas et plurimum apud eum redemptionis: Et ipse redimet Israelem ab omnibus iniquitatibus ejus...* Да будет!

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

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

Складывающееся на почве невежества утилитаристическое отношение к знанию и ко всякому свободному творчеству само по себе не есть явление *объективной* реальности. Скорее, это — факт субъективный, социально-психологический. Как такой он знаменует собою некоторые эпохи культурного развития, но в общем имеет значение временное, преходящее вместе с изменением живой среды, выносящей свою оценку объективной идеи и располагающей средствами выразить свою душевную реакцию на

<sup>1</sup> Авторы сборника сами рассматривают его как *вторые* «Вехи».

переживаемый объективно-исторический факт. В частности, применительно к философии, восприятие ее как мудрости и морали непременно утилитарно — философия должна учить жить мудро, как в самом широком, так и в самом узком смысле практической жизни. Понимание философии как метафизики и мировоззрения вызывает более тонкое и возвышенное представление об ее пользе — для спасения души, разрешения загадок смысла жизни, оправдания мира, — но в основном также порождает утилитаристическое отношение к себе. Нужно углубиться до идеи философии как чистого знания, чтобы восприятие ее и науки как такой перестало быть утилитарным и выразилось также в чистом, «незаинтересованном», эросе. Везде, где можно найти эти три понимания философии, можно встретить три разных уклада субъективных переживаний ее. С этой точки зрения утилитарное отношение к знанию обличает некоторую примитивность культуры и духа. Оно необходимо исчезает вместе с развитием их. А развитие их есть преодоление варварского «невегласия». Но когда невегласие выступает как характер народа и истории, когда оно навязывается историческому наблюдателю как существенный признак национальной истории, когда сам утилитаризм — не сменяющаяся реакция, а производный признак этого существенного, тогда над соответствующей историей в глазах наблюдателя нависает какая-то угроза. Нация — перед лицом фатальной беды, она кажется обреченной на «бескультурность». Такая-то нация и мечется перед собственной проблемой, как перед угрожающей бедою. Со стороны Россия представляется в таком положении. Ее интеллигенция — ее репрезентант и воплощение — не дошла до над-утилитарного понимания творчества. И вот спрашивается: исторический рок это или только культурное несовершенство?

Разговоры о «молодости» России надоели. В них много лицемерия. Культура новой Европы — христианская; но Россия приняла христианство раньше некоторых народов и стран. И государственное единство России установилось раньше некоторых европейских, а тем более американских государств. Почему же Петр не мог сделать *даже* того, что сделали его ближайшие соседи — Фридрих и Карл? Как только русская философская мысль поставила перед собою проблему «России», она нашла ответ на это. Ни государство русское, ни его культура не уходят

своими корнями в классическую почву. Государство — самобытно-восточно, а культура заимствована — одни вершки. И само христианство русское — не то, что в Европе. Верно то, что принять вместе с христианством классические источники и предания Европы мы упустили. Но почему же после Петра и до сих пор мы не обратились к ним? И почему мы только заимствуем — и заимствуем одни вершки, которые, как в басне, оказываются лишь вершками чужой репы? Каждый народ в Европе имеет свое дело, потому что занимает свое место. Мы заняли места больше всех и вообразили, что Европа — отвлеченность, а не конкретное собирательное целое, и у нас хотят быть не самостоятельным органом европейского организма, а хотят стать европейцами «вообще» — из конкретного индивидуального русского народа хотят сделать гипостазированную отвлеченность. Русский интеллигент только тогда не желает этого психопатологического превращения, когда он воистину чувствует себя репрезентантом своего народа. Но по большей части средний русский интеллигент кричит о разрыве со своим народом — какая же это репрезентация? Но если нет репрезентации, нет сознания своей национальной индивидуальности, то нет и творчества — одно заимствование, подражание, танец смерти вокруг абстракций. Молодость России — отсталость; но не не догнала она, а ее перегнали. Физически она созрела, но она отстала умственно. И пока она не обратится к источникам Возрождения, она будет только «просвещаться». Так было до сих пор. И потому утилитаризм, вообще — субъективный факт, здесь становится объективным фактором.

История русской философии как мысли, проникнутой духом утилитаризма, есть история донаучной философской мысли — история философии, которая не познала себя как философию свободную, не подчиненную, философию *чистую*, философию-знание, философию как искусство. Это не значит, что в русской философии нет движения идеи. Оно было. Но это значит, что восприятие идеи и ее движения в русской мысли не-чисто, до-научно, примитивно, не-софийно, не мастерское. Примитивный ум полагает, что идее так же трудно «двигаться», как и ему, и он считает, что философия есть трудное «делание». Принудительнейшее для него — его собственное усилие, и он полагает, что это — усилие самой идеи. Он считает, что вне его опыта и переживания, без них, идеи

нет. Он примитивно полагает, что нужно напречься пережить, чтобы получилось философствование. Он повторяет юридическое изречение: нельзя научить философии, но можно научить философствовать, не замечая извращенного смысла этой формулы, подчиняющей знание примату переживания. Именно философии можно научить, а философствовать надо отучиться. Русская философия — по преимуществу философствование. Поэтому ее темы редко бывают оригинальны, даже тон — ей задан. Но у нее все же есть свой собственный (национальный) тембр голоса, у нее есть свои особые психологические обертоны. Не в решении, даже не в постановке своих проблем, тем более не в методе раскрывается русская философия, а главным образом в психологической атмосфере, окружающей и постановку вопросов, и решение их.

По своей просветительной природе оппозиционная интеллигенция осталась, как и правительственная, началом отрицательным. Ее просвещение, прежде всего, антиправительственное. *Рефлексивное* же создание литературной по преимуществу «аристократии» привело к тому, что она сама как «народность», как «Россия» и стала единственной проблемой романтической идеологии этой аристократии. Отсутствие аристократии «прирожденной», в историческом быту рожденной, и запоздалое культивирование романтической аристократией рефлексии обуславливает своеобразие русского философско-культурного сознания. Отсутствие исторической аристократии, т. е. отсутствие законнорожденного творческого выразителя нации, с точки зрения европейской истории, самый загадочный, темный факт русского бытия. В его свете вся русская история — какая-то загадка. Ближайшее соприкосновение наше с западной мыслью возбуждает и в нашем сознании чувство таинственности в существовании и назначении России. Рефлексивная аристократия по понятным основаниям берет на себя долг разрешения этой проблемы, и через это «Россия» и становится законною проблемою русской философской рефлексии. «Народ» и «интеллигенция» как творческий выразитель народа — философско-культурная корреляция. Русская философская мысль подходит к своей проблеме *России* как к проблеме отношения названных терминов, то со стороны «народа», то со стороны «интеллигенции», но решает всегда одну проблему — самого отношения. Разница и даже противоположность ответов — *sub specie* народа или *sub specie* интелли-

генции — определяет особую диалектику русской философии и тем самым узаконивает ей оригинальное философское место. Ее конкретные постановки вопроса, как вопроса философско-исторического, философско-религиозного и только в *последнем плане* теоретического, приобретают свой смысл и оправдание. Моралистические обвивы, которыми так изобильна русская философия, связывают — соединяют и стесняют — ее движение, но сплетаются вокруг той же основной загадки-проблемы.

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

Эти строки пишутся, когда в историческом отщепенстве косою рока снята вся с таким трудом возделывавшаяся и едва всходившая культура. Почва обнажилась, и бесконечную низиною разостлалось перед нашими глазами наше невежество. От каких корней пойдут теперь новые ростки, какие новые семена наша почва примет в себя? Предвидеть невозможно, а предсказывать — значит только желать. Станет ли наконец философия в России действительным знанием, достигаемым методическим трудом и школою, а не «полезным в жизни» мирозерцанием «всякого интеллигентного человека», станет ли она также общим культурным сознанием, преображенным в себе и преображающим быт и жизнь человека, переста-



нет ли она быть для кривляющегося фантазерства средством внушать правила морального «делания» и идеалы вселенского подвига — это зависит от ее собственной воли. Что она выберет? Склонится *Пред солнцем бессмертным ума*, отдав все напряжение своей энергии сознательному Возрождению, или расточит свои силы в работе дочерей Даная над заполнением иррациональной пустоты «неизреченного»?..

## ОКОЛО ШКОЛЫ

### III

Если бы историк западной средневековой мысли обратился к русскому средневековью, он был бы поражен полным отсутствием нужд и интересов в теоретическом обосновании или анализе веры и вероучения. Западный человек получил от своих предков язык, на котором он мог изучать европейскую литературу — и дохристианскую, и христианскую. В последней он располагал не только самую легенду, легшей в основу его веры, но и ее защитой, обоснованием и приложением к решению вопросов жизни. Для суждения о христианстве евангельская литература не дает почти ничего. Распространение христианства в Европе становится понятно лишь тогда, когда мы принимаем во внимание языческую дохристианскую мифологию и основывающуюся на ней психологию. Ибо лишь тогда только становится ясным, как новое учение могло оформиться, т. е. какой оно должно было принять мифологический облик, чтобы приспособить себя к усвоению античным человеком. Бессилие апологетики в борьбе с языческой философией подсказало христианству выход еще с другой стороны: найти такое истолкование философии, которое согласовалось бы с христианством. Возможность многообразных истолкований философского учения и самих религиозных догм, в свою очередь, создавала почву для разномыслия, следовательно, для «выбора», для *ереси*. В борьбе с ересью крепнут и углубляются догматы побеждающего истолкования, образуется «церковь» с развитой догматической системой и со специальными и наукообразными дисциплинами, цель которых — знакомить христианина с содержанием его вероучения, православным истолкованием последнего, теоре-

тическим его обоснованием, историей, защитой, жизненно-практическими выводами из учения и т. п. Таким образом, напр <имер>, бл. Августин, захватывавший в своих сочинениях почти все эти сферы вопросов, да к тому в высшей степени искусно приладивший к христианству философию божественного язычника Платона, был всегда раскрыт для средневекового читателя, разрешал ему трудные сомнения, возбуждал новые вопросы и мог, поэтому, стать его любимым писателем и надежным авторитетом, к которому следовало обращаться во всех затруднительных случаях ученья и жизни. С другой стороны, приспособляющее преодоление античной философии давало возможность в формальной аргументации обращаться непосредственно к авторитетам древности, как Аристотель, — разумеется, насколько эти источники были в распоряжении того времени — давать им толкования и на их основе утешать новые вопросы и сомнения.

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

дит впечатление каких-то одиночных холостых выстрелов по скрывающемуся во тьме врагу или даже призраку.

В богословской литературе наибольший интерес для философии может представлять так называемое догматическое богословие. Именно в этой области мы встречаемся с творчеством наименее продуктивным<sup>1</sup>. Как указывают специалисты, на славянский язык в период домонгольский были переведены: *Точное начертание православной веры* Иоанна Дамаскина, *Поучения огласительные и тайноводственные* Кирилла Иерусалимского, *Слова против ариан* Афанасия Александрийского, некоторые *Слова* Григория Богослова. Более общее значение имеют два первых произведения, но из них, по вполне авторитетному суждению (еп. Сильвестра, *Опыт православно-догматического богословия*), второе есть труд «более проповеднический и наставительный, чем научный и систематический». Наибольшее и основное значение имеет творение Дамаскина, написанное в середине VIII века, т. е. уже в период упадка Византии и в период, когда догматическое развитие византийской церкви заканчивалось. Оно составляет третью, главную часть *Источника знания* (τῆς τῆς γνώσεως) Дамаскина. Первая часть, *Диалектика*, представляет собою философское введение в труд, содержащее определения основных логических и онтологических понятий, почерпнутые из Аристотеля, Порфирия и Аммония<sup>2</sup>. А вторая часть — *Книга об ересьях* — как бы историческое введение. *Начертание Веры* есть компилятивный систематический и резюмирующий свод догматического достояния греческой церкви. В этом-то и заключается его основоположное значение. На славянский (?) язык оно было переведено уже в начале X века, и затем известны переводы из XVII в. (Епифания Славеницкого) и из XVIII (Амвросия, архиеп. Московского)<sup>3</sup>; значительная часть его была до-

<sup>1</sup> Сведения о духовной литературе домонгольской и московской Руси собраны у Е. Голубинского, — История русской церкви. — Т. II. — Вып. I. — М., 1917. Ср. также: *Соболевский А. И.* Переводная литература московской Руси XIV—XVII вв. — Спб., 1903 (Сб. Отд. русск. яз. и слов. Имп. Академии Наук. — Т. LXXIV. — № 1).

<sup>2</sup> Ср.: *Krumbacher K.* Geschichte der Byzantinischen Literatur. — 2. Aufl. — München, 1897. — S. 69.

<sup>3</sup> См. указания А. Бронзова в Предисл. к его переводу: *Точное изложение православной веры.* — Спб., 1894. — С. LXVII. Кн. Курбский также переводил это сочинение. — Там же. Ср.: *Архангельский А. С.* Очерки из истории западнорусской литературы XVI—XVII вв. — М., 1888, Приложения — о переводах Курбского; *его же:* Образование и литература в Московском государстве кон. XV—XVII вв. — Вып. III. — Казань, 1901. — С. 368—390. (В изд. 1913 г. Из лекций и пр. оч. выпущено.)

ступна Западу в XII веке, в латинском переводе Бургундия Пизанского, а вскоре затем стал распространяться и греческий текст; на русском языке первый перевод появился лишь в XIX веке. Единственное, что присоединила к этому источнику христианской теории послемонгольская Русь, был перевод «темного в разуме» Дионисия Ареопагита.

Прямо философское влияние мог иметь перевод *Диалектики* Иоанна Дамаскина. Уже в домонгольский период существовал такой перевод под именем *Любомудрия*. Затем в XVI веке она была переведена Курбским. Но широко ли эти переводы были распространены? — не говоря уж о том, что — как утверждает правильно Голубинский — «по одной *Диалектике* Иоанна Дамаскина невозможно было самообразоваться философии». Переводной литературе по «философии» вполне соответствовала литература оригинальная. Как констатирует тот же почтенный историк, «не имея наук, невозможно писать и сочинений научного свойства. А из этого само собой следует, что как не было писано у нас подобных сочинений в период киевский, так не могло быть писано их и в период московский».

Однако некоторые недоумения и сомнения все же должны были рождаться — если и не из правильных постановок вопросов, то хотя бы из недоразумений плохого понимания священных текстов или неумения их согласовать между собою. Это могло вызвать еретические отступления от буквы закона, обряда, догмата и при своем распространении требовало, между прочим, и литературного выражения. В свою очередь, и официально признанное вероученье тогда нуждалось в соответственной защите и в обличении ереси. За отсутствием научного и философского образования и то и другое искало аргументов через «начетничество». Но кроме того еретическое мнение вынуждено было искать каких-нибудь «тайных» эзотерических источников подпольного апокрифического или иноверческого характера. Были, конечно, и другие причины, характера социального и культурного, вызывавшие еретическое или отрицательное направление религиозной мысли, — в особенности на окраинах государства, легче и быстрее впитывавших в себя влияние иноверных и инобытных соседей. Так, внимание историка философии может привлечь перевод *Логики*, принадлежавший, вероятно, приверженцам распространившейся с XV

века ереси жидовствующих<sup>1</sup>. Эта *Логика* была переведена на фантастически исковерканный славяно-русский язык, по всей видимости, с еврейского, хотя первоначальный ее источник — арабский. Если бы даже не было других оснований, то достаточно было бы взглянуть на тарабарский язык рукописи, чтобы убедиться, что ни к разумному усвоению, ни к воспитательному воздействию она не была пригодна, — она могла внушать разве только теософическое благоговение.

Я имею в виду *Логикю Авиасафа*, описанную академиком А. И. Соболевским (Переводная литература... — С. 406 <и> сл.), хранящуюся в библиотеке Киево-Михайловского монастыря и изданную С. Л. Неверовым (*Логика иудействующих* по рукописи 1483 года. — К <иев>, 1909). Вопрос об авторском происхождении этой *Логики* можно считать теперь решенным благодаря исследованию известного семитолога П. К. Коковцева (К вопросу о *Логике Авиасафа*. — Спб., 1912, — из ЖМНП за 1912 г.). Найденные отрывки сочинения, приписываемого Авиасафу, представляют части перевода сочинения Maquâsid al-falâsifa (*Стремления философов*) Абу-Хамида Мохамеда Аль-Газалия (ум. 1111), ревностного борца против философии и реформатора Ислама в духе мистицизма (С. 9). Названное сочинение Аль-Газалия есть подготовительная логическая часть к его общему труду Tahâfut al-falâsifa (*Ниспровержение философов*), содержащему логику, метафизику и естествознание. Найденные отрывки русского перевода содержат в себе, кроме частей *Логики*, также часть из *Метафизики* (С. 12). Ближайшим оригиналом русского перевода послужил не арабский текст, а анонимный еврейский перевод начала XIV века, лучший, между прочим, и в основу комментария Моисея Нарбонского (первая половина XIV в.) (С. 13—15, 22).

<sup>1</sup> К более ранним «философским памятникам» древней Руси относят иногда так называемую <Диоптру>, перевод которой, вероятно, опосредствованный югославянским переводом, дошел до нас во многих списках. См. Заметку о *Диоптре М. Безобразовой* в Ж <урнале> М <инистерства> Н <ародного> П <росвещения> <Далее — ЖМНП. — Ред.>. — 1893. — XI, где *Диоптра* призывается в свидетельство *несомненно* того, что «философией интересовались в России в весьма древние времена». На мой взгляд, *Диоптра* философского значения не имеет, переводилась как назидательно-богословское произведение, а воспринималась как «священный» о посмертной судьбе души канон, подлежащий усвоению, но не критике, и принимаемый к руководству, но не к философской рефлексии. О месте *Диоптры* в развитии сюжета о *Споре души с телом в средневековой литературе* — см. под таким заглавием исследование Ф. Батюшкова (ЖМНП. — 1890. — IX; 1891. — VIII; отд. изд.: Спб., 1891. — С. 84, 91); о месте трактата в византийской литературе см.: Krumbacher <К.>. — Op. cit. — S. 742 ff.

Кроме того, А. И. Соболевский описывает хранящуюся в Московской синодальной библиотеке рукопись (№ 943) с заглавием *Речи Моисея Египтянина*, в каковой рукописи признает перевод сочинения Моисея Маймонида (Переводн <ая> литерат <ура>... — С. 404; см. раньше *его же: Логика жидовствующих и Тайная тайных*, в Памятниках др <евней> письм <енности> и искус <ства>. — СХХХІІІ. — 1899). Имеются и другие списки этой *Логики* (см.: <Соболевский А. И.> Пер <еводная> лит <ература...> — С. 401, прим. и: *Голубинский <Е.> И <стория> р <усской> ц <еркви>.* — <Т.> ІІ. — <Вып.> І. — С. 887). В конце синодального списка имеется ссылка на Авиасафа (<Соболевский А. И.> Пер <еводная> лит <ература...> — С. 405).

Благодаря одолжительной любезности проф. М. Н. Сперанского, я имел возможность познакомиться с собственноручно им сделанной копией Соловецкой рукописи. Она отличается теми же качествами неудобопонятности, что и другие вышеназванные рукописи. Какова бы ни была всех их ценность историко-литературная и историческая, философскому образованию или хотя бы интересу к нему они содействовать не могли. Как сказано, в лучшем случае они могли оказывать на суеверное сознание малограмотного читателя лишь магическое или теософическое внушение.

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

Интереснее, однако, сочинения именно против еретиков, вроде *Просветителя* Иосифа Волоколамского (против жидовствующих)<sup>1</sup> или *Истины показания* Зиновия Отенского (против Феодосия Косого) и т. п., где полемика также требовала не только ссылок на св. Писание, но

<sup>1</sup> *Просветитель*, или обличение ереси жидовствующих. Творение преподобного отца нашего *Иосифа*, Игумена Волоцкого. — Изд. 4-е. — Казань, 1904.

и аргументов принципиального типа. Отмечу, напр<и>мер >, метафизический характер доказательств бытия Божия, которые приводит Зиновий. Несамобытность, сотворенность как живых тварей, так и неодушевленных вещей предполагает Творца; всеобщность веры в Бога, независимо от религии, указывает на ее естественную присущность человеку; сохранение созданного и поддержание противоположных стихий природы в равновесии предполагает Того, кто удерживал бы их в таком состоянии. Но стоит сравнить это с соответствующей (кн. I, гл. 3) главою *Изложения веры* Иоанна Дамаскина, чтобы увидеть первоисточник такой аргументации<sup>1</sup>.

Зиновий, впрочем, исключительно выдающееся явление своего времени (XVI в.) по своей «книжности», логической сноровке и богословскому сознанию — да и не только по богословскому сознанию, как показывает его заявление о том, что «наш русский язык учения философского и грамматики не имать». Много нужно уже для одного понимания Дамаскина. И едва ли он в XVI веке мог найти достаточно обширный круг сознательных читателей. Тому препятствовало и общее невежество, и отсутствие того специального философского и исторического знания, которое давало бы возможность как следует понимать хотя бы развившуюся в истории греческой и византийской мысли философско-богословскую терминологию.

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

До половины XVI века западная Русь отличалась едва ли не бóльшим — если только это возможно было — отсутствием образования, чем и вся провинция московского государства. Историк русской церкви (преосв. Макарий) констатирует, что до семидесятих годов названного столетия во всей литовско-русской митрополии не встречается ни одного училища для православных детей. Польское

<sup>1</sup> Голубинский, однако, этого не отмечает (II. — 2. — С. 228).

пробуждение середины века, однако, стало отражаться и на Литовской Руси. Католическая пропаганда, поскольку она усваивалась, создавала для нее новое культурное содержание, а поскольку она вызывала противодействие, принуждала, по крайней мере, перенимать формы организации и распространения культуры. Существовавшие, во всяком случае, уже в середине XV века ремесленные и экономические организации, известные под названием «братств», объединявших в себе членов независимо от вероисповедания, к концу XVI века явно ставят себе новые задачи. Распространяясь среди православного населения, они защищают свои религиозные, церковные и национальные интересы и обращаются, наконец, к распространению образования, как средства этой защиты.

Православие вдруг обнаружило кипучую деятельность. Иезуиты, распространившиеся в Польше с поразительной быстротой со середины XVI века, победоносно одолевают широко разлившийся по Польше протестантизм, но наталкиваются на упорное сопротивление православия по восточным границам Польши и на Литве. Первый иезуитский коллегиум был основан в 1565 г. (в Брунсберге) введшим иезуитов в Польшу кардиналом Гозием. К концу века иезуиты раскидывают целую сеть своих школ в крупнейших городах края: в Пултуске, Вильне, Познани, Полоцке, Риге, Люблине, Дерпте, Калише, Львове, Данциге, Торне, Варшаве и др. Основанная при Стефане Батории виленская академия (1578) сделалась главным штабом иезуитской пропаганды. Теперь с неменьшей быстротой возникают православные братства (в Львове, Вильне, Мстиславе, Гродне, Могилеве, Замостьи, Люблине, Бресте, Минске, Перемышле и т. д.), еще слабые для одоления иезуитов, но достаточно крепкие для оказания им сопротивления и для поддержания духа среди своих. Методы пропаганды и борьбы перенимаются от противников, и вновь возникающие братства оказываются снаряженными все лучше. Они открывают полемику с католичеством, составляют и печатают соответственную литературу, открывают типографии, заводят школы, заботятся и о необходимой учебной литературе. Унии Люблинская и Брестская дали живой толчок к развитию существовавших и к учреждению еще новых братств.

В 1615 году открывается, наконец, такое братство и в Киеве. Составив «упис», открыв школу и начав свою деятельность, киевские братчики доносили царю Михаилу



Федоровичу: «На утверждение благочестия и правосл <авныя> апостольския и отеческия веры, такожде на твердейшее отражение и отгнание ересей, в церковь Божию от врага всех общего диавола насаянных, мы христиане различных санов, достоинств и упражнений суще, в единстве, любви и в тождество духа совокупльшиися братство — — — устроихом. — — — И училище отрочатом православным милостию Божиею языка словено-росскаго, еллино-греческаго и прочих дидаскалов великих иждевением устроихом, — да не от чуждаго источника пиюще, смертоноснаго яда западния схизмы упившеся, но мрачно-темным римляном уклонятся».

В 1631 году братское училище «труды и тщанием» митрополита Петра Могилы было дополнено, и таким образом было основано первое у нас высшее учебное заведение, Киево-Могилянская коллегия. Как название, так и организация снимались с готовых образцов католических школ. Программа преподавания была взята из краковской академии, языком школы стал язык латинский и частью польский, были введены некоторые польские учебники, воспитательная и учебная дисциплина была организована по образцу польских иезуитских школ<sup>1</sup>. Философия вводилась в состав преподаваемых предметов в виде логики, или умственной философии, физики, или естественной философии, и метафизики, или философии божественной. Наиболее обширное место занимала физика, более скромное — логика «спорная» и ничтожное — метафизика. Преподавание шло на латинском языке; учебниками, как и вообще по предметам богословски нейтральным, пользовались готовыми, взятыми прямо с Запада. Историки образования обычно их именуют «схоластическими», хотя что они под этим разумеют, не всегда ясно. *Исторического* указания, во всяком случае, за этим наименованием не скрывается. Это есть скорее характеристика методической стороны изложения предмета, хотя, конечно, с этой точки зрения, раз предмет вводится в школу, он необходимо становится схоластическим. Таким образом, если этим хотят сказать то только, что соответствующие книги философские не были продуктом оригинального творчества, а лишь учебными компенди-

<sup>1</sup> *Певницкий В.* Речь о судьбах богословской науки в нашем отечестве. — Пятидесятилетн <ий> юбил <ей> К <иевской> Д <уховной> А <кадемии> 28-го сент. 1869 г. — К <иев>, 1869. — <С. 150>.

ями, то это — вполне отвечает действительности. Исторически же «схоластическая» метода философских учебников имела свои этапы развития. Первоначально это были руководства, составленные в виде разъяснений к своими же словами передаваемому Аристотелю и в своем плане долго отражавшие знаменитые *Summulae logicales* Петра Испанского, а в своем содержании — комментарии Фомы Аквинского. Движение рамистское и затем в Голландии и в протестантских странах мало вносило в эти учебники существенных изменений. Лишь в XVII веке пор-рояльские учебники вносят некоторое оживление. Но уже с Вольфа вновь устанавливается определенный канон, который закрепляется в протестантских школах и который опять-таки сплошь и рядом историки именуют «схоластическим». Католические и в особенности иезуитские школы, однако, крепко держались прежних образцов, так что в католических школах еще и в XIX веке можно было встретить старинные образцы учебников по логике и метафизике.

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

Просуществовав с перерывами в деятельности до конца века, успев выпустить ряд выдающихся государственных и церковных деятелей, в 1701 году коллегия переименовывается в академию, получает государственное содержание, за нею утверждаются права и привилегии, курс наук в ней значительно расширяется. Прежние задачи ее давно отошли на второй план, и академия сосредоточивается на профессиональных нуждах клерикального образования. Однако положение философии в течение всего нового века в Киево-Могилянской, а со времени митрополита Рафаила Заборовского — Киево-Могило-Заборовской академии мало изменилось. Философия изучалась и культивировалась лишь как вспомогательное для бого-

словских целей средство. Профессорами философии ех officio являются префекты академии, и среди них встречается немало образованных и во многих отношениях выдающихся людей — к сожалению, только не в области самой философии. Продолжается хождение около нее. Среди префектов академии до нового ее преобразования (в 1819 г.) в Киевскую духовную академию встречаются такие, напр <имер>, имена, как Стефан Яворский (первый ее префект), Феофан Прокопович, Георгий Конисский. Впрочем, все более крупные имена относятся к первой половине века, завершаясь Конисским. В середине века (с 1752 г.) префект Давид Нацинский, пополнявший свое образование, между прочим, в Саксонии, ломает общее направление преподавания философии, сменяя учебники аристотелевского духа на вольфианский учебник Баумейстера, надолго отселе завладевающий духовною школою. В той же первой половине века профессорами академии был составлен ряд курсов и трактатов, оставшихся в рукописях, но иногда и печатавшихся, как *Философия Аристотелева, по умствованиям перипатетиков*, изданная Киевской Академией Префектом Михайлом Казачинским на Российском и Польском языках (Киев, 1742). В рукописях остались курсы Иннокентия Поповского, Христофора Чарнуцкого, Феофана Прокоповича, Иосифа Волчанского, Амвросия Дубневича, Сильвестра Кулябки, Михаила Казачинского, Тихона Александровича, Георгия Конисского.

Со середины XVII века ученики киевского коллегиума выступают в Москве как учителя. Уже в <16>49 году Ртищев выписал из киевской Лавры ученых монахов «для обучения русских свободным наукам» в новоустроенном им близ Воробьевых гор Андреевском монастыре. Вскоре и при царском дворе учителем наследника престола оказался человек киевского образования — Симеон Полоцкий. В Москве затевались уже школы по киевскому проекту и образцу, как противник латинской образованности патриарх Иоаким обратился к восточным патриархам с просьбою о греческом учителе. В этом качестве прибыли братья Лихуды. Не знавшие у себя на родине действительного примера высшей школы, учившиеся в школе западной, они не могли, при всем возможном желании, удовлетворить требование и наказ иерусалимского патриарха Досифея и завести школу безусловно нового типа и исключительно на греческом языке. И хотя у них грече-

ский язык ставился в преимущественное положение, значительная часть преподавания велась по-латыни, и к неудовольствию латиноненавистников было невозможно вовсе изгнать западное влияние и знание. Правда, по изгнании Лихудов, при их непосредственных учениках, попробовали было латинский язык устранить из школы, но года через четыре обстоятельства так изменились, что гонимая латынь вновь водворилась и на этот раз взяла (со времени Палладия Роговского) явный и продолжительный перевес.

Лихуды преподавали на греческом грамматику и пиитику, а риторику, логику и физику — на обоих языках. Что занятия по философии шли у Лихудов не весьма удовлетворительно, можно заключить из того, что по удалении их из академии (1694) их ученики (Ник. Семенов и Федор Поликарпов) оказались не в состоянии преподавать философию и богословие, а преподавали только грамматику, пиитику и риторику (все на одном греческом). За восемь лет (1686—94) ученикам были преподаны: грамматика, пиитика, риторика, логика (по Аристотелю) и часть физики (также по Аристотелю). Раздраженный Досифей нечаянно дал, по-видимому, совершенно верную характеристику положения дела, когда писал: «В толикие лета, что живут [в Москве], довелось было им иметь учеников многих и учить бы грамматику и иные учения, а они забавляются около физики и философии». Тем не менее историк академии (С. Смирнов) не без удовлетворения заключил: «Цели образования достигнуты с вожделенным успехом: русские примирились [!] с мыслью о пользе науки...» (68).

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

Философия переживает судьбу также аналогичную. Сперва опыты составления собственных руководств применительно к западным и киевским аристотеле-схоластическим учебникам — примеры которых мы видим в оставшихся в рукописях руководствах префектов академии: Феофилакта Лопатинского (учился в Киеве и за границей), Стефана Прибыловича (К<иевская> ак<адемия>), Гедеона Вишневого (К<иевская> ак<адемия>; заграничный доктор философии), Иоанна Козловича (К<иевская> ак<адемия>), Владимира Каллиграфа («перекрещенец из евреев», из учителей К<иевской> ак<академии>). Сочинения последнего относятся к середине 50-х годов и носят на себе уже печать лейбницевольтфианского духа. Затем воцаряется Баумейстер. Вместе с тем во вторую половину века Московская академия берет явно перевес над Киевскою. Она успела за это время подготовить собственных профессоров, так что почти все преподаватели философии теперь — бывшие воспитанники самой же академии. Многие из ее питомцев выделились впоследствии на ученом поприще и в литературе. Она дала ряд профессоров Академии наук, в том числе Ломоносова, и Московскому университету. Среди последних был и первый профессор философии Ник. Никит. Поповский, и профессор логики и метафизики уже в конце века (с 1795 г.) Андр. Мих. Брянцев.

Когда при митрополите Платоне (Левшин) академия вступает в новый период развития (с 1775 г.), вызов ученых из Киева окончательно прекращается. Академия стала на собственные ноги, ее работа становится и интенсивнее, и экстенсивнее. Усиливается преподавание языков русского и греческого, вводится преподавание еврейского и новых языков и целого ряда образовательных предметов, между прочим, истории философии, мифологии, истории и др., даже «медицины». Основным руководством по философии оставался по-прежнему один из сотен серых последователей Вольфа, скучный и ограниченный Баумейстер. Этот выбор показателен: как увидим ниже, под влиянием условий, отчасти упомянутых, а отчасти просто вследствие дурного философского вкуса, а может быть, и сознания собственной философской незрелости, в нашей академической философии (духовных академий, а частью и университетов) заметную роль играет выбор образцов для подражания не из крупнейших, самостоятельных и ярких представителей философии, а из второ-

степенных, подражателей, популяризаторов. Так, сперва Баумейстеры, Винклеры, Карпе и под <обные>, затем какой-нибудь Шульце, Круг, Вейс и под <обные>, но не сами Кант, Шеллинг, Гегель. Нужно считать значительным прогрессом переход к их учительству.

Баумейстер был так популярен, что был даже переиздан в Москве на латинском языке (1777), как позже Карпе (*Institutiones philosophiae dogmaticae. Mosquae, ex officina Vsevolojsky, 1815*) и Брукер (в Петербурге). Развития науки, конечно, никакого не было, но, видно, и обучение шло неважно, если после восьми лет своего управления Платон в резолюции на списке студентов философии констатировал, что за это время он «не встречал между учениками достойного имени студента философии». Ни одного деятеля в области философии за это время — т. е. до преобразования и перевода в Троицкую лавру (1814) — академия не дала. В этот третий период своего существования она становится исключительно профессиональным, духовно-учебным учреждением. Если в середине XVIII века ее образовательная роль была шире, то это объясняется, по всей вероятности, тем, что со стороны общества в ту пору стали предъявляться к образованию новые требования. Эти требования возрастали, и едва ли богословская академия могла их удовлетворить, даже если бы хотела. *Нужен был университет.*

Пушкин назвал Ломоносова *первым русским университетом*. Бестужев-Рюмин<sup>1</sup> применяет это определение к Вас. Никит. Татищеву (1686—1750). Исследователи единодушно сходятся в признании Татищева высшим и типическим представителем образованности Петровской эпохи и полным выражением того наивно-варварского утилитарного понимания задач и ценности образования, которое так характерно для самого Петра. Татищев изложил свое мировоззрение в *Разговоре о пользе наук и училищ*<sup>2</sup>, начало составления которого историки относят к 1733 году. Как показано историками (Н. Попов, Милюков), сколько-нибудь общие, философские взгляды Татищева — прямо заимствованы (преиму-

<sup>1</sup> Биографии и характеристики. — Спб., 1882. С. М. Соловьев уделяет Татищеву *наряду с Ломоносовым* «самое почетное место в истории русской науки, как науки в эпоху начальных трудов».

<sup>2</sup> Впервые *Разговор* издан *Нилом Поповым* в 1887 г. в Чт <ениях> Общ <ества> Ист <ории> и Др <евностей> Р <оссийских>. — Ср., кроме ст. (первоначально 1875 г.) Бестужева-Рюмина, ст. Нила Попова (ЖМНП. — 1886, июнь), издавшего еще в 1861 г. исследование: Татищев и его время (Москва), и: *Милюков П.* Главн <ое> течен <ие> русской историч. мысли. — Спб., 1913. — С. 20 <и> сл.; 122 <и> сл.

щественно по *Философскому Лексикону* эклектика вольфианского направления Вальха). Поэтому, если не касаться его историографических заслуг, Татищев интересен только для истории самой образованности. Для истории философии он лишь показатель условий для нее неблагоприятных<sup>1</sup>.

«Главною наукой» Татищев почитает, «чтоб человек мог себя познать» (Вопр. 3), каковое познание, по его убеждению, «ведет к будущему и настоящему благополучию» (10). Изложив по Вальху учение о человеческом организме, душе, ее силах и способностях, Татищев приходит к заключению о необходимости обучения и воспитания, соответственного возрастам человека (29—33). Как совершенствуются с ростом человека его знания, так совершенствуется и знание человечества вместе с его возрастом. В усовершенствовании научных познаний человечество прошло три возраста и находится в четвертом: «первое просвещению ума подавало обретение письма, другое великое применение учинило пришествие и учение Христово; третье обретение тиснения книг» (36), в последний возраст «тиснение книг великой свет миру открыло и непетисанную пользу приносит» (43). Только назвав деление наук по предмету или по «свойствам» — «душевное Богословия и телесное филозофия», — он останавливается на разделении, которое сам обозначает как «моральное»: «которое различествует в качестве, яко 1) нужные, 2) полезные, 3) щегольская или увеселяющая, 4) любопытная или тщетная, 5) вредительная» (49). Так как основною целью *Разговора* является доказательство мысли о необходимости посылать молодых людей обучаться нужным и полезным наукам за границу, Татищев останавливается на изображении состояния училищ в России. «Желание и надежда» на учреждаемые Петром школы оказались, по наблюдению Татищева, обманутыми. Ибо «хотя люди в науках преславны скоро съехались и академию основали», но по епархиям не только не устроили школ, но «и начатая оставлены и разорены, а вместо того архиереи конские и денежные заводы созидать прилежали» (75). Академия с ее гимназией, по мнению Татищева, в силу разных соображений, для русского шляхетства не подходит (76). То же он утверждает относительно и других школ: шляхетского корпуса и школ математических (адмиралтейской, артиллерийской, инженерной) (77—78). Любопытна характеристика преподавания философии в Московской академии: «Философы их ни куда лучше, как в лекарские, а по нужде в аптекарские ученики, но и учителя сами математики, которое основанием есть философии, не знают и по их разделению за часть филозофии не исчисляют. Физика их состоит в одних званиях или именах; новой же и довольной, как Картезий, Малевбранж и другие преизрядно изъяснили, не знают. Не лучше их логика в пустых и не всегда правильных силлогисмах состоит. Равно тому юриспруденция, или законоучение, в ней же и нравоучение свое основание имеет, не токмо правильно и порядочно с основания права естественнаго не учат, но и книг Гроциевых, Пуфендоровых и тому подобных, которыя за лучших во всей Европе почитаются, не имеют. О гистории же с хронологи-

<sup>1</sup> Для исследователя русской философской терминологии *Разговор* Татищева дал бы весьма ценный материал.

ею и географиею, врачевстве и проч., что к философии принадлежит, про то и не слышали. И тако в сем училище не токмо шляхтичу, но и подлому научиться нечего; паче же что во оной более подлости, то шляхетству и учиться не безвредно» (79, С. 116—117). Кончается *Разговор* указаниями об учреждении новых и о средствах исправления существующих училищ. Проникнутый идеями утилитарного значения науки и оценкою их исключительно с точки зрения пользы государственной и шляхетства, как руководящего в государстве сословия, Татищев не подходит к мысли об учреждении университета как источника и распространителя «незаинтересованного» знания. Таким образом, не Татищев, а все-таки Ломоносов нашел себе и не метафорическое воплощение в первом русском университете.

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

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

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

Профессор философии на философском факультете должен был обучать логике, метафизике и нравовучению. Первым профессором был назначен бывший воспитанник Московской академии, а затем Академии наук и непосредственно самого Ломоносова, приобретший известность переводом (с франц. перевода) *Опыта о человеке*



Попа, *Ник. Никит. Поповский*. В *Академических сочинениях* (авг. 1755, Ч. 2.—С. 177—186) напечатана *Речь, говоренная в начатии Философических лекций* при Московском Университете Гимназии Ректором *Николаем Поповским*<sup>1</sup>. В этой речи молодой профессор так изображает свой предмет: «Представьте в мысленных Ваших очах такой храм, в котором вмещена вся вселенная, где самыя сокровеннейшия от простаго понятия вещи в ясном виде показываются; где самыя отдаленнейшия от очес наших действия природы во всей своей подробности усматриваются; где все, что ни есть в земле, на земле и под землею так, как будто на высоком театре изображается, где солнце, луна, земля, звезды и планеты в самом точном порядке, каждая в своем круге, в своих друг от друга разстояниях с своими определенными скоростями обращаются, где и самое непостижное божество, будто сквозь тонкую завесу, хотя не с довольною ясностию всего непостижимаго своего существа, однако некоторым возбуждающим к благоговению понятием себя нам открывает, где совершеннейшее наше благополучие, котораго от начала света ищем, но сыскать не можем и по сие время, благополучие всех наших действий внешних и внутренних единственная причина в самом подлинном виде лице свое показывает. Одним словом, где все то, чего только жадность любопытнаго человеческого разума насыщаться желает, все то, не только пред очи представляется, но почти в руки для нашей пользы и употреблениа предается. Сего толь чуднаго и толь великолепнаго храма, который я вам в неточном, но только в простом и грубом начертании описал, изображение самое точнейшее есть Философия. Нет ничего в натуре толь великаго и пространнаго, до чего бы она своими пронизательными разсуждениями не касалась. Все, что ни есть под солнцем, ея суду и разсмотрению подвержено, все внешние и нижние, явные и сокровенные созданий роды лежат перед глазами. От нея зависят все познания; она мать всех наук и художеств. Кратко сказать, кто посредственное старание приложит к познанию Философии, тот довольное понятие, по край-

<sup>1</sup> Перепечатана в книге: *Речи, произнесенные в торжественных собраниях Императорского Московского Университета русскими профессорами оного; с краткими их жизнеописаниями.*—Изданы Обществом Любителей Российской Словесности.—Ч. I.—М., 1819.—С. 9—17.

ней мере, довольную способность приобрящет и к прочим наукам и художествам» (178—179).

В заключение речи профессор ратует за философию на *русском* языке, более «изобильном», чем язык латинский: «Нет такой мысли, кою бы по-русски изъяснить было невозможно» (184)<sup>1</sup>. Но каковы собственные философские взгляды оратора, какова его философская подготовка, какие задачи должно преследовать философское преподавание — об этом красноречивый профессор не считает нужным сообщить, а увидеть это читателю самому за блеском элоквиенции нет никакой возможности. Прославившийся переводами и оригинальными одами, Поповский через год (в мае 1756) был назначен профессором красноречия, что, видимо, и соответствовало его способностям и научной подготовке.

Другой профессор университета, Барсов, на торжестве открытия университета определял задачи философии в духе своего времени. Философия, убеждал он, служит, «без сомнения, для того, чтоб узнать, что может причина быть нашего благополучия и от чего оно как действие последовать может? Притом Философия приобучает разум к твердому познанию истины, чтоб оный напоследок знать мог, в чем наше истинное благополучие заключается; испытует неиспытанное естество Божие, разсматривает силы и свойства наших душ, и из того определяет наши должности в разсуждении Творца нашего, в разсуждении населяющих с нами землю человеков, в разсуждении вышших, нижших, равных, своих, чужих, кровных, знаемых, приятелей, неприятелей»<sup>2</sup>.

В <17>56-ом году прибыли из Германии приглашенные для чтения, между прочим, философии профессора Фроман и Шаден — оба философского уровня ниже среднего. Один читал «по» Винклеру, другой — «по» Баумейстеру логику и метафизику, а практическую философию по Винклеру, Федеру, Якобу. Шаден, впрочем, предпочитал «практическую» философию и, во всяком случае, хорошо уловил дух тех, кому он обязался служить. Он живо усво-

<sup>1</sup> За русский язык, и в частности против злоупотребления иностранными словами в русской речи, высказывался уже Татищев (*Разговор*, Вопр. 20); хотя пользование иностранной терминологией он вполне допускает.

<sup>2</sup> См. указанные *Речи*... — С. 47—48. *Речь* о пользе учреждения И<мператорского> М<осковского> У<ниверситета>, говоренная при начале Университетских Гимназий, 26 апреля 1755 (С. 42—49).

ил и прелесть обычая русских предков, начинавших всякое дело молитвою, и легкий способ у нас решения философских вопросов с помощью той же молитвы. «Православная Вера — так решал он вопрос об отношении души и тела — да отверзет вам завесу, скрывшую эту тайну: власть ее всемогуща, премудра и недостатки все отъять готова».

В 60-х годах философию в университете начинают преподавать и русские профессора. Аничков, Сырейщиков, Синьковский и Брянцев ведут ее преподавание до конца века, последний из них и долго спустя (до 1821 г.). Преобладает по-прежнему вольфианство с Баумейстером в качестве глашатая. Из них *Аничков*, разве, совмещавший преподавание философии с преподаванием математики, обнаружил некоторую творческую литературную деятельность. Но, несмотря на всю скромность ее, она не ускользнула от бдительности кого следует, и ему долго пришлось расхлебывать историю, возникшую из «доношения» в синод, гласившего, что Аничков «явно восстает противу всего христианства, опровергает священное Писание, богознамения и чудеса, рай, ад и дьяволов, сравнивая их с натуральными и небывалыми вещами, а Моисея, Сампсона и Давида с языческими богами; в утверждение того приводит безбожного Эпикура, Люкреция, да всескверного Петрония». Преемник Аничкова по кафедре философии, ученик его и Шадена (из студентов академии перешедший в университет), *Брянцев*, если придавать значение тому, что он стал пользоваться в преподавании маленьким кантианцем Снеллем, может быть, и выходил за пределы вольфианства и «популярной философии», но, по-видимому, этот прогресс относится уже к XIX веку и ко времени после введения нового устава (1804 г.).

В целом, таким образом, и университетские профессора в XVIII веке лишь «забавлялись около философии». Философия не нашла для себя даровитого представителя. Опека начальства не могла поощрить к свободному творчеству. Но и ближайшая среда, сотоварищи профессоров философии, не поощряли к тому, пребывая в состоянии софобии, как то видно из громов медицинских профессоров Зыбелина и Скиадана, временно занимавшего место Шадена по его смерти. У одного из этих громов направлены против «злоупотреблений ума нынешних мнимых философов», а у другого, убежденного, что на любви к Богу основываются все человеческие и гражданские

обязанности, против философии Канта, которую он оценивал, с своей фармацевтической точки зрения, как подогретье щи (самбе biscostum). Не так смотрели на Канта, однако, другие профессора, и, по почину митрополита Платона, двое из них, Шаден и профессор истории, нравоучения и красноречия Чеботарев, внесли в рассмотрение и «духовную» точку зрения. Когда обнаружилось, что приехавший из Геттингена с рекомендациями Гейне филолог Мелльман разделяет философские взгляды Канта, они подняли историю, кончившуюся тем, что весьма достойно во все время сыска и допросов себя державший иностранец взмолился: «Просьба моя, чтобы не шутили и не уничижали человеческой природы и нашего века...». Мелльман до конца чувствовал себя иностранцем и принимал русскую действительность за дурную шутку... В результате процесса генерал-прокурор гр. Самойлов докладывал императрице: «Профессор Мелльман признан неспособным к своему званию и оказавшимся поврежденным в уме».

#### IV

Таким образом, в деле насаждения философии в России правительственная интеллигенция на первых же порах испытала ту же неудачу, что и интеллигенция духовная. Между тем со второй половины века жизнь начинала уже переливать через плотину правительственных запрещений. Как ни низок был общий уровень культурного сознания нашего общества того времени, но некоторые запросы свободного духа проникали в него отчасти с Запада и отчасти под влиянием первых же, хотя слабых, потребностей зарождавшейся науки и литературы. Естественно, что, когда свободное русло загромождено щебнем и сором, чистый поток капризными извивами огибает их или просачивается сквозь них, теряя в своей чистоте и ясности. Запрещение философии и свободного философствования искажает ее, а ее искаженное творчество принимает формы уродливые и эстетически отталкивающие. Любовь к «мудрости» как к свободному мастерству мысли вырождается в псевдофилософское умствование косной морали здравого смысла. Это — почва, благоприятная для расцвета настроений в вульгарном понимании «мистических», а точнее говоря, теософских и эзотерических, услаждающихся аллегорическими поба-

сенками и многозначительным недоговариванием о восхождении морального совершенствования, таинствах посвящения, магическом постижении непостижимого и т. п. Все это осеняется ореолом таинственности и святительного «испытания». Философская ценность таких теософических конструкций с их аллегорикой, кабалистикой и символикой та же, что научная ценность эликсиров жизни, *regretuum mobile* и т. п. Запрещение свободной философии есть плод не только невежества, но и глупости, и оно порождает глупость и суеверие. *Tabu*, наложенное на философию, обвиняет ее вихрем призраков, самая неуловимость которых делает их в глазах суеверного невежества высшей реальностью, верховною силою, мистическим источником, соприкосновение с которым должно вызвать духовное обновление и перерождение невежественного глупца. Но неизреченная истина и невыразимая благодать, самой своей неизреченностью и невыразимостью обнаруживающие свою природу глупости, могут утешить одну только глупость. Как далека философия от глупости, так далека она от тех теософических и quasi-мистических настроений, которые распространились в России в конце XVIII и в первой половине XIX века среди масонствующих и немасонствующих представителей полуобразованного дворянства того времени. Эти настроения рождались не в порядке движения идей, а составляли скорее явление порядка социально-психологического, и в истории философии для них не может быть места.

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

Один из таких ростков можно видеть в лице и деятельности Н. И. Новикова, маленького человека с малым умом и образованием, но — в исключение из нашего национального правила — человека трудолюбивого, усердного в своем скромном деле и ставшего «героем» в истории русского общества — уже в полную силу нашего национального правила — не по своим положительным заслугам, а потому, что он был гоним, был, по нашему proverbiallyму выражению, «жертвою ненормального строя». Начав с издания сатирических тетрадок весьма среднего достоинства и по плечу читателю, он все больше увлекается идеей положительного нравоучительства и на этой почве сходитя с масонством, в частности с добродетельным, но неглубоким профессором Московского университета Шварцем. Ту среднюю мораль «любви к ближнему», которая легко успокаивает совесть среднего человека, отвергающегося официального христианства, но ужасающегося перед свободомыслием критического разума, масонство давало Новикову и само по себе. Но, может быть, внутренняя пустота масонства не скрылась бы от «чувствительности» Новикова, если бы Шварц, «сей возвышенный и редкий чувств и оным надлежащаго испытатель», не смягчил для него аллегорически масонства более сердечным и простодушным пиетизмом в истолковании увлекавшей его «науки нравоучения». Что же касается того теософического гудения, которое раздалось в «Вечерней Заре», то оно могло гипнотизировать и чаровать, поскольку в нем можно было выделить какую-то раздельность мотива, но зато слов, за которыми виднелся бы философский смысл, разобрать не было возможности. Сам Шварц со своими учениками ходил даже не около философии, а лишь около метафорических излияний страстного ко Христу Беме. Характерно, что для своего «нравоучительного» издательства Новиков не нашел достойной книги по философии<sup>1</sup>.

Новейшее исследование В. Боголюбова хочет освободить Новикова от упрека в обскурантизме, к которому влекло его масонство. Автор исследования ограничивает: «Новиков отрицал не всю науку, а только те ее выводы, которые он не мог примирить с положениями св. Писания»

<sup>1</sup> Если не считать некоторых отделов стоявшего ниже даже уровня тогдашней учебной литературы *Учителя* (Учитель, или Всеобщая система воспитания. — Пер. с 3-го нем. изд. — М., 1789, в Универс<итетской> Типографии у Н. Новикова).

(265). Пусть это называется не «обскурантизмом» — но меняется ли изложенный здесь факт от прикрытия его другим наименованием? Имя не стирает факта, иначе... всю нашу историю пришлось бы излагать иначе. От похвалы старца, что он «с мудрыми философы в беседе не бывал», от отрицания науки, потому что ее не могут примирить со св. Писанием, и до отрицания философии, потому что ее не могут примирить с чьими-нибудь ботаническими, зоологическими или политико-экономическими писаниями, все одна социально-психологическая черта русской «нравочительной» интеллигенции, и ее не стереть *названием* «не-обскурантизма». Спустя триста лет после изречения старца Новиков воспроизвел его самохарактеристику, и ее же должны повторять и некоторые наши современники, также не могущие «примирить»: «Не забывайте, что с вами говорит идиот, не знающий никаких языков, не читавший никаких школьных философов, и они никогда не лезли в мою голову; это странность, однако истинно было так» (Богол <любов В. В. Н. И. Новиков и его время. — М., 1916. — С. > 37). Применительно к себе самому в слове «идиот» Новиков ввел некоторый эвфемизм. Это слово нужно заменить словом «невежда», и тогда всякая странность указанного положения вещей исчезнет.

Так проявила себя одна из тенденций в сторону новой, будущей «свободной», интеллигенции. В ее добронравии философия задохнулась. Другая тенденция сказалась в барственом морализировании кн. М. М. Щербатова, историка, автора памфлета *О повреждении нравов в России*, члена Комиссии для составления нового уложения, талантливо отстаивавшего в ней права и привилегии своего сословия. В противоположность Новикову он обладал недурным образованием. И в то время как Новиков суетливо хлопочет об исправлении нравов, кн. Щербатов лишь скорбит об их повреждении. Новиков без плана и системы забрасывает читателя книгами, а он пишет изящные планы *О способах преподавания разных наук* и поощрительные рассуждения *О пользе науки*, но — лишь для собственного семейного архива. Новиков на досуге услаждает себя беседою с умными людьми о предметах возвышенных, выгоды не доставляющих, а кн. Щербатов заполняет свой досуг утопическими мечтами о роли своего сословия (*Путешествие в землю Офирскую*) и меланхолическими размышлениями о жизни, бессмертии, «о самстве» и «о выгодах недостатка». Один склонен к настроениям пиетизма и к признанию божественного откровения, другой — к отвлеченному деизму и преклонению перед естественным разумом. Наконец, Новиков видит пошлость «вольтерьянства», но побаивается его показного свободомыслия, а кн. Щербатов имеет достаточно вкуса,

чтобы отвлечь мысли от дешевой фронды вольтеровского вольномыслия.

Кн. Щербатов не удовлетворен состоянием образования в России. Стремление к нему есть, но нет средств удовлетворить этому стремлению. В частности, «университет наш Московский является не довольно снабжен искусными учителями, и не довольно они тщания прилагают для такого научения» (438). И Щербатов составляет обширную, показывающую его широкое образование программу *О способах преподавания разных наук*. Он ценит науку не столько даже за ее техническую полезность, сколько за «нравоучительность». Источник ее, побуждение к ней и ее последняя задача — познание человеком самого себя — «колик в нем величества и подлости!» (603). Взгляд на историю философской мысли от Фалеса и до Декарта и Ньютона открывает ему, сколько поучительности и пользы принесла человеку любовь к науке (605 <и> сл.). Философия же преимущественно может служить исправлению наших нравов: философические науки «располагают разум наш прямыя делать заключения, оне дают нам познание о разных чудесных свойствах природы, возвышают великим и малым нас к познанию Всевышняго Естества, толь мудро устроившаго все; а потому не токмо служат для украшения нашего разума, для помощи нам во многих случающихся делах, но и к поправлению самых наших нравов» (569).

Наиболее интересное из околос философских произведений кн. Щербатова — *Разговор о бессмертии души* (1778). Тема, как и диалогическая форма его, прямо навеяны чтением платоновского *Федона*<sup>1</sup>. Замысел не лишен дерзости: дать христианского *Федона*. Но если судить не в соответствии с замыслом, то автор справился с темой, хотя и без какой-либо глубины и оригинальности, но не без

<sup>1</sup> С самим Платоном русский читатель 80-х гг. XVIII в. мог познакомиться по переложениям некоторых диалогов (в том числе *Федона*) в *Утреннем Свете* Новикова (1777—8) (Ср.: Яценко А. Русская библиография по истории древней философии. — Юрьев, 1915. — С. 60), но в особенности по переводу *Сидоровского и Пахомова*: Творений велемудраго Платона Часть первая. — Спб., 1780; Части втория первая половина. — 1783; Втория части вторая половина (Платонова гражданства или о праведном десять книг — пер. Пахомова). — 1783; Часть третия (Законы или о законоположении тринадцать книг — пер. Сидоровского). — 1785, — переложенныя с греческаго яз. на российский свящ. Ю. Сидоровским и Матфием Пахомовым, находящимся при обществе благородных девиц.



изящества. Стараясь оправдать знакомство с вольномысленными сочинениями, «суесловия» которых исчезают перед мыслью «яко дым или яко прах» (351), он косвенно оправдывает и свои симпатии к *деизму*. Герой его *Разговора* «никогда ни Вышняго Естества, ни безсмертия души не отвергал, но рассуждал общественно, чему мы можем и чему трудно верить» (315). В семи аргументах он обычными деистическими соображениями доказывает бессмертие души. Едва ли здесь есть какое-нибудь специальное влияние. Знакомый в общем с историей философии, как она тогда изображалась, вообще начитанный в популярной в то время литературе, кн. Щербатов в неопределенной форме отражает самого платоновского *Федона*, может быть, как-нибудь опосредствованно Лейбница (или Реймаруса), но главным образом рационалистический *деизм* вообще<sup>1</sup>.

За ту же тему берется *Радищев* в трактате *О человеке, о его смертности и бессмертии*, который он начал с первого же года ссылки, но который в необработанном виде был напечатан по его смерти лишь в 1809—11 годах, в изданном сыновьями Радищева собрании его сочинений. Щербатов писал для собственного семейного архива; Радищев же мог бы повторить об этом сочинении признание, какое он сделал о своем *Путешествии*, когда он «признался, извиняясь, что намерен был только показать публике, что и он — писатель»<sup>2</sup>. Для правильной оценки Радищева эту характеристику необходимо иметь в виду. Если мы предъявим к его произведению высокие требования, оно окажется ниже критики — ученический реферат о четырех-пяти прочтенных книгах. Как произведение писателя, обращающегося к широкой публике, оно — будь оно закончено и своевременно выпущено в свет — могло бы иметь свое, даже философское, значение и влияние.

<sup>1</sup> В частности, не заметно особого влияния Мендельсонова *Федона*. Делалось указание на то, что кн. Щербатов был «воспитан на Юме» (*Иконников В. С.* Один из образов <ательных> проектов времени Петра Великого. — Киев, 1893. — С. 25), — может быть, в истории, но в философии это весьма мало правдоподобно.

<sup>2</sup> Так смягчил показание Радищева гр. Безбородко. Сам Радищев о своем намерении показывал, что оно «состояло в том, чтоб прослыть писателем и заслужить в публике гораздо лучшую репутацию, нежели как об нем думали до того». См.: Полн. собр. соч. *А. Н. Радищева*. — Под ред. Бороздина, Лапшина и Щеголева. — Т. II, s. a. (Т. I. — 1907). — С. 310, 319, 340.

Философские занятия quand même отнюдь не составляли жизненного призвания Радищева. Тема сочинения, как и самая идея его составления, навеяны собственной судьбою автора. «Нечаянное мое преселение в страну отдаленную, — начинает он свое рассуждение, — — — побудило меня обратить мысль мою на будущее состояние моего существа, — — —». Равным образом и свою компетентность говорить на избранную тему Радищев оправдывает собственным опытом: тот, кто был близок к смерти, «мог бы рассуждения свои сопровождать внутренним своим чувствованием; ибо, верьте, в касающемся до жизни и смерти, чувствование наше может быть безобманчивее разума. — — — Посторонний, а не вы, может меня вопросить, вследствие моего собственного положения: какое право имею я говорить о смерти человека? — вопрос не лишний! и я ему скажу... Но, друзья мои, вы дадите за меня ответ вопрошающему, — — —»<sup>1</sup>.

Что касается выполнения работы, то, невзирая на ненужные отступления, в общем, план его ясен. Книга первая трактует о человеке и его положении в ряду других существ органического мира. Она составлена в духе немецкой, так называемой < популярной > философии, т. е. в духе рационализма, ослабленного влиянием английской, французской и швейцарской (Бонне) физиологической психологии, в свою очередь смягчавшейся в Германии спиритуализмом Лейбница. Но главный и прямой источник Радищева — Гердер, которого он начал изучать еще до ссылки, в Петербурге<sup>2</sup>. Радищев просто переписывает, буквально переводя или с незначительными парафразами, рассуждения Гердера в первом томе знаменитых *Идей*. Он оригинален лишь в тех сентиментальных восклицаниях, которыми он связывает отрывки из Гердера, и в некоторых примерах, которыми он иллюстрирует мысли Гердера.

Вопрос об источниках Радищева после тщательного этюда И. И. Лапшина (*Философские воззрения Радищева*, во втором томе вы-

<sup>1</sup> См. начало Книги третьей. Проф. Бобров поясняет это место: «Здесь Радищев имеет в виду смерть своей первой жены» (*Философия в России. Материалы...* — В <ып>. III. — Каз <ань>, 1900. — С. 147). На чем это основано? Не натуральнее ли предположить, что имеется в виду приговор, который Радищеву самому пришлось пережить?

<sup>2</sup> В 1786 г. См. показания Радищева Шешковскому. — Соч. — Т. II. — С. 338.

шеназванного Полн. собр. соч. Радищева) можно считать выясненным почти что до конца. Мне лично кажется только, что уважаемый автор 1) недостаточно раскрыл отсутствие у Радищева *непосредственной* зависимости от французского материализма и сенсуализма, легенда о которой до сих пор повторяется в популярных историях литературы, и 2) что автор чрезмерно снисходителен к Радищеву, называя его произведение «оригинальным» философским произведением, изобличающим «пытливость мысли». На мой вкус, Радищев — просто компилятор, и его нужно оценивать преимущественно с литературной точки зрения — поскольку оценка Пушкина еще нуждается в развитии и детализации.

Во второй книге, где Радищев излагает естественнонаучные сомнения в бессмертии души, он сам указывает на «путеводительствовавшего» ему «в сих суждениях» Пристли<sup>1</sup>, который, таким образом, и является главным ответственным лицом в этой части. Третья книга трактата Радищева посвящена развитию аргументов в пользу бессмертия души; она состоит из двух частей, из коих первая воспроизводит первый и второй разговоры Мендельсона с Федона, а вторая — опять-таки *Идеи* Гердера<sup>2</sup>. Четвертая книга, где излагается якобы собственное Радищева решение вопроса, опять-таки составлена по Гердеру, с привлечением, кроме *Идей*, первого диалога из сочинения *Über die Seelenwanderung*<sup>3</sup>.

Излагать мысли Гердера здесь не место. Скажем только об общем направлении трактата Радищева, который так долго изображался в свете превратном. Радищев — не материалист, не сенсуалист, и бессмертие души он отстаивает недвусмысленно. Пушкин писал о философском рассуждении Радищева: «Умствования оно пошлы и не оживлены слогом. Радищев хотя и вооружается противу

<sup>1</sup> П. Н. Миллюков в своих *Очерках <по истории русской культуры>* (Ч. III. — Вып. 2. Изд. 2-е.) утверждает, что «все главные мысли и многие отдельные места прямо взяты из Гольбаха» (С. 381). К сожалению, он этих «мест» не указывает. И. И. Лапшин также усматривает здесь влияние Гольбаха, но и его указания мне кажутся слишком общими. Я сомневаюсь, чтобы Радищев непосредственно пользовался Гольбахом при составлении своего сочинения. Где Радищев «заимствует», там он просто *переписывает*. На некоторое противоречие между Радищевым и Гольбахом указывает и И. И. Лапшин (С. XV—XVI). Гольбах и Пристли не так уж однородны, и последний, как известно, горячо возражал Гольбаху. Радищев, конечно, не очень вдумывался в противоречие своих источников, но тут, мне кажется, он брал последовательно из Пристли.

<sup>2</sup> Последнее достаточно раскрыто И. И. Лапшиным. На Мендельсона указал уже Миллюков. Лапшин отметил 16 пунктов «почти буквального перевода Мендельсона»; я насчитал их не менее 36.

<sup>3</sup> См. статью Лапшина. Радищев и сам упоминает имя Гердера.

материализма, но в нем все еще виден ученик Гельвеция. Он охотнее излагает, нежели опровергает доводы чистого афеизма». Последнее утверждение — несправедливо. Что касается влияния французской философии и, в частности, Гельвеция, то, может быть, они оказали на социально-политические воззрения Радищева и немалое влияние — тем более, что и весь трактат Гельвеция *De l'Esprit* есть прежде всего произведение моралистически-политическое («естественное право»)<sup>1</sup>, — но для обнаружения такого влияния в сфере философских идей требовалось исследование по источникам.

Между тем решительные суждения здесь высказывались на основании беглых замечаний Радищева, главным образом, в его *Житии Феодора Васильевича Ушакова*. Так, и Милюков считает, что лейпцигские впечатления семнадцатилетнего Радищева, в том числе впечатления от сочинения Гельвеция *De l'Esprit*, обнаруживаются в его илимском трактате. Это — давление указанного *Жития*; в самом рассуждении следы Гельвеция случайны, определяющего значения не имеют, иногда само упоминание имени Гельвеция есть повторение указания Гердера (напр <имер>: Кн. I.—С. 19). Нематериалистические в общем тенденции Радищева побудили проф. Боброва сделать его чистым последователем Лейбница (Там же.—С. 227—31), с которым Радищев был знаком «не как-либо поверхностно, а изучал его основательно». Но быть лейбницианцем в ту пору значило или быть вольфианцем, или примыкать к «популярной философии», усвоившей Локка и Лейбница *Новых опытов* (1765). Если бы не всеподавляющее очевидное влияние Гердера, то, пожалуй, было бы правильнее всего отнести Радищева к эклектизму популярной философии. Указывали еще на Платнера (тот же Бобров, также Сухомлинов), но и это влияние сомнительно, если оно не затерялось где-нибудь в частности<sup>2</sup>. Наконец, искали примирения в формуле: «Радищеву бросалось в глаза не столько коренное различие между Гольбахом и лейбницианцами, сколько общее тому и другим стремление к фи-

<sup>1</sup> О распространении и влиянии идей Гельвеция в России см. гл. III Введения Э. Радлова к русск. пер. Гельвеция (*Об Уме*.— Пг., 1917), то же под заглавием: *Гельвеций К. А.* в «В <естнике> Е <вропы>», 1917, апр.—июнь.

<sup>2</sup> К тому же Платнер в разных изданиях менял свои взгляды.— Приведенное указание основано на биографических данных: Радищев должен был *слушать* Платнера. Но что он у него слушал? В пору Радищева Платнер был медицинским профессором — читал ли он и философские курсы или Радищев слушал изложение его физиологических теорий? Вообще же Радищев изучал *юридические науки*, и, по-видимому, более или менее толково лишь в последние два года своего пребывания в Лейпциге, когда он овладел языком и когда занятия русских студентов были поведены сколько-нибудь систематически (ср.: Сухомлинов <М. И.>. А. Н. Радищев, автор «Путешествия...» — Спб., 1883.—С. 7 <и> сл.).

лософскому монизму» (Милюков; Лапшин.— С. VIII). Сомнительно, чтобы Радищев доискивался какого-нибудь общего руководящего принципа, противоречие которому его беспокоило бы. Повторяю, серьезно о философии Радищева, как если бы она выражала нечто большее, чем настроение эпохи, бродившей около философии, говорить не приходится. Противоречие у Радищева между «сенсуализмом» или «гилозоизмом» и «спиритуализмом» и «панпсихизмом» в действительности интересует его философских читателей, его же самого оно мало волновало, по той простой причине, что, переписывая Гердера, он и не замечал некоторой двойственности своего оригинала. Между тем разгадка разнообразия суждений о Радищеве — по-видимому, именно в Гердере. Гердер, несомненно, продолжал традиции рационализма Лейбница, и не только его метафизики, но и его *Новых опытов*, однако в то же время на него давили и физиологизированное, если так можно сказать, лейбницианство Бонне, и вся физиологическая психология его времени, и сам барон Гольбах, а с другой стороны, Руссо и Гемстергейс, с Гаманом и Якоби на крайнем полюсе, где реставрация Спинозы вновь замыкала круг рационалистически. Здесь было что угодно, кроме материализма и сенсуализма. Было и то, что заставляло историков философии говорить об особом направлении «философии чувства», в котором Гердер и занимал свое место. Попросту это была философская жертва *сентиментализму*. Куда тут Радищеву было разбираться в философских основах этого сентиментализма. Но как писатель он нашел в нем близкий себе «стиль» — отсюда-то и весь его мнимый сенсуализм.

По сравнению с Новиковым и Щербатовым Радищев предвосхищает по своему духовному облику то направление третьего типа нашей интеллигенции, оппозиционно-партийной, которое, возобладав со середины XIX века, прекратило свое «оппозиционное» существование, как только стало «начальством», а вместе с этим завершило и третий период нашего культурного развития. По мнению некоторых историков<sup>1</sup> русской культуры, тремя названными именами исчерпываются основные типы зарождавшейся в XVIII веке светской и внеправительственной интеллигенции. Но есть основание присоединить к ним еще четвертый тип, игравший в русской культуре XIX века крупную роль и интересный для нас тем, что и он нашел себе в XVIII веке околофилософское выражение. Его представителем был мнимо-народный «философ» *Григорий Саввич Сковорода* (1722—1794). — Новиков неосновательно называл себя «идиотом»; Щербатов мечтал о христианском Платоне; Радищев сравнивал себя с Галилеем; Сковорода хочет быть русским Сократом.

<sup>1</sup> Напр<имер>, *Боголюбов* <В. В. Н. И.> Новиков и его время...

Впрочем, с кем только не сопоставляли Сковороду — украинский Сократ, русский Сократ, степной Ломоносов, «под чубом и в украинской свитке» «свой» Пифагор, Ориген, Лейбниц и пр <оч>. Ср.: *Данилевский Г. П.* Гр. С. Сковорода. — Соч. — Т. VI. — Изд. 4-ое. — Спб., 1884. — С. 332, 336, 325; сам Данилевский находит сходство между Сковородою и Новиковым. — Во всяком случае, наш Сократ оказался без Платона, что, конечно, сильно умалывает его сократическое значение. — История издания сочинений Сковороды — постыдна. При его жизни не было ничего напечатано. В 1798 г. в Петербурге без имени автора был напечатан один из его первых диалогов под произвольным заглавием: *Библиотека духовная, дружеская беседа о познании себя*; в 1806 — *Начальная школа* (в «Сионском Вестнике», с краткими биографическими сведениями об авторе); в 1837 году вышли *Дружеский разговор о душевном мире, Беседа двое, Убогий жаворонок и Харьковские басни*; в 1839 — *Брань Архистратига Михаила с сатаною*. Первое собрание сочинений: Сочинения в стихах и прозе Гр. С. Сковороды. Изд. Лисенковым. — Спб., 1861 г. — пустое и никуда не годное издание, в котором нет ни одного из более важных и значительных произведений Сковороды. Лишь в 1894 г., к столетию со дня смерти Сковороды, были изданы харьковским Историко-филологическим обществом *Сочинения Гр. С. Сковороды* под ред. проф. Д. И. Багаля, и все-таки, по цензурным условиям, с пропуском характернейших для Сковороды вещей (как *Жена Лотова, Потоп Змиин*, значит <ельная> часть *Израильского Змия*). Наконец, в 1912 г. вышел I том (II-го до сих пор нет) *Собрания сочинений Г. С. Сковороды* под ред. Вл. Бонч-Бруевича, — в смысле полноты и ревизии текста — лучшее издание, но, к сожалению, с весьма несовершенным, неудачно и некомпетентно составленным алфавитным указателем, мало облегчающим пользование книгою.

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

ется морализмом, заменяющим традиционные учения религии, хотя и обращающимся в то же время сплошь и рядом к источникам оспариваемого учения. Так вокруг этого мировоззрения складывается психология внутренне, а иногда и открыто близкая психологии сектантства<sup>1</sup>.

У нас сложился взгляд на Сковороду как на первого самобытного и оригинального русского философа. Мне трудно оспаривать это утверждение, так как собственно самой философии в сочинениях Сковороды я нахожу количество предельно минимальное. А те немногие, напоминающие о философии мысли Сковороды, вокруг которых бродят его фантазия и поученья, не возвышаются над уровнем общих мест и ходячих представлений о философии<sup>2</sup>. Не находя у этого современника Юма и Канта непосредственной связи с западной новой философией, наши исследователи видят его источники в философии античной и некоторых отцов церкви. Но и то и другое мне кажется недоказанным — опять-таки хотя бы по той причине, что самой философии у Сковороды немного. Несомненно, однако, что с моралистическими трактатами Цицерона и Плутарха Сковорода был знаком непосредственно. Ими и определяется то приблизительное и ходячее представление Сковороды о философии, которое через посредство этих же источников вообще было популяризовано в широких полуобразованных кругах европейских читателей. Понятно, что здесь можно найти кое-какие отзвуки платонизма, но только очень большим жела-

<sup>1</sup> На особую близость не только психологии, но и учения Сковороды к некоторым формам нашего сектантства уже не раз обращали внимание (г-жа А. Я. Ефименко, Вл. Бонч-Бруевич), но каких-либо исследований этого вопроса я не знаю. Небезызвестный историк министерства внутренних дел (8 том. 1858—63) Н. В. Варадинов упрекал уже Ор. Новицкого в том, что последний не отметил в своем сочинении *О Духоборцах* (К <иев>, 1832) влияния Сковороды на духоборов. Во 2-м изд. своей книги (Духоборцы. Их история и вероучение. — К <иев>, 1882) Новицкий признает его *сильное влияние на молокан и возможное его участие* в составлении *Исповедания учения духоборцев екатеринославских* (1791 г.), написанного от имени содержащихся в тюремном заключении сектантов для подачи бывшему тогда губернатору екатеринославскому Каховскому (Новицкий. — С. 178, 211).

<sup>2</sup> Должен привести одно давно высказанное мнение, которое всецело разделяю: «Задача и пределы этой науки [истории философии] точно определены и трудно уже, не подвергаясь опасности показаться несвоевременным, ввести в нее философов вроде Сковороды». *Чистович Илар.* История С.-Петербургской Духовной Академии. — Спб., 1857. — С. 294.

нием иметь в XVIII веке *первого* русского серьезного философа можно объяснить тот факт, что Сковорода называют последователем Платона.

О талантливом изображении Сковороды в книге покойного Вл. Эр-на (Гр. С. Сковорода. Жизнь и учение.— М., 1912) говорить трудно. Книга — взвинченно-литературное произведение, а не историко-философское исследование. Написанная с подъемом и вдохновением, эта книга — прекрасное выражение мировоззрения самого автора, но по отношению к Сковороде — хвалебная песнь, в которой последний рисуется читателю таким, каким автор хотел бы видеть первого русского философа, но не таким, каким был Сковорода реальный. Более осторожный в исторических суждениях проф. Зеленогорский также утверждает *непосредственное* знакомство Сковороды с сочинениями Платона и *сильное влияние* их на его *умозрительную философию* (!?); при чтении сочинений Сковороды он в этом *не раз убеждался*; «кто знаком с философией Платона, для того это ясно и очевидно» (Вопр <осы> фил <ософии> и псих <ологии>. — Кн. 3. — С. 222). Однако «напримеры» автора к такой очевидности не приводят. (1) Он говорит: «Определение философии составлено в духе Платона, который ставил философию высшею и главною целию жизни человека». Я вовсе не нашел у Сковороды определения философии. Кроме того, то, что здесь приводится, не есть ее определение, а оценка, но и такой оценки я не нашел у Сковороды, а автор не указывает, где искать. Но если бы она у него была, почему Сковорода мог извлечь ее только из Платона «непосредственно»? (2) «Определение души, ее природы и жизни тоже заимствовано у Платона, — — — «Душа есть *regretium mobile*, подвижность непрерывная», говорит Сковорода в духе Платона (*Разговор о душевном мире*)). Но найти *один из* многочисленных платоновских предикатов души, значит ли показать, что у Платона заимствовано «определение души, ее природы и жизни»? (3) «Изречение: «познай самого себя» истолковывается Сковородою также в смысле Платона и его философии, т. е. познай свою высшую природу, дух, разум». Этот «пример» вполне гармонирует с первыми двумя тем же крайним безличием. Для полной коллекции тривиальностей не достает только также несомненно платоновского положения, что душа благороднее и выше тела, — положение, которое столь же несомненно повторяется у Сковороды... Кстати, еще отмечу, что сам Сковорода свое «узнай себе самого» относит к «Фалесу» и — по Плутарху, конечно, — к надписи на Дельфийском храме, хотя все же больше ему нравится, видимо, Моисеево «Слыши Израилю, воньми себе, внесми» (319, 321—2). (4) Убедительнее — следующая за сим ссылка проф. Зеленогорского на *дуализм* Сковороды, который мог быть заимствован у Платона и Аристотеля. Но именно дуализм (?) *материи и формы*, или *идеи*, для Сковороды — только иллюстрация мысли *для него* более основной, о дуализме вечного и тленного, мысли, как то усердно и доказывает Сковорода, библейской и христианской. И можно ли, находя у Сковороды такую *иллюстрацию*, утверждать, что он *непосредственно знаком был с сочинениями Платона*? Другой автор (г-жа Ефименко), против которого возражает проф.



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

Усвоив несколько моралистических тривиальностей, в остальном Скворода пропитывается библейскою мудростью и как истый начетчик засыпает глаза и уши читателю — до его изнеможения, до одури — библейским песком. Правильно изображает эту особенность Сквороды один из персонажей его диалогов: «Ты толь загустил речь твою библейными фигурами, что нельзя разуметь». Правильно же передает самого Сквороду другой персонаж, отвечающий на это замечание: «Простите, други мои, чрезмерной моей склонности к сей книге. Признаю горячую мою страсть. Правда, что из самых младенческих лет тайная сила и мание влечет меня к нравоучительным книгам и я их паче всех люблю: они врачуют и веселят мое сердце, а Библию начал читать около тридцати лет рождения моего, но сия прекраснейшая для меня книга над всеми другими [полюбовницами] верх одержала, утолив мою долговременную алчбу и жажду хлебом и водою, сладчайшей паче меда и сота Божией правды и истины, и чувствую особливую мою к ней природу» (*Разг <овор> о душ <евном> мире*, 245—6). Сообразно этому Скворода иногда подписывает свои письма: «Любитель Священных Библии Григорий Скворода» (248, 322).

Скворода от начала и до конца — *моралист*. Не наука и не философия как такая владеют его помыслами, а лишь искание для себя и указание другим пути, ведущего к счастью и блаженству. «Ни о коей же науке, — говорит он, — чаще отважнее не судят, как о той, которая делает блаженным человека, потому и думаю, что всякому сие нужно, так будто и всякому жить должно». Кто же учит *этой* науке? Скворода понимает это лучше своих почитателей: «Проповедует о щастии историк, благовестит хи-

мик, возвещает путь счастья физик, логик, грамматик, землемер, воин, откупщик, часовщик, знатный и подлый, богат и убог, живой и мертвый... Все на седалище учителей сели; каждый себе науку сию присвоил.— Но их ли дело учить, судить, знать о блаженстве? Сие слова есть апостолов, пророков, священников и просвещенных христианских учителей, коих никогда общество не лишается» (*Кольцо..*, 251). К науке, как такой, Сковорода, будучи моралистом, иначе и не может относиться, как *скептически*. Она для него возносится лишь к «плотскому», она — «высокий есть гроб» (137); «физические сказки» он советует оставить «беззубым младенцам», ибо «все то бабье, и баснь, и пустошь, что не ведет к гавани» (119). Мы «пожерли» множество систем с планетами, а планет с горами, морями и городами, и алчем; жажда и голод еще пуще палят сердце наше, ибо не догадываемся, что «математика, медицина, физика, механика, музыка со своими буйными сестрами» — лишь «служанки при госпоже и хвост при своей голове, без которой весь корпус не действителен» (225; С. 322, 353). Моралист всегда перестает быть скептиком, лишь только он становится проповедником, а это Сковорода знает, что «учить о мире и щастии есть дело одних богопроповедников; учить о Боге, есть то учить о мире, щастии и премудрости» (253). Тут перед ним раскрывается «новая наука», скепсису не подлежащая, ибо она есть «наука высочайшая» и «самонужнейшая» (146). Сама основа такой науки — не знание, а нечто иное:

Qui Christum noscit, nihil est, si cetera nescit,  
 Qui Christum nescit, nihil est, si cetera noscit.

(Из Письма к *Правицкому*).

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

«Брось, пожалуй, думать мне  
 Сколько жителей в луне!  
 Брось коперникански сферы!  
 Глянь в сердечныя пещеры!  
 В душе твоей глагол,  
 Вот будешь с ним весел!

Нужнейшее тебе  
 Найдешь ты сам в себе».

Об этом Сковорода твердит неумолчно, но первые же написанные им диалоги, *Наркисс* и *Асхань*, прямо имеют эту тему своей задачей. В них разъясняется, что познание самого себя, если оно будет направлено не на внешнюю видимость, которая есть лишь «пустая пустошь» (151—2), предмет идолопоклонства, а на внутреннюю сущность человека, видимую его духовному, но не плотскому оку, раскроет нам то, что составляет истинную сущность, «исту» и нас самих, и всего мира. Пока видишь руки, ноги и все свое тело, «ничего не видишь и вовсе не знаешь о себе. — — — Видишь в себе то, что ничто — и ничего не видишь. — — — Видишь тень свою, просто сказать, пустошь свою и ничто. А самого себя отрода ты не видывал» (80). То, что раскрывается внутреннему оку — «главность», есть *мысль*: «мысль есть главною нашею *точкою* и *среднею*. А посему-то она часто и сердцем называется. Итак, не внешня наша *плоть*, но наша *мысль-то* главный наш *человек*. В ней-то мы состоим. А она есть нами» (81)<sup>1</sup>. Внутреннее или истинное око, которым раскрывается это истинное, есть *вера*: «истинное око и *вера* — все одно», и кто имеет в себе истинного человека, тот его оком, *верою*, усматривает уже во всем *истину* (83).

Когда Сковорода говорит о «исте», как о *мысли*, и сравнивает ее далее с рисунком в красках, фигурою в письменах, планом в строении (86) и, пожалуй, когда он позже (*Разглагол о древнем мире*) говорит о «тысяче во едином человеке», в этом можно найти отзвуки платонизма. Но его ближайшие разъяснения тотчас открывают, что это — в лучшем случае *христианизированный* платонизм, а с подлинным Платоном и из первых рук Сковорода знаком не был и, во всяком случае, не был его «последователем». «План», о котором он говорит, есть «*Слово Божие*, советы и *мысли* его» (83). «Истинный человек» есть *Бог*: «истинный человек и *Бог* есть тожде. И никогда еще не бывала видимость истинною, а истина видимостью. Но всегда во всем тайная есть и невидима *истина*, потому что она есть *Господня*» (130—131). «Ведь сам Бог свидетельствует: что он Человек Божий. А Божий и Истинный — все то одно. Бог и Истина одно. Человек Божий и сын Божий одно-то» (128). И упомянутые тысяча во едином *человеке* есть «един Божий человек в тысяче наших» (308). «Что

<sup>1</sup> Сковорода ссылается при этом на Цицерона: *Mens cuiusque is est quisque* — Ум коегождо той есть кийждо.

же есть оно едино? Бог. Вся тварь есть рухлядь, смесь, сволочь, сечь, лом, крушь, стечь, вздор, сплочь и плоть и плетки. А тое, что любезное и потребное, есть едино, везде и всегда» (*Начал <ьяная> дверь*, 62—63). Он-то и постигается *верою*: «И так, пане милый! если можешь возвесть сердечное твое око от подлыя натуры нашае в гору к оной господствующей святой *вроде*, в той день можешь увидеть и *единого* онаго Божия человека. — — — Видишь, государь, что едина токмо вера видит чуднаго сего человека, коего тень все мы есмы. Вера есть око прозорливое, сердце чистое, уста отверстыя. Она едина видит свет, во тме стихийной светящий. Видит, любит и благовестит его». Узреваемый верою человек — «нетленный человек *Христос Иисус*» (312, *Разглагол о древнем мире*). Так через познание себя мы приходим к Богу, а от него вновь возвращаемся к себе, возрожденному и *воскресшему* (ср. 401). «Подними ж от земли мысли твои и уразумей человека в себе от Бога рожденна, а не сотворенна в последнее жития время. — — — Открой же око веры и увидишь в себе тожь силу Божию, десницу Божию, тайную, невидимую, а, узнав сына, узнаешь и Отца Его. — — — Раскрой же сердце твое для принятия веры и для объятия *того человека*, который отцу своему вместо десницы и вместо силы его есть во веки веков. — — — Скажи с Паулом: «вем человека»... Нашел я человека. Обретох Мессию, не плотянаго кумира, но истиннаго Божиего во плоти моей человека» (103).

То, что раскрывается нам таким образом, есть не только истина, но также обетование и источник нашего счастья, ибо нам открылось, что «*Царство Божие внутри нас*» (62), оно «вдруг, как молния озаряет душу и для приобретения Веры надобен один точию пункт времени» (248), и «кто узнал себе, тот обрел желаемое сокровище Божие» (142) — блаженство и счастье: «по земле, по морю, по горних и преисподних шатался за *щастием*. А оно у мене за пазухою... Дома...» (203, *Беседа нареченная двое*), «Начало премудрости, страх Божий, он первее усматривает щастие внутри себя» (260). Счастье наше есть *мир душевный* (252), «узнать себе полно, познаться и задружить с собою сей есть неотъемлемый мир, истинное щастие и мудрость совершенная» (263, *Кольцо*); «от познания себе самого входит в душу свет ведения Божия, а с ним путь щастия мирный. — — — Чем более кто себе узнавает, тем вышше восходит на Сион мира» (*Алфавит мира*, 320—321). Нашед

Царство Божие внутри себя, человек находит все, что нужно в жизни, и как не ложное, не плотское знание его началось с познания себя, так в этом открытии оно завершается, становится далее ненужным, тщетным, суемерным. «Щастие твое и мир твой, и рай твой, и Бог твой внутри тебе есть» (*Алфавит...*, 330) — «Щастие наше внутри нас... пускай никто не ожидает щастия ни от высоких наук, ни от почтенных должностей, ни от изобилия... Нет его нигде. Оно зависит от сердца, сердце от мира, мир от звания, звание от Бога. Тут конец: не ходи далее. Сей есть источник всякий утечи и царствию Его не будет конца» (Там же, 344). Звание зависит от Бога, значит, что не в нашей воле определять свое назначение, а нужно здесь для счастья и мира душевного подчиниться Его воле. «Воньми себе, сыщи Его и послушай Его. — — — Не думай никто, будь то от нашей воли зависит избрать стать или должность. Владеет Вышний царством человеческим и блажен сему истинному царю последующий» (325). «Воля Божия есть то верх и закон законов; не ходи далее...» (339).

Если во всем этом преобладает еще отвлеченная мораль, то дальше следуют указания на то, как непосредственно перейти к ее жизненному практическому осуществлению. Для этого нужно угадать свое *естественное предрасположение*, следовать, по рецепту всех моралистов, природе, или, как выражается Сковорода, надо узнать свою «сродность». «Нужно только узнать себе, куда кто рожден. Лучше быть натуральным котом, нежели с ослиною природою львом» (340). Узнать свою сродность и значит то же, что уловить волю Божию. «Природа и сродность значит врожденное Божие благоволение и тайный Его закон, всю тварь управляющий — знать то, что есть подобие в душе и в том деле, к которому она стремится...» (339). И «лучше умереть, чем всю жизнь тосковать в несродностях. — — — Без Бога, знаешь, нельзя и до порога, если не рожден, не суйся в книгочетство. Ах! многие через то в вечную пали муку. Не многих мати породила к школе. Хочешь ли блажен быть? Будь доволен долею твоей природы. — — — Видно, что усердно последовать Богу есть сладчайший источник мира, щастия и мудрости. Да знает же всяк свою природу и да искушает, «что есть благоугодно Богу»» (341). Если тут Сковорода приходит к намекам на собственную биографию и к известному самооправданию, то это опять черта, характеризующая в нем истин-

но-моралистическую, а не собственно философскую, скажем его же словом, сродность. «Обучатися и купно обучать братию добродетели,— пишет сам о себе Сковорода,— якоже свыше заповедано мне, сей мой един есть жребий, и конец, и цвет, и плод жизни и трудов моих успокоение» (из пис. цитир. <Б.> Хиждеу.— Телеск- <оп.—1835.> — Ч. XXVI.— <С.> 158).

Поэтому-то и вся мнимая философичность Сковороды, принимаемая его панегиристами за основу его морали, за принципиальный фундамент мировоззрения, в котором и видели платонизм, принципиальный дуализм, пантеизм и под <обное>, есть для него, на самом деле, лишь пристройка к главному зданию «самонужнейшей науки» о счастье и об оправдании, в конце концов, собственного поведения. Поэтому-то «теория» у него так груба, набрасывается мимоходом, «между делом», не детализуется и не возвышается над уровнем общих мест. Сковороде хотят найти иное «оправдание», чем то, какое он сам себе дал. Хотят приписать ему *сродность*, какой он не имел. Но не лучше ли быть, в самом деле, натуральным моралистом, «нежели с ослиною природою львом» или же с проповедническую природою философом?<sup>1</sup>

Нехитрая философская пристройка Сковороды сводится к следующему. Человек есть «маленький мырок»<sup>2</sup>, в самопознании он раскрывает в себе *истинного* человека, в познании же целого «мира» природы он точно так же, озаренный духом истины, раскрывает за тьмою свет, за тленом истину, которая, как и тот истинный человек, божественна, будучи самим Богом созиждена и устроена. Само узрение этого нового, второго мира божественно и вдохновлено Богом. «Всего ты теперь *по двое* видишь: две воды, две земли. И вся тварь теперь у тебя на две части разделенна. Но кто тебе разделил? Бог. Разделил он тебе все на двое, чтоб ты не смешивал тмы со светом, тмы со правдою. Но понеже ты не видел кроме одной

<sup>1</sup> Потому *лучшим* и наиболее цельным, ибо наиболее соответствующим духу, «сродности», Сковороды, до сих пор остается то бесхитрое и прямое, связанное лишь с изображением жизни и личности, изложение его учения, которое дает *Жизнь Григория Сковороды*, с большою теплотою и симпатией к нему составленная его учеником и другом М. И. Ковалинским.

<sup>2</sup> Сковорода иногда пишет «мыр», «мырок» (*mundus*) в отличие от «мир» (*paх*).

лжы, будто стены, закрывающая истину, для того он теперь тебе сделал *новое небо*, новую землю. Один он творит дивную истину. — — — И так ты теперь видишь *двое* — старое и новое, явное и тайное» (*Наркисс*, 96). Нужно везде видеть «ДВОЕ» (199), — «кто одно знает, а не *двое*, тот одно беду знает» (200). Эти двое: «мир и *Мир*; тело и *Тело*; человека и *Человека* — двое в одном и одно в двоих, неразделно и не слитно же. Будь то *Яблонь*, и тень ея, *древо* живое, и древо мертвое; лукавое и доброе; лжа и истина; грех и разрешение. Кратко сказать: все что осязаешь в наружности твоей, еще веруешь, все тое имеешь во славе и в тайности *Истое*, твоею же внешностию свидетельствуемое, душевным телом духовное. В сей-то центр ударяет луч сердца наперсникова» (*Беседа нареченная двое*, 202). Как можно видеть из приведенных формул, это не есть дуализм спиритуалистический — тела и души, а дуализм космический — в духе платонизирующего христианства, дуализм видимой действительности и невидимого Духа, царства земного и небесного, Божьего, тленного и вечного, зла и блага<sup>1</sup>. «Весь мыр состоит из двоих *натур*: одна видимая, другая невидима. Видима называется тварь, а невидимая Бог. Сия невидимая *натура* или *Бог* всю тварь пронизывает и содержит, везде и всегда был, есть и будет» (*Наркисс*, 100; ср. 63, *Начальная дверь*).

Если этот «дуализм» и имеет вид метафизического принципа, то зато им кончается собственно философия Сковороды. Ибо как дальше можно было бы развивать этот принцип? Либо в направлении метафизическом, как раскрытие т <ак> наз <ываемой> *космологической* проблемы, либо в направлении собственно *богословском*, которое, в свою очередь, было бы или принятием церковного догматического богословия, или богословствованием за собственный страх — диссидентством, сектантством. Сковорода избрал это последнее. Как обычно бывает в христианских сектах, единственным источником и авторитетом в таком случае признается Библия, остальное — работа моралистически настроенной фантазии, ощущаемая как «духовный свет» или боговдохновение. Вполне понятны те психологические основания, которые приводят со-

<sup>1</sup> Следовательно, истолкование в духе спиритуалистическом «дуализма» Сковороды — неправильно. Эту тенденцию обнаруживает Эрн, когда говорит: «Человек есть микрокосм. В таком случае ничего познать человек не может иначе как *через себя*» (216). Это — не Сковорода.

ответственно настроенных интерпретаторов к аллегорическому толкованию св. Писания. В сторону *аллегоризма* целиком и уходит мысль Сковороды. Все более значительные работы его 70-х и 80-х годов посвящены оправданию аллегорического истолкования Библии и его применению к интерпретации некоторых текстов ее. Таковы: *Израильский змий или картина нареченная: день; Книжечка о чтении священнаго писания нареченна Жена Лотова; Диалог. Имя ему: Потоп Змиин.*

Ковалинский называет любимейшими писателями Сковороды: Плуларха, Филона иудеянина, Цицерона, Горатия, Лукиана, Климента Александрийского, Оригена, Нила, Дионисия Ареопагитского, Максима Исповедника. Для исследования вопроса об аллегоризме Сковороды интересны Филон, Ориген и Климент Александрийский, к которым следовало бы присоединить еще бл. Августина, с которым, по-видимому, Сковорода был знаком. Делом специального исследования было бы сравнить и показать, заимствовал ли у них Сковорода какие-либо из своих толкований или он усвоил только общую идею аллегорического толкования Библии. [*Общий очерк развития герменевтики см. в моей (печатаящейся) книге: Герменевтика и ее проблемы.*]

А. С. Лебедев в статье *Г. С. Сковорода как богослов* ограничивается лишь совершенно общим указанием на Оригена и александрийскую школу богословов (аллегористы) и не входит ни в какие частности. Еще более бегло касается этого вопроса Вл. Эрн (С. 242). Проф. Зеленогорский усматривает специальное влияние Оригена на Сковороду, но опять-таки ограничивается столь общими сопоставлениями, что уничтожает значение собственного утверждения. Но вообще нужно сказать, что дальше идеи аллегоризма не идет общность Сковороды с указанными предполагаемыми его источниками. О философском влиянии здесь не может быть речи, еще раз, за отсутствием философии у Сковороды. Если же искать более близкого и специального источника именно аллегоризма Сковороды, то, мне кажется, прежде всего следовало бы обратиться к Оригену (*О началах*) и Клименту Александрийскому (*Строматы*, особ. <енно> кн. V), но доказывать это — здесь не место.

Совершенно неосновательно было бы сопоставлять Сковороду со Спинозой, исходя из его заявления, что «Библия есть ложь и буйство Божие» (362), «что Библию читать и ложь его [sic!] считать, есть тоже» (508; ср.: 265; 394), и следующего затем «рационального» толкования ее небуквального смысла. У Спинозы — основа филологическая, критическая и историческая, у Сковороды — моралистическая. Филологическая подготовка Сковороды вообще весьма хромает. По-видимому, он недурно владел лишь латинским языком, знал греческий. Эрн говорит о «способностях Сковороды к языкам» и решает: «Филологические дарования Сковороды, очевидно [?], были значительны и напоминают [!] другие два примера редкой филологической одаренности в истории русской философской мысли: В. С. Печерина и В. И. Иванова» (60). Это-



му можно противопоставить такие примеры: «в некоторой земле называется Бог: *истина*» (64), каковое название Сковорода сопоставляет с именем Бога «Истинна», хотя имеющееся здесь в виду, очевидно, венгерское *Isten* никак с арийским корнем «истины» не может быть сопоставлено; «у Тевтонов человек нарицается *мелти*, сиречь, *тепс*, то есть мысль, ум; у Еллинов же нарицается муж, *фос*, сиречь, свет, то есть ум» (81 прим.), — т. е. отождествляются  $\phi\omega\varsigma$  и  $\phi\omega\varsigma$ ;  $\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\iota\omicron\nu$  значит знание или разумение, а  $\delta\alpha\iota\mu\omega\nu$  — знающий или понимающий» (236); «Египетская *Усыс* и именем, и естеством есть тоже, что Павловский Иисус» (332); знание древнееврейского редко у Сковороды выходит за пределы толкования *собственных* имен, «переводы» которых, как известно, по большей части даны в самой Библии; и т. п.

Сама Библия фигурирует у Сковороды в качестве некоторого символа, который, в свою очередь, толкуется им метафорически и аллегорически. Так, уже в *Асхани* св. Писание изображается как «фанарь, Божиим светом блистающий для нас, путников», «речь Библии подобна азиатской реке, именуемой Меандер» (167); в *Кольце* она называется «домом Божиим», к которому ключ — «дух страха Божия и дух разума» (260); она есть «слово Божие и язык огненный» (261); она — «человек домовит, уготовавший семена в закромах своих» (263). Далее, устанавливается, что «Библия есть точный змей» (*Кольцо*, 287; ср. *Израильский Змей*, 386), и в то же время она «тоже что сфинкс» (*Алфавит мира*, 355), она есть «еврейская *Сфинкс* и не думай, будьто об ином чем, а не о ней написано: «Яко лев, рыкая, ходит, иский кого поглотити»» (394, *Жена Лотова*), «она-то есть древняя оная  $\Sigma\Phi\iota\Xi$  (Сфынкс). Лев-дева, или Льво-Дева. Купно Лев и Дева» (510, *Потоп Змиин*). Наконец, Библия есть Начало и Мир (368, 370). Но так как в мире мы все должны видеть «два Мира — един Мир составляющие — Мир видный и невидный, живой и мертвый, целый и сокрушаемый. Сей риза, а тот тело. Сей тень, а тот древо. Сей вещество, а тот ипостась...» (368), то и слово Божие нужно читать в двояком смысле. «Из двоих естеств состоит *слово* Божие. «Единою глагола Бог, но двойное слышно». Две страны имеет библейное море. Одна страна наша, вторая — Божия» (*Жена Лотова*, 396). Библия, поэтому, раскрывает нам то же самое, что и углубленное, умственное *познание себя*. Она ведет к нему (172) — «страх Божий вводит во внутреннюю Библии завесу, а Библия тебе ж самага взяв за руку, вводит в твой же внутренний чертог, котораго ты отроду не видывал» (176). Войдя в нее, услышишь опять все то же:

познай себя, «воньми себе, внемли» — «Вся Библия дышит сим вкусом: «узнай себе» (321). Через познание себя мы проникаем в сокровенный смысл Библии, через нее мы проникаем глубже в себя. В том и другом случае за внешним для нас стоит одно — вечное, высшее бытие. Библия, как и непосредственное узрение вечного в нас и во всем мире, «непрестанно кладет нам в уши иное высочайшее некое естество, называя оное началом, оком, отцом, сильным, Господем, царем, Ангелом совета, духом, радостью, веселием, миром, и протчая» (323). Словом, Библия раскрывает нам Бога и его царство: как «второй человек Господь с небесе» (323), так и «всей Библии предметом сам только один Бог. Тут ей конец до последняя черты. Без Его она и лжива, и дурна и вредна, а с Ним вкуснее и прекраснее всех невест» (356).

Библия раскрывает то же, что раскрывается умному оку и в самом мире и в человеке, которого мы называли поэтому «маленьким мырком». Библию можно также ввести в это тожество и приравнять ее и человеку и миру. «Библия есть человеком, и ты человек. Она есть телцом, и ты тоже. Если узнаешь ее, один человек и один телец будешь с нею» (179) — «Священная Библия есть-то позлащенная духом труба и маленький мирок» (317). — «Всяк рожденный есть в мыре сем пришелец, слепый, или просвещенный. Не прекрасный-ли храм, премудраго Бога: мыр сей? Суть же три мыры. Первый есть всеобщий и мыр обительный, где все рожденное обитает. Сей составлен из безчисленных мыр миров и есть великий мыр. Другии два суть частныи и малыи мыры. Первый микро-козм: сиречь — мырик, мирок, или человек. Второй Мыр символичный, сиречь Библия» (496, *Потоп Змиин*)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Это различие *трех* миров явно выражено у Сковороды лишь в *Потопе Змиинном*, законченном им в 1791 г. Проф. Багалеи обращает внимание на сходство этой мысли с мыслью некоего Дютуа, мистика [?], последователя г-жи Гюйон, книга которого, вышедшая в 1790 г., потом (в 1818 г., в эпоху теософских увлечений правительства) была переведена на русский язык под заглавием *Божественная и христианская философия* (Проф. Багалеи Д. И. Опыт истории Харьковского Университета. — Т. 2. — Хар<ьков>, 1904. — С. 82—86). Есть много данных (тут не место их рассказывать), что у Сковороды и Дютуа был некоторый общий источник. Возможно, что Ковалинский привез из Лозанны какие-нибудь сообщения Сковороде, — так, например, не выяснена еще роль *Мейнгарта*, сведения о котором сообщил Сковороде Ковалинский и имя которого Сковорода избрал себе даже псевдонимом. В каком отношении находится Дютуа, учившийся в Лозанне (в 40-х гг.), к Мейнгарту, жившему в Лозанне (в 70-х годах)?

Свои размышления о роли и значении Библии Сковорода концентрирует в следующих словах: «Знай, друг мой, что Библия есть *Новый мир и люд Божий*, земля живых; страна и царство любви; горний Иерусалим; и сверх подлаго — азиатского, есть Вышний. Нет там вражды и раздора. Нет в оной республике ни старости, ни пола, ни разности. Все там общее. Общество в любви, любовь в Боге, Бог в обществе. Вот и *колицо вечности!*» (399, *Жена Лотова*).

Всем этим нимало не расширяется и не углубляется философская концепция основного *дуализма* Сковороды. Но изложенное показывает, какую он взял линию, уклонившись от метафизической космологической проблемы. Этим раскрывается и его действительный, жизненный, не-философский интерес. От начала до конца Сковорода остается *моралистом*. Библия для него «есть мысли Божии, сие есть сердце вечное. А сердце вечное, есть то *Человек вечный*» (410). Но не вечность его интересует сама по себе и даже не «мысли Бога», как такие, а то, что из них, из Библии, можно сделать основание для морали и праведной жизни, что из нее можно извлечь «мир душевный». Этим и определяется околофилософское место украинского мудреца, предвосхитившего некоторые моралистические идеи толстовства и других подобных интеллигентских опрощенских настроений XIX века<sup>1</sup>.

## ПО ПРОПИСЯМ

### V

Итак, восемнадцатый век не оставил новому ни философского наследства, ни даже философского завета. Деятнадцатый век и свою приобретательскую, и свою творческую работу должен был наладить собственными усилиями. Интеллектуальное руководство правительства пришло быстро к концу, и со второй четверти века начало переходить в руки новой, становившейся все более независимой внеправительственной интеллигенции,

<sup>1</sup> Сковорода не случайно выбирал себе *друзей* среди интеллигентных помещиков и священников. Равным образом и исповедуемая им характеристика *реального* народа — не просто шутка: *Quidquid agit vulgus: nihil est nisi pestis et hulcus* (Что ни делает чернь, все — чума и язвина). (Из Письма к свящ. Я. Правицкому — *Срезневский В. И.* Письма Г. С. Сковороды. — Спб., 1894. — С. 10).

в значительной своей части выступавшей в оппозиции правительству и только частью поддерживавшей отживавшую фикцию его идейного руководительства. Между кончавшей свою духовную историю старой интеллигенцией и вступающей ей на смену новой интеллигенцией *идейной* борьбы почти не было. Со стороны правительства было гонение, преимущественно политического характера, со стороны гонимых — более или менее открытый протест и более или менее скрытое подполье. Сила государственной организации сталкивалась с силою психологической реакции, и последняя более влияла на развитие национального самосознания, чем первая. Создавалось противоречие тем более невыносимое, что обе стороны были лишены на первых порах одухотворяющей развитие положительной идеи. Государственная организация попробовала было провозгласить свою идею в программе т<ак> наз<ываемой> официальной народности. Две части ее, православие и самодержавие, формулировали утверждение господства господствовавших и — как уже было ясно — не сумевших организовать дух страны. В третью не поверили, не столько, может быть, потому, что она была высказана неискренне, сколько потому, что за нею не было видно, и действительно не было, положительного идеального содержания. Реальное ее значение сводилось в глазах многих к возможности через нее детализовать и углублять сочетанное единство двух первых терминов формулы.

Как бы ни было, народность была громко провозглашена. Обе стороны *могли* ее принять, но вторая сторона так же не понимала истинного значения принципа, как и первая. Никто не понимал того, что положительное провозглашение народности означало отрицание прав правительственной интеллигенции на звание естественного, призванного; а не самозванного представителя и репрезентанта народа. Никто не видел революционной стихии принципа, никто не предвидел, что от простого, но настойчивого реакционного повторения слова «народность» его смысл будет превращен в революционное *народничество*. Никто не понимал тех перебоев смысла нового лозунга, которые возникали в зависимости от того, из чьих уст он исходил. Все без исключения уста произносили его, не сознавая его смысла. Никто не отдавал себе отчета в том, что генезис нового лозунга таил в себе противоречивую двойственность. Как будет показано ниже,

спонтанное движение к народности возникло и стало раскрываться у нас чуть не с конца XVIII века, рефлексивное же ее осознание и порожденные им усилия к *сознательной* истории возбуждались простым подражанием, как заимствование и перенесение к ним западноевропейских идеалов. Правительственная интеллигенция, оглядываясь назад, убеждалась в своей не-органичности, не-аристократичности, не-народности и наивно искала средств стать народностью путем *изучения народа*, не подозревая, что народностью она могла родиться, но не сделаться. Новая интеллигенция рождалась народностью, но не чувствовала этого и даже терзалась позже угрызениями совести, мучившей ее за мнимую «оторванность от народа». Она видела и сознавала только второй корень генезиса идеи народности — заимствование. Идея была заимствована из той идеологии романтизма-неогуманизма-национализма, где она понималась как символ новой исторической и культурной действительности, синтезировавшей в себе, как в новом Возрождении, еще раз, по-новому, языческий классицизм и христианский романтизм, подобно тому как некогда первое Возрождение синтезировало язычество и христианство, подобно тому как в начале Новой Европы рождение европейского христианства синтезировало европейское творчество и языческую психологию лица с азиатскою мудростью и восточною моралью безликой массы «ближних». Там, на Западе, это была победа, и притом окончательная, дважды Возрожденной Европы над Земным шаром — только что укрепившиеся Американские европейской культуры Соединенные Штаты гарантировали окончательность этой победы. Мы приняли синтетическую формулу, не пережив еще момента антитетического, и оттого наша новая интеллигенция не стала *самостоятельно* народностью среди независимых народностей Европы, а оказалась только оппозиционным к собственному правительству народничеством, демократическим, не-аристократическим. И лишь в отдельных своих представителях она показала черты еще грядущей истинно-русской народности. Таким образом, провозглашая народность и призывая к *изучению народа*, правительство признавалось, что оно уже не народно, но не уступало своих фиктивных прав. Провозглашая тот же лозунг и призывая к *просвещению народа*, новая интеллигенция предугадывала, что она уже народна, но отрекалась от своей народности в пользу подражающего просветительства и имитирующе-

го демократизма, ставших в силу самого факта отречения по методу и по содержанию чистым нигилизмом.

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

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

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

ком, пока и здесь не натолкнулась на новые не-правительственные шлюзы и плотины.

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

Начало царствования Александра Первого сопровождалось повышенным настроением: надеждами и напряженным ожиданием. Казалось, что русскому невегласию пришел срок; хотелось, чтобы наступило русское просвещение. Только что учрежденное министерство народного просвещения, с гр. П. В. Завадовским во главе, через посредство Главного училищ правления открывает новые университеты (в Казани и Харькове), преобразует старые (кроме Московского министерству были подчинены университеты Дерптский и Виленский) и вводит новый университетский устав. Так как по новому уставу количество кафедр увеличивалось по сравнению с прежним московским составом их, то количество профессоров, нужных для удовлетворения всех университетов, оказалось весьма значительным. Пришлось опять их выписывать из-за границы. Главным поставщиком была Германия; в ней главным советчиком был геттингенский профессор Мейнерс, один из представителей немецкой просветительной эклектической философии (*alter ego* Федера). В общем, состав вновь прибывших ученых оказался несравненно выше того, каков был при открытии Московского университета. Среди философов выделяются *Буле*



(Ioh. Gottlieb Erhard Buhle, 1763—1821), известный историк философии, знаток и издатель Аристотеля, приглашенный попечителем М. Н. Муравьевым в Москву, и *Шад* (Ioh. Baptist Schad, 1758—1834), беглый монах, последователь Фихте, в натурфилософии — Шеллинга, рекомендованный, между прочим, Шиллером и Гете и приглашенный гр. Северином Потоцким в Харьков.

В Москве все еще продолжал тянуть вольфианскую лямку Брянцев, и приезд Буле (1804), развившего в Москве лихорадочную деятельность, иногда далеко выходящую за пределы философии, должен был весьма оживить и поднять преподавание философских наук. Буле был кантианцем — того первого примитивного склада, который больше полагался на букву, чем на дух Кантова учения. Но Буле был в курсе современных ему течений философии и знакомил своих слушателей с учениями Канта<sup>1</sup>, Фихте и Шеллинга, по-видимому, не только в порядке историческом, но и систематически-критическом. Вероятно, не от самого Буле зависело, что преподавание его не оставило заметного следа, если не считать таковым проходившего философию под его руководством И. И. Давыдова. Причиной тому был, по всей вероятности, невысокий уровень слушателей, а может быть, и то, что чтения Буле велись на латинском языке, к которому студенты того времени были в общем недостаточно подготовлены. Сохранилась эпиграмма, которая передает отношение слушателей к профессору:

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

Приглашенный вместе с Буле некий *Рейнгард*, видимо, был ему плохим партнером, хотя также знакомил (и притом на французском языке) своих слушателей с современным состоянием философии. Оба прекратили преподава-

<sup>1</sup> Что Кантово учение проникало в Россию и раньше, видно хотя бы из появления еще в 1803 г. на русском языке перевода: *Кантово Основание для Метафизики Нравов*. С немецкого языка переведенное *Яковом Рубаном*. — Николаев: В Типографии Черноморского штурманского училища. — 1803 (с одобрения Московской цензуры). Перевод посвящен (адмиралу) Н. С. Мордвинову. В Посвящении переводчик называет сочинение Канта книгой «важной и единственной в своем роде» — «в ней глубокомысленный Кант представляет свету выведенные им из понятия долга и воли незабываемые основания нравственности разумных существ вообще, которые до его времени скрывались во мраке неведения». Как пришел Рубан к Канту и к переводу этой книги?

ние в 1812 году, после чего один бессменный *Брянцев* продолжал еще долго (до <18>21 г.) томить философию, совокупляя Вольфа с бесцветным кантианством одного из маленьких, но многочисленных Снеллей. При жизни еще *Брянцева* отдельные философские предметы, впрочем, читались также *Снегиревым* (Ив. Мих.) и *Давыдовым* (адъюнкт с <18>17 до <18>21 г., когда перешел на кафедру римской словесности), а после его смерти (в течение одного года) также неким *Любимовым* (С. И.). Все это были преподаватели случайные, переходившие на другие предметы и к другим обязанностям. Специального профессора философии не было вплоть до <18>45 г., когда начал свое преподавание *М. Н. Катков* (до <18>50 г.). Лишь за *Давыдовым* можно признать известное влияние на философские вкусы и образование московской публики двадцатых и тридцатых годов, хотя и это влияние исходило не из его университетского преподавания философии, а от его курсов словесности, о которых речь еще впереди.

*Ив. Ив. Давыдов* (1794—1863), получивший довольно широкое, хотя и не глубокое, словесное и математическое образование, был непосредственным учеником Буле<sup>1</sup>, у которого писал диссертацию: *О различии Греческого и Римского образования* (1810). Степень магистра он получил за диссертацию *О критике в древней Филологии* (1814) и степень доктора словесных наук за диссертацию *О преобразовании в науках, произведенном Бэконом* (1815).

Будучи одно время преподавателем Университетского пансиона, *Давыдов* составил два учебника: *Опыт руководства к истории философии*. Для благородных воспитанников Университетского Пансиона.— М., 1820, и *Начальные основания Логики*. Для благородных воспитанников Университетского Пансиона.— М., 1821. *Логика* привлекла внимание *Магницкого* и вызвала соответствующий донос, результатов, по-видимому, однако, не имевший<sup>2</sup>.

В доносе г-ну министру духовных дел и народного просвещения *Магницкий* писал по поводу *Логики Давыдова*: «Замечания сии заключают вкратце весь смысл разрушительной нынешней философии, от Кан-

<sup>1</sup> *Давыдов*, будучи студентом философского, тогда еще не разделенного факультета, слушал лекции обоих отделений, физико-математического и историко-филологического; сверх того на медицинском он слушал физиологию и анатомию. Между прочим, один год он занимался в Казанском университете, где слушал *Лобачевского*.

<sup>2</sup> *Феоктистов Е.* *Магницкий*.— Рус <ский> В <естник>.— 1864.— Т. ЛII, авг.— С. 407 <и> сл.; 430.

та до Стеффенса, которого имя еще никому у нас неизвестно, кроме фанатических его адептов и малого числа из противников, между тем как он есть опаснейший довершитель Шеллинговой философии, которой вся адская тайна в подносимых мною примечаниях открыта и обнаружена» (Русский Архив. — 1864. — Стлб. 325).

М. М. Филиппов (Судьбы русской философии: Гл. V. — Русское Богатство. — 1894. — № 8) с особою подробностью останавливается на учебнике *Логике*, который, по его мнению, свидетельствует об эмпирическом направлении Давыдова, именно об его локкианстве. Некомпетентность историко-философских суждений Филиппова такова, что они едва ли заслуживают упоминания. Между тем, ссылаясь именно на Филиппова, у нас говорят об «эмпирической основе философских воззрений Давыдова» и даже повторяют философски странное утверждение Филиппова, что в трудах Давыдова можно видеть «чрезвычайно любопытный [еще бы!] пример борьбы [?] локковского эмпиризма с идеализмом Шеллинга». См.: Милюков П. Н. (Главн <ые> течен <ия> ... — Т. I. — 1898. — С. 296), Сакулин П. Н. (Из истор <ии> рус <ского> идеализма. <Кн. В. Ф. Одоевский. Мыслитель. Писатель.> — Т. I. — Ч. I. — М., 1913. — С. 43—44). Давыдов, в общем, правдиво изобразил свои источники, когда в Предисловии к своему учебнику заявлял: «Опытные начала Локковы и Дежерандовы по возможности старался я соединить с разумным идеализмом Буле, незабвенного наставника моего, и знаменитого Кизеветтера». Учебник предваряется Введением, составленным «по руководству Шеллинга». Т. е. Давыдов — пример распространенного после Канта профессорского эклектизма, составлявшего учебники применительно к «новейшей философии» вообще, поскольку она шла от Канта и хотя бы внешне могла быть согласована с тогдашним пониманием его учения. Основания для соединения в одно Локка, Канта и лейбницианца Шеллинга («Настала пора, когда можно восстановить философию Лейбница», говорил Шеллинг. — *Ideen zu einer Philosophie d <ie> Natur.* — W <erke>. — II. — S. 20, cf. I. — S. 443), прямо указаны Давыдовым: «Теория деятельности души, упоминаемая Лейбницем, не отрицаемая Локком и утвержденная Кантом, сделала такой же переворот в философии, какой сделала в астрономии теория Коперника...» (назван <ное> Введение к *Логике*... — С. 13). Как примирял Давыдов Локка, Лейбница и Канта, видно из след <ующего> рассуждения (еще в *Руковод <стве> к Истор <ии> филос <офии>*... — С. 123—4): «Кант, желая согласить опытную философию с идеализмом, не подчинил их одну другой, но каждой придал особенное достоинство. Обыкновенно противопологали разум чувству; но это ведет разум к эгоизму, а чувство к слабости: Кант поставил все способности в душе как в средоточии. — Какая же разность между Локком и Кантом? — Если разуметь Локка как совершенного эмпирика, а Канта как совершенного идеалиста и прибавить к этому новую терминологию немецкого философа, то между ними найдется противоречие. Но отвергает ли Кант главное положение Локково, раскрытое Бэконом, заимствованное от Зенона Стоика, Аристотеля, Аристиппа, Гиппократы и Сократа? Начала их одни и те же. Скажут, что Кант дал

душе собственную, произвольную, свободную деятельность? Но и Локк не отвергал этого, и Локк говорил, что способность познавать посредством ощущения и чувств есть принадлежность не органов чувств, а способность души. Прибавление Лейбницево к положению древних *ipsi ipse intellectus* — означает то же, что Локковы слова: способность познания в душе, а не в предметах и не в органах чувств». — Проф. Сакулин называет верным замечание Филиппова, что в цитированном Введении Давыдова исчезли все «полярности и прочие натурфилософские красоты и бессмыслицы» Шеллинга. Но зачем было вводить в *логику* красоты и бессмыслицы *натурфилософии*? Введение-то и составляет самые шеллингианские страницы учебника. Генерал-майор Писарев, попечитель, защищая перед Главным управлением учебник Давыдова от доноса Магницкого, сообщал, что это — компиляция, где Введение взято из Вагнера [шеллингианца], а прочее из Локка, Кондильяка, Кизеветтера, Буле, Жерандо, Гюмарса и др. Сомнения нет, что генерал писал под суфлера — в лице самого автора учебника.

Философских исследований у Давыдова нет, и какого бы то ни было интереса к ним у него также не замечается. Будучи адъюнктом Брянцева, Давыдов в преподавании придерживался того же, что и Брянцев, Снелля, но также и Буле. Как непосредственный ученик последнего и притом официально державшийся названных образцов, он должен был вести преподавание в духе догматического первоначального кантианства, каковое направление, очевидно, санкционировалось университетом, потому что и другие названные случайные преподаватели примыкали к кантианским учебникам (гл. обр. Кизеветтера). Впоследствии Давыдов сам сообщал о себе, что «из немецких философов Шеллинга он предпочитал всем другим». Хронологически это заявление не приурочено, а «предпочтение» ни к чему не обязывает и может иметь в этой формуле исключительно субъективный смысл. Во всяком случае, стойким, как скала, шеллингистом Давыдов, конечно, не был. Он популярно воспринимал Шеллинга и популяризировал дальше, будучи прежде всего профессором, т. е. не весьма углубляясь в существо самой философии и просто *предпочитая* руководство Шеллинга английскому субъективизму, французскому сенсуализму и немецкому докантовскому догматизму. Но ни один шеллингианец, как известно, не был простым копиистом Шеллинга, каждый хотел быть «продолжением» его. Давыдов также, не ограничиваясь знакомством с Шеллингом и поглядывая на шеллингианцев, хотел найти какой-то свой тон. Причем, пока он собирался посвятить себя фи-

лософии, он искал выхода в сторону *психологизма*, чему немало способствовала его первоначальная и основная подготовка кантианская, которая в направлении психологизма могла найти поддержку и со стороны некоторых новых кантианцев (во главе с Фрисом). Когда же Давыдов, после разных колебаний — (напр <имер>, с <I8> 26 по <I8> 31 г. он преподавал чистую математику и написал рассуждение *Об исчислении вероятностей*) — перешел на кафедру русской словесности (по смерти Мерзлякова), он — если не считать тощего *Опыта* Галича — первый применяет новый аспект философии Шеллинга — *эстетический*.

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

Погодин сообщает, что шеллингианство привез в Московский университет Павлов, а Давыдов «старался распространять» (как будто Павлов не «старался...») (см.: *Воспоминание о С. П. Шевыреве*. — Извлеч <ение> из ЖМНП. — Спб., 1869. — С. 6; также сборник: *В память о князе Вл. Фед. Одоевском*. Засед <ание> О <бщества> Люб <ителей> Рос <сийской> Словесности 13 апр. 1869 г. — М., 1869. — С. 47; ср.: *Барсуков <Н. П. Жизнь и труды...>* — I. — <Спб., 1888. — С. > 203). С шеллингианством Давыдов был знаком, во всяком случае, до приезда Павлова, так как уже Буле разбирал со студентами не только Канта, но и Фихте и Шеллинга. Восторженный Павлов подливал масло в огонь, уже разгоревшийся. Но фактически Давыдов и Павлов подходили к Шеллингу с разных сторон, и в чисто философской литературе Давыдов был, по-видимому, начитаннее Павлова.

П. Н. Сакулин, давший обстоятельное изложение философских воззрений Давыдова (Из истор <ии> рус <ского> идеализма... — Т. I. — Ч. I), полагает, что Давыдов начал с «эмпиризма», находясь под влиянием Дежерандо. Остроумная в общем аргументация проф. Сакулина вызывает, однако, на некоторые возражения. Напр <имер>, из того, что Давыдов был математиком, проф. Сакулин заключает, что Давыдов не был склонен к метафизике и абстрактному идеализму (21). Наоборот, *формализм* Шеллинга по своему типу больше всего подходил к абстрактно-математизирующему мышлению, и многие шеллингианцы, начиная с самого Шеллинга и Окена, прямо злоупотребляли математизированием. Также «эмпирическое» влияние Дежерандо — тема весьма щекотливая. *Идеологи* любили говорить об «экспериментальной» философии (которая, кстати, по Дежерандо, «освобождает дух человеческого от цепей эмпиризма», — тут терминологически надо быть весьма осторожным), но это — весьма далеко от того, что принято называть «научным эмпиризмом». Кроме того, Дежерандо тем и отличался от собственно идеологов как последователей *сенсуализма* Кондильяка и Кабани, что склонялся в сторону эклектиз-

ма и — тем более, чем более отдается первенство *внутреннему опыту* над внешним, — «спиритуализма». «Эмпиризм», по господствующим понятиям *того времени*, был почти синонимом *скептицизма* (если под эмпиризмом не разумелось простое неметодическое накопление материала), ибо о феноменалистической гносеологии и «научном эмпиризме» (что почти равносильно *позитивизму*) до Милля едва ли можно и следует говорить, так как и Юм получает соответствующее освещение лишь *после* Милля. То же самое (возможную!) симпатию Давыдова к Бэкону нельзя считать симптомом его «эмпиризма» — это также было бы исторической перестановкой. Бэкон позже стал знаменем эмпиризма, как *философского направления*. В конце XVIII и в начале XIX века Бэкон был поворотным к новой истории моментом, одинаково признаваемым и английским субъективизмом, и континентальным рационализмом, как и сенсуализмом. Да собственно *исторически* мы и сейчас так смотрим на Бэкона, хотя истинная цена его «философии» нам хорошо известна. Давыдов брал Бэкона предметом своей диссертации как тему историческую. Понятно, что и Дежерандо был также его *историческим* руководителем. Буле, рекомендуя *историю* Дежерандо, знал, что делает. Вопреки сомнению проф. Сакулина, Дежерандо в *ту эпоху*, действительно, как называет его Давыдов, был «знаменит» и даже «высок». Нам после Гегеля, Эрдмана, Фишера, Целлера и др. легко «презирать» Дежерандо, но что мог после пресловутого Бруккера найти Давыдов? Семитомный, доведенный только до Беркли, Тидеманн (1791—97 — кстати, с сильным локкианским духом, который «эмпиризму» должен бы быть симпатичен), две истории (восьми — древняя — и шеститомная — новая философия) самого Буле (1796—1804; 1800—1805) и неоконченный Теннеман (11 томов, 1798—1819) — наиболее крупные и солидные; коротеньких очерков, вроде Аста и Зохера (с которых списывал, напр <имер>, Галич), и вообще компиляций можно не считать. Насколько ценился компактный Дежерандо (Т. I—III.—1804; 2-ое сильно увеличенное изд. Т. I—IV.—1822—23—до конца схоластики; 4 тома новой философии были изданы сыном), можно видеть из того, что, когда он вышел, Теннеман прервал собственную работу и перевел Дежерандо на немецкий язык (1806—7); Дегальд Стьюарт в отборных выражениях приветствовал труд Дежерандо; сам Кузен, как известно, многим был обязан Дежерандо. (Объективную характеристику Дежерандо см. в обстоятельной книге *Fr. Picavet, Les Idéologues.*—1891.) — Интерес Давыдова к Бэкону и Локку и его ссылки на них проф. Сакулин склонен принимать как указания в пользу «научного эмпиризма». Но вот, напр <имер>, как судит — Давыдову более, чем нам, знакомый — *кантианец* Кизеветтер в той самой работе, которую проф. Сакулин считает его основной работой: до Канта, говорит он, по отношению к *метафизике* все философы делились на две партии — догматиков и скептиков; jene (т. е. *догматики*), zu welchen unter den Franzosen ein Descartes, unter den Deutschen ein Leibnitz und Wolf, unter den Engländern ein *Baco von Verulam*, ein *Locke* u. s. w. gehört, führten Systeme der Metaphisik auf, ...usf. (Versuch — — — der kritischen Philosophie... — 3. Aufl. — В., 1803. — S. 23). Далее, чем преодевает сам Кант догматизм метафизики? *Опытом и теорией опыта*. По этому одному уже кантианец мог в идеологии (след <овательно>,

и в Дежерандо) видеть нечто себе близкое, как идеология находила родственное у Канта. Эмпиризмом и была или же эта же «опытная философия», или скептицизм, или чистый сенсуализм. Место Давыдова — довольно ясно. Наконец, после Канта выдвигается *умозрение*. Но это вопрос — NB, *открытых*, по представлению современников, *Кантом* — функций разума. Как ни далеко уводил и увел он от «опыта», никто из идеалистических наследников Канта не отвергал опыта, а хотел его укрепить, «спасти» от скептического разложения, — умозрительное единство должно было внести *научную* организацию в эмпирический лес (ύλη). Недаром это была философия, прежде всего, *наукословия*, т. е. по принципам, а затем по приложению: естествознание и психология на физической и физиологической основе. Стоит заглянуть в любую *антропологию* шеллингианского направления, чтобы в этом убедиться. Бонне, Платнеру, Шульце и подобным было далеко до такой физиологической научности. Факт говорит сам за себя: *эта* часть, наконец, перевесила и вся система стала на голову. Но психологизм (антропологизм) есть стадия *за* Шеллингом, а не до него. Это — путь и Давыдова. Однако, чтобы не ошибиться в *историческом* определении, нужно прислушаться к тому, что говорит сам автор. Давыдов же называет последователями Канта: Бутервека, Фихте, Бардили и Шеллинга. Так судит современник. Проф. Сакулин не придает значения тому, что это говорит кантианец и приверженец «опытной философии», что для него *нет* здесь противоречия и что, след <овательно>, отсюда можно сделать вывод, что не-опытная философия и есть не что иное, как докантовская *догматическая* метафизика. Проф. Сакулин только отмечает: «Бардили попал в этот список уже совсем уже совсем по недоразумению» (28), «Бардили был, наоборот, принципиальным противником Канта» (*ibid.*, прим. 3). Ни Фихте, ни Шеллинг, ни даже Бутервек не вызывают у него сомнений. Бутервек был кантианцем, но пришел к философии, которую называл «сестрою якобиевской»; Фихте шел от Канта к Фихте; Шеллинг — от Канта и Фихте к Шеллингу. А Бардили — неужели он и родился «наоборот»? У Бардили, правда, есть книга, «уже самое заглавие» которой свидетельствует о том, что он — противник Канта. Нам легко судить по заглавию, потому что из какого-нибудь современного Дежерандо мы можем почерпнуть сведение о том, что книга адекватна заголовку. Давыдов же, если и знал, что такая книга существует, должен был бы сам в нее заглянуть. Но можно ручаться, что Давыдов бы этой книги не осилил. Вернее предположить, что Давыдов знал другие труды Бардили, по содержанию, действительно, примыкающие к Канту — как *Sophylus* (1794), *Allgem <eine> prakt <ische> Philos <ophie>* (1796), *Üb <er> d <er> Gesetze der Ideenassoziation* usf. (1797) — вообще второй этап Бардили. — Последний пример, и для уяснения воззрений Давыдова, может быть, самый важный. Давыдов пишет: «Во всех школах новейшей философии — [куда, нужно думать, он и себя относил] — замечают, как отличительные свойства, недоверчивость к гипотезам, отвращение к мнениям энтузиастическим, исследование начал, рассматривание нравственных чувств, потребность очевидности умозрительной, глубокое исследование способностей, точнейшее употребление методы, связь философии с произведениями ума и вкуса, применение ее к языку, употреб-

ление физиологии для объяснения душевных способностей, сближение всех познаний посредством философии» (*Рус<оводство> к ист<ории> филос<офии> ...* — С. 113). И это сказано непосредственно после названного перечисления последователей Канта. Тем не менее на это проф. Сакулин замечает: «Очевидно, все это не может считаться характеристикой немецкого идеализма, а всецело относится к опытной философии, имеющей, по мнению Давыдова, столь огромные заслуги» (29). Но как далеко и как глубоко простирается разница между тем, что мы называем «немецким идеализмом», и тем, что, по мнению Давыдова, есть «опытная философия»? Если бы кто имел искушение преувеличить эту разницу, то приведенная прямо-таки исчерпывающая характеристика *немецкого идеализма* должна бы удержать его. Филиппову (*Рус<ское> Бог<атство>* .— 1894.— № 8.— С. 121) пришлось сильно исказить всю эту цитату, чтобы придать ей другой смысл.

Впервые нестесняемый формой и требованиями элементарного учебника, Давыдов изложил свое понимание философии во *Вступительной лекции о возможности философии как науки*, читанной им при открытии философского курса в мае 1826 года (отд. брошюрой: М., 1826). Так и закончился его курс этой вступительной лекцией или имел продолжение в количестве еще одной, двух лекций (как передает по слухам Гончаров), мы в точности не знаем; не знаем и причин, вызвавших прекращение курса. Давыдов перешел на физико-математическое отделение для преподавания математики, а философия по-прежнему (со смерти Брянцева) оставалась без профессора. Таким образом, эпиграф, которым Давыдов украсил свою речь,—  $\epsilon\chi\acute{\alpha}\varsigma, \epsilon\chi\acute{\alpha}\varsigma, \epsilon\sigma\tau\epsilon \beta\acute{\epsilon}\beta\eta\lambda\omicron\iota$  — оказался двусмысленно-пророческим...

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



(1) Различие познания определяется: (а) познаваемым, предметом, по содержанию,— Бог, природа, человек, *gesp.*, знания теологические, физические и антропологические, и (б) познающим, по форме,— способом познания опытным, умозрительным и соединяющим тот и другой — трансцендентальным, *gesp.*, знания опытные, умозрительные и собственно философические. В чувственном опыте познаются явления, в умозрении — их сущность, философски — их нераздельное соединение. Нетрудно видеть, что такое определение «трансцендентального» больше напоминает Бутервека, чем Шеллинга или Канта. Но засим, ставя вопрос об «условиях возможности знания», Давыдов обращается уже к популяризованному Канту и элементаризованному Шеллингу, предваряя ответ на этот вопрос психологистически-теистическим извращением понятий объекта, субъекта и абсолюта. Мир чувственно постигаемый, *objectivitas*, «для краткости» (*sic!*) называется природою; дух, созерцающий внешние предметы и себя, *subject-object*, «просто» (!) человек; а из творения, т. е. природы и человека, познается сам Творец, каковое Богопознание «довершается» Божественным Откровением (13—14). В этом извращении — программа всей последующей, преимущественно духовно-академической нашей философии первой половины XIX века. Действительно ли это идейное первенство Давыдова было и реальным историческим первенством, определившим генезис последующего, трудно сказать<sup>1</sup>.

Сознание бытия видимости, рассуждает Давыдов, дается нам созерцанием и мышлением. Первое дает чувственные качества, второе вносит в них определенность. Многообразие явлений в природе и человеке познается нами в пространственных формах телесности и временных формах жизненности. Все это может быть дано в духе только при условии согласия его законов с законами бытия явления, отчего формы знания согласны с формами бытия и служат друг другу взаимным объяснением. Показать тождество знания и бытия значит решить вопрос об условиях возможности познания. Задача Канта приводит-

<sup>1</sup> Насколько Давыдов любил указывать свои источники — шире даже того, может быть, насколько он действительно изучил — настолько духовно-академическая философия не склонна была называть своих истинных учителей. Сам Давыдов с лестными эпитетами ссылается, напр <имер>, на Велланского, Галича, Павлова, но даже Сидонский, у которого можно отметить немало совпадений с Давыдовым, не называет его имени.

ся Давыдовым к формуле Шеллинга. Эту задачу, по его — и Шульце, добавим, — мнению, всегда предлагала себе философия, хотя и в разном виде: как задачу о начале вещей, или исследования законов ума, или изучения правил нравственности<sup>1</sup>. Так как все прочие знания подводятся под названный всякое знание объемлющий вопрос, то основное положение философии есть положение безусловное, не зависящее от начал других наук. Его можно найти поэтому лишь там, где предмет непосредственно сливается с представлением. Это тожество бытия и знания, подлежащего с предлежащим, познающего с познаваемым, удовлетворяется самосознанием («самосведением, conscientia sui ipsius»), которое, таким образом, является и основанием знания, и условием возможности бытия (pr. cognoscendi et fiendi). Давыдов выражает это положение в пародирующей Декарта формуле: *я знаю, что существую*, и, приняв кантовское разделение душевных способностей на мысли, желания и чувства, приходит к утверждению: «Могущественное Я служит идеей философии; отсюда выводятся идеи истинного, доброго, изящного». В этом утверждении упрощаются взгляды Фихте, так же как и Шеллинга первого периода, но кроме того в нем можно расслышать еще некоторые отголоски, напр <имер>, Эшенмайера и под <обных>.

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

<sup>1</sup> Ср. определения философии ниже, у Сидонского, не называющего, впрочем, ни Давыдова, ни Шульце.

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

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

ук, «между которыми» (!) первенствует математика. «Обратно осуществите мир идеальный — вы получите идею словесности, или искусства по преимуществу». Мысль Шеллинговой *Системы трансцендентального идеализма* сжимается до бедности, лишаящей ее понятности. — Далее Давыдов плывет на собственных парусах. Философия как *психология* делится Давыдовым на (А) *чистую* (умозрительную и опытную) с выводимыми из нее по идеям истинного, доброго и изящного — логикою, ификою и есфетикою — направленными на предметы идеальной философии, и (В) *прикладную*, содержащую предметы естественной философии с ее частями — онтологией, космологией и пневматологией<sup>1</sup>. Итог, к которому Давыдов сводит свое рассуждение, таков: (1) философия есть естественное («врожденное») *стремление* познавать и находить в познаваемом единство; этому средостремительному действию духа противоположно действие средобежное, по которому единство раскрывает себя в многоразличии в творениях духа; одно, след <овательно>, объект науки, другое — искусства; по терминологии древних, одно — философии, другое — поэзии; (2) философия как *наука* есть *психология*, ведущая к открытию единства в знании и бытии; это учение относится к жизни как средство к цели: все знание и мышление необходимо привести в единство, чтобы жизнь человека и человечества соответствовала идеям самосвѣдения, идеям истины, доброты и изящества.

В целом позиция Давыдова — позиция психологизирующего кантианца с супранатуралистическим уклоном (эшенмайеровского склонения) и с шеллингианством на закраску. В этом последнем движении мысли Давыдова как будто хотели найти почву — о чем свидетельствует его отождествление натурфилософии с Вольфовой метафизикой — для легального синтеза давно принятого вольфианства и уже допускавшегося теизированного кантианства. Наука «психологии» как будто гарантировала от подозрительной свободы умозрения, а шеллинговское противопоставление «философии» и «поэзии», во-первых,

<sup>1</sup> Ссылка Давыдова здесь на Гербарта (*Ps<ycho<logie> als Wiss<enschaft>*) имеет значение не идейной солидарности, а лишь *формального* свидетельства, что вольфовская классификация новейших философий не соблюдается (имеется в виду, вероятно, § 14).

было простой характеристикой «врожденного стремления», а во-вторых, укрывало, на случай опасности, самое философию в искусство, и в поэзию в частности<sup>1</sup>.

## VI

Влияние Давыдова исходило, как было указано, не столько от его философских сочинений и преподавания философии, сколько от приложения философии в его курсах словесности. Непосредственное философское влияние, по-видимому, ограничилось его преподаванием в Благородном пансионе. Как говорил Погодин в своем *Воспоминании* об известном своими философскими построениями писателе кн. Вл. Ф. Одоевском, одном из учеников Давыдова по пансиону: «Последнее время в пансионе и первое по выходе оттуда было посвящено им [Одоевским] Шеллинговой философии, которая, привезенная профессором Павловым, очаровала тогда всю учащуюся молодежь. Давыдов, инспектор пансиона, был проводником ее в старших классах: он давал книги воспитанникам, толковал с ними о новой системе и имел сильное влияние на это поколение»<sup>2</sup>.

Нет оснований сомневаться в этом свидетельстве Погодина, надо только различать между влиянием на развитие науки и влиянием на образованность. Пример того же Одоевского показывает, что Давыдов умел приготовить философски образованного читателя, способного применить свое образование и вне собственно научной сферы, когда читатель, как то было с Одоевским, становился писателем. Другое дело — самостоятельное научное развитие идей учителя. Учеников в этом смысле — школы — Давыдов не образовал. Во-1-х, он сам не был самостоятельным мыслителем-философом, во-2-х, его влияние исходило главным образом от преподавания словесности. А сколько это последнее предполагало некото-

<sup>1</sup> С приложением философских взглядов Давыдова к словесности мы встретимся ниже. Психологическое основание такого приложения раскрыто им в ст. *О связи Психологии с Физиологию* (Проф. И.И.Д.—Москвитянин.—1844.—№ 10; академические беседы, которые велись в кружке, собиравшемся у министра С. С. Уварова в его имении Поречье).

<sup>2</sup> См. сборник: *В память о кн. Вл. Ф. Одоевском.*—М., 1869.—С. 47. Ср.: *Барсуков* <Н. П. Жизнь и труды М. П. Погодина.—Кн. 1—22.—Спб., 1888—1916.—Вып. > 1.—С. 125—126, 213, 221. Ср. *выше*, стр. 106.

рое эстетическое мировоззрение, Давыдов во внеуниверситетской среде нашел таких соперников, по отношению к которым он сам мог казаться лишь первою приготовительною и элементарною ступенью, которая при случае легко могла превратиться в тормоз для независимой умственной работы. Понятным образом, ученики, желавшие сохранить независимость, должны были забыть элементарного школьного учителя<sup>1</sup>.

Таким образом, в научном отношении Московский университет оказался бесплодным. И, может быть, к лучшему, потому что профессора университета того времени, будучи официальными представителями правительственной интеллигенции, могли культивировать философию только безвольную. Ярче всего ее бессилие сказалось в том, что, когда интеллектуальное воспитание нового поколения перешло в руки вольной философии, профессорские голоса перестали быть слышны. Профессора, которые в схоластической скромности не хотели отказаться от влияния на общественное мнение, должны были переходить от университетской кафедры к конторке журналиста, смутно, в конце концов, различая, чем одна отличается от другой и чем разнится дидактика от публицистики. Таковы были, напр<имер>, Погодин, Шевырев. Грановский изменил старому для молодого и впервые нашел тон, сделавший голос его слышным за пределами университета. Но философия своего Грановского не имела.

Примером того, как угасала тогда философская мысль, школьно воспринятая и школою развитая дальше, может служить *Опыт исследования некоторых теоретических вопросов Константина Зеленецкого*<sup>2</sup>, с <18>37 по <18>58 <г.> состоявшего профессором русской словесности в Ришельевском лицее в Одессе (учрежд<енный> в 1817 г., преобразован<ный> в университет в 1862, открытый лишь в 1865 г.). Зе-

<sup>1</sup> Напр<имер>. Давыдов упоминает в Предисловии к *Чтениям о Словесности* имена слушателей, составлявших его *Чтения*. Среди них есть сыскавшие себе, в разной степени, известность в литературе, как Буслаев, Кудрявцев, Самарин, Строев, Катков, Ключарев, Миско и др., но много ли осталось у них от учителя?

<sup>2</sup> Книжка первая.— М., 1835; Кн. II—IV.— М., 1836. Пагинация — общая для всех книжек, заключающих в себе двенадцать статей содержания пестрого: о логике, о предмете географии, истории, о философском характере словесности, об основах знания и пр<оч.>. Библиографию сочинений Зеленецкого см. в Собр. соч. Белинского под ред. Венгерова.— Т. II.— С. 580. Зеленецкий учился в Ришельевском лицее, затем в Московском университете, где был однокурсником Станкевича, Строева, Красова, Бодянского.

ленецкий сам подчеркивает влияние Давыдова на его статьи по словесности (Предисл. ко II кн.), написанные «по препоручению и по системе словесности» Давыдова, снабжавшего автора «многими замечаниями, на основании коих статьи сии были написаны, а потом исправлены». Но и его теоретические философские статьи развивают шеллингианские мысли, по-видимому, не без влияния «системы» Давыдова.

Принципиальные взгляды Зеленецкого изложены в статье *О всеобщем законе жизни духа человеческого и об основных ее направлениях*. Все содержание нашей духовной жизни складывается из двух стихий: безусловной сущности самого духа, «не подлежащей его сознанию» (NB), и мира сознаваемого, т. е. совокупности впечатлений внешней природы и наблюдений собственной деятельности. Первая стихия называется подлежательностью и вторая — предлежательностью. Первая есть высочайшее единство и безразличие духовной сущности, вторая — величайшее разнообразие и сложность бесконечных изменений в пространстве и времени мира видимого. Подлежательность, как вечная принадлежность духа, предшествует предлежательности, а потому первую потребностью духа, как только предстало ему его собственное содержание, является утвердить его независимость, или, что то же, *свою самобытность*. Первоначальный закон духа поэтому есть *самосознание*. Для этого дух должен выйти из состояния покоя, из общего, замкнутого в себе состояния, и перейти к явлению, в положение частное и временное. Ему нужно было действовать и предметом своей деятельности иметь явление, а целью — свой первый безусловный покой. Для достижения этой цели дух должен определить значение явления в системе бытия, а тем самым и в отношении к себе, он должен, след <овательно>, его постигнуть и отдать себе в этом отчет. *Самосознание есть, поэтому, первоначальный закон деятельности духа*. Дух постигает только то, что согласно с законами его разума, несогласное же отвергает как не-сущее, и потому явления предлежательности пребывают в духе, не нарушая его самобытности, лишь поскольку они сознаны разумом. Как поясняет автор в другом месте (*Об основе знания, его пределах и значении*, 141 <и> сл.) — в духе спиритуализированного Канта: «Итак, основа знания заключается в том, что в какой мере формальная сторона вещей доступна

разуму нашему и может объединяться с ним в его представлениях — в той и существенная сторона их не может быть чужда духу нашему и должна содержать в себе условия, допускающие это объединение. — — — В мысли посему знаменательность и бытность (идеальность и реальность) являются в высочайшем единстве. В мысли чистейшее слитие внешней и внутренней сторон жизни». Вытекает это из того, что всякая идея духа есть следствие его сущности и в этом смысле — внешняя сторона духа, а, с другой стороны, данная нам внешняя действительность дана со стороны своей формы, знаменующей вечную премудрость Слова и, след <овательно>, не представляющей собою чего-либо с сущностью разнородного. Получающийся из этого только что приведенный принцип сжимается у автора в формулу: «законы знания и законы бытия суть равно законы разума» (курс. мой). Но нужна ли сложная шеллингианская терминология, чтобы так просто воспроизвести мысль Канта? Видимо, «система» Давыдова не научала твердо отличать Шеллинга от Канта.

Далее — развивает Зеленецкий свою идею закона жизни духа человеческого — деятельность уразумления сознаваемого есть мышление — первоначальная, основная деятельность духа. Способность мыслить есть *разум*; дух человека, рассматриваемый в деятельности мышления, как сила, есть разум. Как чувствование, желание, познание есть видоизменения одного мышления, так фантазия, ум, рассудок, воля — видоизменения одного разума. В своей последовательной деятельности мышление сперва воспринимает явление, затем постигает его, наконец созерцает его как нечто понятное, определенное, не смущающее уже его сущности. Первый момент мышления есть движение *средостремительное*, момент страдания; второй — сличения законов сущности с данными явления — момент собственно мышления, где средостремительное движение уравнивается средобежным, страдание — воздействием; в третьем моменте дух созерцает явление как мысль, как бытие сознание, понятное — момент средобежный, минута победы. В направлении подлежательном, средобежном дух действует преимущественно под видом *фантазии*, и его результат есть *изящное*; направление полного самосознания есть собственно направление *разума*, и его результат — *истина*; направление подлежательное, средобежное имеет деятелем волю и результатом *благо*. Общим и первоначальным основани-



ем всех направлений жизни человеческого духа является, однако, *религия*. Дух слишком слаб, чтобы сразу утвердить себя и отдать себе отчет в явлениях внешних, и если бы он не постигал с первой минуты своего разумения природу как дело рук предвечного Творца, он пал бы в бессилии перед видимым миром. Только идея Бога спасает разум человека с самой его колыбели, он принес ее в глубине своей сущности из горней отчизны своей, как дар от Престола вечной благодати. Это — откровение естественное и письменное.

Нельзя не заметить в изложенном невысказанной тенденции согласовать шеллингизм с Кантом, и нужно признать, что Зеленецкому удалось сделать это лучше, чем Давыдову, имевшему, как мы видели, ту же цель. Развив дальше путем априорной конструкции содержание каждого из намеченных им направлений, Зеленецкий ищет оправдания своему «теоретическому исследованию» в опыте, в данных истории. В особой статье *О предмете и значении Политической Истории* (Кн. I) Зеленецкий раскрывает свое гердеро-шеллингианское понимание истории, как изложение *жизни рода человеческого*. Согласно его пониманию, эта жизнь выражается, конечно, и во всяком индивидуе, но слишком раздробленно, сбивчиво и неопределенно. Необходимы *народы*, как бы посредники между общею сущностью человека и людьми, существами особными. «Каждый народ выражает собою преимущественно одну данную сторону жизни Человечества, одно из главных его направлений, а народы, все вместе взятые, выражают собою всю его жизнь». Чтобы исследовать жизнь человечества, необходимо рассмотреть жизнь народов. Сущность человечества состоит из тех же стихий, что и сущность каждого человека: из стихии духовной и телесной; это значит из деятельности религиозной, умственной, нравственной и эстетической, с одной стороны, и из промышленности, мануфактурной и торговой, с другой стороны. Поскольку народ избирает себе цели и осуществляет их, он имеет *личность*; политическая история народа есть история личности его; всеобщая политическая история есть история борьбы и взаимных отношений народов как лиц, выражающих жизнь человечества во все периоды ее развития. Каждый народ имеет в жизни своей три периода: младенчество, зрелость и старость; в первом периоде он только «племя», стихия неопределенная, во втором — стройное органическое тело, в тре-

тьем он дряхлеет, его стихия исчерпывается. «*Политическое бытие народа всегда верно выражает бытие его внутренних: духовных и промышленных, сил*».

Обращаясь к истории за подтверждением своих теоретических построений, Зеленецкий восстанавливает наметенный здесь параллелизм в жизни лица, народа и человечества и констатирует в их развитии везде один и тот же закон. В жизни лица вера в Бога сопровождает его от колыбели до могилы, спасает разум и душу человека; сама жизнь его делится на три периода, из которых первый характеризуется перевесом фантазии, второй — рассудка (не разума), а третий — воли. В жизни человечества перевесом фантазии характеризуется весь период дохристианский; в частности, в Греции, где зародились и история и знание, вся умственная деятельность все же оставалась подчинена фантазии — «это заметно даже в Платоне и именно в его всем известном учении об идеях», — а в изящных искусствах соответственно процветали имеющие предлежательный перевес пластика и эпопея, а не музыка и лирика<sup>1</sup>. Наоборот, во времена новые берет перевес начало полного самосознания, рассудок; отличный характер поэзии теперь — истинность, глубокое познание сердца человеческого, мира действительного, истории, наконец, самих законов искусства; то же в области промышленности и знания. «Как результатом Древнего мира было *Изящество*, так результатом Нового мира есть *Истина*. Заря жизни рода человеческого просияет Благом, во всем его блеске».

В этом схоластическом примирении Канта и Шеллинга романтическая схематика приобретает своеобразное применение. Кантовская закваска здесь просто портила тесто университетской философии, и оно, во всяком случае, не приходилось по вкусу вольным искателям вольной мысли. Белинский, в своей рецензии на первую книжку Зеленецкого, видимо, как-то жметя и недоумевает, что ему сказать? По его общему настроению того времени по существу он ничего возразить не мог бы. Реализм, познание мира действительного как признак новой поэзии он должен был бы принять. Статья о предмете истории должна была ему просто понравиться. Первой статьи этой

<sup>1</sup> Чтобы сгладить противоречие этого утверждения фактам, Зеленецкий оговаривается: «Лирические произведения Пиндара и Анакреона имеют в основе своей начало эпическое».

книжки *О месте, занимаемом Логикою, в системе Философии*, он, вероятно, не мог как следует понять и оценить. В ней Зеленецкий отстаивает кантовское определение независимого места логики в философии в противоположность подчинению ее метафизике [и эмпирии] у Фихте и Шеллинга и смешению ее с метафизикою у Бардили и Гегеля<sup>1</sup>. Сомнительно, чтобы все эти учения были знакомы Белинскому, между тем он храбро заявляет: «Мы не нашли в книжке г. Зеленецкого никаких нелепостей, никаких вздоров, хотя в то же время не нашли ничего нового или заслуживающего особенное внимание». И вот, радуясь «бескорыстному стремлению к мыслительности, до которой у нас так мало охотников и для которой у нас так много самых ожесточенных врагов», Белинский заявляет в то же время, что книжка Зеленецкого «глубоко [!] огорчила и оскорбила [!] нас в другом отношении, а именно как доказательство, что у нас еще не умеют складно и общежитственно выражаться на русском языке». Неужели грамматика, спрашивает он, мудренее философии? Дело было, конечно, не в «грамматике»; Зеленецкий знал ее не хуже Белинского и писал не хуже многих своих современников<sup>2</sup>. Дело, конечно, в обнаруживавшемся уже расщеплении официально преподаваемой философии и свободного искания. В лице Зеленецкого и Белинского столкнулись две идеологии: интеллигенции правительственной и интеллигенции новой. С этого момента всякая философия школьная, и тем самым официальная или официозная, обрекалась на невнимание и на бесплодие. Не бесплодным могло остаться только то, что отвечало *новому духу*, с его собственными колебаниями, исканиями и увлечениями. Оттого-то вся университетская философия, даже там, где она была представлена лучше и сильнее, чем в Московском университете, была в общем в отношении влияния на развитие русской мысли *обреченной*. Это целиком распространяется и на другой источник

<sup>1</sup> Подробнее свое понимание логики отстаивает Зеленецкий в ст. *О Логике как о систематически-целом и как о науке, объясняющей факты Мышления и Знания* (Кн. III.—С. 9). Здесь он полемизирует также с Гегелем, Бахманом, Фрисом и даже Кантом, поскольку не хочет видеть разницы между логикою формальною и трансцендентальною. Между прочим, он категорически заявляет: «Само собою разумеется, что уклонение в область антропологии [против Фриса] и метафизики суть явные погрешности в системе логики как науки».

<sup>2</sup> И, между прочим, не хуже расхваленного Белинским Дроздова (см. ниже, см. имя по индексу).

официально преподаваемой философии — духовные академии. В характеризующую эпоху и в университетах, и в академиях философия движется как бы в особом замкнутом круге.

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

Итак, со своей философской кафедры Московский университет не много мог внести в русскую философию. Из вновь открытых провинциальных университетов как будто счастливее других был университет *Харьковский*. Здесь философскую кафедру занял *Иоганн Баптист Шад* (1758—1834). Свое самое крупное сочинение он посвятил возможно доступному изложению учения Фихте<sup>1</sup>. Некоторые листы его были читаны самим Фихте и одобрены. Написано оно не без темперамента, но без ясного плана, изобилует повторениями и потому довольно утомительно. Казалось бы, достаточно утомив читателя двумя томами повторений одного и того же — свойство не только Шада, но и самого Фихте и его философии, — автор предпринимает третий — по желанию издателя (см. Vogrede) — том, заключающий в себе новые повторения. Однако в этом новом повторении есть уже и некоторые более или менее существенные отступления от первоначального изложения и от Фихте самого. Эти отступления автор оправдывает — конечно, верностью духу, а не букве излагаемого учения, а в то же время претендует не только на большую ясность по сравнению с самим Фихте, но и на значительную самостоятельность (ср.: В. III.—S. 495 ff.). Что касается учения о религии, то он считает, что ушел дальше Фихте и что его воззрение «в известном отношении является совершенно новым». Но и все содержание Фихтевой и единственной вообще истинной философии, повторяет он несколько раз, он самостоятельно вывел, почерпнул, дедуцировал, *из самого себя*. «Лишь после того как я вполне понял самого себя, я стал опять читать сочинения Фихте и тут понял и его также; я удивлялся даже, что я его раньше не понимал» (S. 498). Выходит, что Шад не понимал Фихте, когда писал о нем свои два первые тома... Его объяснение (см. Vogrede), что, мол, первые два тома определяются еще точкою зрения «рефлексии», а третий — точкою зрения «трансцендентальною», — малоубедительно. Но в общем все это — в духе того времени и в движении философских идей интересно потому, что показывает, как тогда в незаметной эволюции переходили от одного принципа к другому. Тот принцип, который раскрыл теперь глаза Шаду и который — спешит он напе-

<sup>1</sup> Gemeinfassliche Darstellung des Fichtischen Systems und der daraus hervorgehenden Religionstheorie.— В. I—II.— Erfurt, 1800.— В. III., 1802.

ред предупредить — делает его изложение философии яснее всякого нового «изложения наукоучения», какое еще может быть написано Фихте, сводится к признанию в качестве основоположения философии *абсолютного тождества субъективного и объективного*. Другими словами, пока Шад излагал Фихте, он стал шеллингианцем<sup>1</sup>. Равным образом, пока Шад говорит о вере в моральный порядок как о религиозной вере, он еще с Фихте, но уже сомнительно, продолжает ли он в его «духе», когда говорит об абсолютном пункте объединения субъективности и объективности как об абсолютной в объективном смысле *субстанции* (376) и о том, напр <имер>, что установление этого пункта есть основа всякой религии (377), или когда он разъясняет, применяя схемы Шеллинга, что католицизм выражается через  $A = \overset{\ddot{B}}$ , а протестантизм через  $\overset{\dot{A}}{A} = B$  (между ними религия разума ( $A = A$ ), где первая схема есть схема перевеса материи, а вторая — духа (459). Естественно, что, когда потом Шад перешел к *Системе натурфилософии и трансцендентальной философии* (1804), он придвинулся к Шеллингу еще ближе. В Харьков он, след <овательно>, приехал с «перевесом» в сторону Шеллинга.

<sup>1</sup> К. Фишер, между прочим, так толкует Фихте, как будто этот последний в статье *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, 1797, близко подошел к утверждению тождества субъективного и объективного (рус. пер. И.Н.Ф.; Т. VII.—С. 33; ср.: Т. VI.—С. 544). Но разница между фихтевской *Ichheit* и Шеллинговой *Identität* так определена, что об этом распространяться не приходится. В этой статейке Фихте говорит лишь об *единстве* субъекта и объекта и не употребляет применительно к этому единству термина *Identität* или *identisch* (*Fichte, W <erke> .— I.— S. 527 ff.*). Точно так же и в других указываемых Фишером (С. 684) местах речь идет об *единстве*; о Я как *тождестве* Фихте говорит лишь в смысле «тождественного в многообразном» (напр <имер>, во *Втором введении в наукоученье*, I.— С. 475), говорит он также о тождестве мышления и *определения* объектов («Denken und Objekte bestimmen — — ist ganz dasselbe» — *ibid*, 498), но все это — не то. В более раннем изложении (*Grundlage d <er> gesamt <nten> Wiss <enschaftslehre> .— I.— S. 190, 284*) Фихте скромно сознавался в «неведении» (*Unwissenheit*) того основания, которое должно лежать вместе в объекте и субъекте, и предлагал «парить посредине» (*mitten inne schweben*); более поздние изложения оставляем в стороне, так как для уяснения места Шада они не нужны.— Шад в своем изложении также говорит о «единстве» (включающем «двойственность» и «тройственность» (*B. III.— S. 221 ff., 351, etc.*), но, переходя к сравнению с Шеллингом, говорит уже о «пункте индифферентности» (С. 353), а излагая *Darstellung usf.* Шеллинга, разумеется, и о «тождестве» и об абсолютном «разуме» (387 ff.).

В Харькове Шад издал логику на латинском языке<sup>1</sup>. Ни по содержанию, ни по направлению она не представляет нового этапа в развитии Шада. Значительная часть ее содержания взята из прежних немецких сочинений его, главным образом из названного третьего тома изложения учения Фихте. Шад возражает против идеи формальной логики *Канта*, так как она исходит из разделения субъекта и объекта и покоится на отвлеченных категориях, содержащих в себе внутреннее противоречие, поскольку они, претендуя на абсолютное значение, выводятся тем не менее из более высокого начала («я мыслю»), т. е. уже не имеют абсолютного значения. Действительный принцип логики, как и метафизики, состоит в тождестве субъективного и объективного. Однако логика не превращается у Шада в метафизику (или теорию познания), так как, подобно другим современным ему противникам Канта, он приветствует Кантово выделение разума как способности *идей*, в отличие от понятий, хотя, также подобно другим (Фихте, Якоби, Круг, Бутервек и др.), не признает кантовского ограничения идей разума регулятивною функцией. На различении рефлектирующего рассудка, ограниченного опытом, и [интуитивного] разума, направляющегося на *возможность* опыта и «сверхчувственное» («абсолютное»), основывается разделение двух логик: формальной (не в отвлеченном кантовском смысле) и трансцендентальной (также, как очевидно, не в кантовском смысле). Задача излагаемого сочинения — логика рассудка. Она должна раскрыть законы непогрешимого вывода в мышлении, опираясь на способность рефлексии и обнаруживая ее наиболее общие формы. Рассудок в целом есть некоторая единая способность, так что логические функции: образование понятий, суждений и умозаключений — не разные способности, а разные виды деятельности рассудка. Умозаключение, таким образом, также есть акт рассудка, а не разума, и оно есть не что иное, как то же суждение, но выраженное *explicite*, поскольку средний термин в нем дается прямо (в суждении он содержится

<sup>1</sup> *Institutiones Philosophiae universae. Tomus primus, logicam puram et applicatam complectus.* — 1812. О харьковских трудах Шада см. ст. *Зеленогорского, Ив. Б. Шад*. Также в словаре профессоров Хар<ьковского> унив<ерситета>, Истор<ико>-филол<огического> фак<ультета> — Хар<ьков>, 1908. Биография Шада в Т. I-ом Ист<ории> Хар<ьковского> Унив<ерситета> *проф. Багалая*, и там же история удаления Шада из Хар<ьковского> универс<итета> и перепечатка документов по этому делу.

implicite). Суждение, будучи основной формой мышления, выражает в то же время, по принципу тождества, действительное отношение вещей, и поэтому оно может быть рассматриваемо как принцип установления категорий. Из ошибки разделения субъекта и объекта у Канта получилась и другая ошибка. Признав категории всецело субъективными, он не только оторвал их от вещей, но также не сумел найти для их выведения надежного фундамента. Таким фундаментом должна быть не субъективная форма суждений, а само суждение как такое и поскольку оно выражает действительную связь вещей. Соответственно, на трех частях суждения — субъекте, предикате и связке — покоятся категории количества, качества и отношения в их субъективном и объективном вместе значениях. Категориями теперь, в свою очередь, определяются виды и формы суждений, а не обратно, как выходит у Канта. Что касается модальности, то, выражая отношение вещей к нашему уму, она есть вид категории отношения (различается отношение вещей друг к другу и к нашему уму) и определяет степени возможности, действительности и необходимости вещей и нашего знания их. «Сверхчувственное», «вещь в себе», «абсолютное» не различается в этих предикатах, так как оно не имеет степеней, оно сразу — безусловно возможное, безусловно действительное и безусловно необходимое, оно есть безусловное бытие и не мыслится рассудком, а абсолютно устанавливается (разумом) как условие всякого возможного мышления.

И преподавательская, и литературная деятельность Шада не остались без влияния. Так, преодолевая большие препятствия, исходившие от университетских недоброжелателей Шада, пробился у него в доктора философии купец *Григорий Хлапонин* (1814 г.). Под руководством же Шада были составлены диссертации *Гриневича* и *Ковалевско-го*<sup>1</sup>. Далее, *Авксентий Гевлич*, автор книги *Об Изящном*

<sup>1</sup> Относительно которых было установлено специально на этот предмет избранной комиссией, что обе диссертации почти буквально списаны из книг и из записок лекций Шада. Немудрено, что Шад одобрил эти диссертации, но непонятно, как он не узнал их автора. Вообще, с бытовой стороны пребывание неумного экс-монаха в Харькове, как о нем рассказывает проф. Багалея, заслуживает внимания любителей житейской психологии. — Названный Гриневич был некоторое время профессором латинской и греческой словесности в Ришельевском лицее, а затем и в Университете св. Владимира (1839—40), — профессор из неудачных, в Киеве ему после годичного преподавания «было отказано» (см. *Биограф <ический> словарь...* Иконникова).



(Спб., 1818), доктор словесных наук, также ученик Шада. Одно из произведений Фихте было переведено на русский язык и издано в Харькове, надо думать, не без участия Шада, тем более что выбор книги для перевода был сделан разумно<sup>1</sup>. Наконец, под влиянием *Логики* Шада составлена и *Логика Талызина*, вышедшая в Петербурге в 1827 году.

*Логика*, изданная Матвеем Талызиным. — Спб., 1827. Сам автор в Предисловии заявляет: «Руководителями моими были некоторые последователи знаменитого Иммануила Канта, равно и он сам» (С. VII). Но уже в русском переводе *Системы логики Бахмана*. — Ч. III (*История логики*). — Спб., 1833, имеется указание переводчика (С. 97 прим.) на то, что *Логика* Талызина «есть сокращение *Логики Шада*». Колубовский также утверждает, что она составлена «по Шаду», но на чем основывается это утверждение, у него не сказано. «Сокращением» *Логики* Шада она, во всяком случае, не является. С одной стороны, в ней есть целый отдел психологический — дань антропологическим логикам, а с другой стороны, многие определения Талызина отличаются от определений Шада. Есть, однако, и отступления от кантианских логик, и есть сходства с Шадом. Так, разум понимается как способность, порождающая идею абсолютного единства, проникающая в область сверхчувственного и постигающая идеи как вещи в себе; деление категорий принимается им в истолковании Шада по частям суждения; отождествляется умозаключение и суждение и т. п.

Преподавательская деятельность Шада развивалась в условиях, которые могли бы быть благоприятны для философии. Многие из университетских товарищей Шада проявляли живой интерес к философии и обладали нужною подготовкой — и в направлении родственном Шаду, и в направлении противном ему. Для философии и то и другое благоприятно. Так, профессором политической экономии с 1809 года состоял приглашенный из Гал-

<sup>1</sup> Яснейшее изложение в чем состоит существенная сила новейшей Философии. Опыт принудить читателя к разумению. Сочин.: Ивана Готтлиба Фихте. Перевод с немецкого. — Харьков: В Университетской типографии, 1813. «Свой перевод переведший усерднейше посвящает императорского Харьковского университета достопочтеннейшему сословию действительных членов его»; посвящение подписано: Ст. Ес-кий — по всей вероятности, Есикорский, учитель и автор книг: *Опыт исторической очевидности Промысла Божия у всех народов и во всех веках*. — Харьков, 1822, и *Всемирная история*. — Харьков, 1825. — Проф. Багaley (Г. П) называет среди книг, выпущенных харьковскими учителями: *Любовский П. Краткое руководство к опытному душесловию*. — Харьков, 1815; *его же: Опыт логики*. — Харьков, 1818, и: *Любачинский Ив. Логика*. — Харьков, 1817. Имеется ли в них влияние Шада, судить не могу, книг не видал.

ле кантианец *Якоб*, автор многочисленных философских сочинений на немецком языке и обширного, в нескольких частях, учебника философии для гимназий, выпущенного им в России, на русском языке<sup>1</sup>. Приглашенный в 1807 году, Якоб уже в 1809 <г.> покидает университет. Был прикосновенен философии также *Ив. Ст. Рижский*, профессор словесности, но он мог бы у Шада только учиться. Зато на других факультетах Шад мог найти более интересных собеседников и оппонентов, как об этом свидетельствует публичное выступление на торжественных заседаниях университета профессоров *Коритаря*, *Громова*, *Осиповского*. Первые двое обнаружили себя последователями натурфилософии Шеллинга. Философская позиция третьего не так определена, но, по-видимому, его точка зрения была близка сенсуализму, сопряженному с недоверием к натурфилософскому спекулятивному способу решения вопросов физики и с защитой математических и механических основ ее.

В бытность учителем в петербургском Горном училище *Рижский* составил для своих учеников *Логикю: Умсловие, или умственная философия*, написанная — — — *Иваном Рижским*. — Спб.: В типографии Горного Училища, 1790. Как он сам и указывает, главное содержание книги почерпнуто «из философских сочинений Г. Голльмана; немало из других известнейших писателей сего рода; прочее единственно из природного умслова» (Предисл.). Голльман — вольфианец, и все другие источники Рижского — того же направления: сам Вольф, Баумейстер, Гейнекций, но цитируется также и Эйлер, решительный противник Лейбница и Вольфа (и которого *Lettres à une princesse d'Allemagne...* вышли на французском языке в Спб., 1767—1772 и на русский язык были переведены под заглави-

<sup>1</sup> По всей видимости, под именем этого Якоба (Ludwig Heinrich) была издана книга: *Essais philosophiques sur l'homme, ses principaux rapports et sa destinée* etc. publiés par L. H. de Jacob. Petersburg. 1822. (В словаре *Франка* указано, что эта книга резюмирует главные мысли самого Якоба, что вышла она в Галле в 1818 году и озаглавлена, как начато, а etc. значит: fondés sur l'expérience et la raison, suivis d'observations sur le beau, publiés d'après les manuscrits confés par l'auteur.) Об этой книге как об «небезынтересном опыте» сообщает в своем Словаре *Круг*, называя рядом еще книгу: *Worte aus dem Buche der Bücher, oder über Welt- und Menschenleben; niedergeschrieben vom Fürsten N.... und herausgegeben. von A. W. Tappe.* — Dresden <en>, 1824, которая «содержит некоторые оригинальные, отчасти даже пантеистические, воззрения». Обе, по его сведениям, написаны русскими: первая *Михаилом Полетиною* (брат, вероятно, Петра Полетики), а вторая *кн. Николаем Абрамовичем Путятиным*. Из того, что обе книги выпущены под чужою фирмою, *Круг* заключает, что русские знатных фамилий *стыдятся* заниматься философией...

см: *Письма о разных физических и философических материях, писанные к некоторой принцессе*).

*Коритарии* произнес 30 авг. 1807 г. речь: *De nexu studii Medicinae cum studio Philosophiae*, Громов — 30 авг. 1815 г.: *Об общих органических силах и постепенном отношении их между собою*.

*Осиповскому* принадлежит один из переводов на русский язык *Логики* Кондильяка. Возможно, что на него также оказал влияние Эйлер, хорошо ему знакомый как математик. Против шеллингианства Шада Осиповский был настроен довольно резко, как можно судить по тому отзыву его об *Логике* Шада, который приводится у Сухомлинова (Т. 1.— <С.> 115—16).— Проф. Багалей (*Ист<ория> Хар<ьковского> Унив<ерситета> ...*) сообщает, что Осиповский опровергал «известное положение Канта о врожденности [?] категорий [?] пространства и времени». Если Осиповский опровергал Канта, то он, явно, *этого* не опровергал, а если он *это* опровергал, то он не опровергал Канта.— Осиповский читал две речи: *О пространстве и времени* (30 авг. 1807) и *О динамической системе Канта*, рассуждение (30 авг. 1813).

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

*Дудрович* конкурировал на кафедру в 1813 г. с Любовским (см. выше стр. 126, прим. 1). Шад и факультет признали экзамен Дудровича без сравнения выше экзамена Любовского. Этого Дудровича, Андр. Ив., не следует смешивать с Ив. Ив., кандидатом Харьковского университета,

профессором Ришельевского лицея (1817—1839), где он читал также философские курсы. К. Зеленецкий ссылается на его лекции (*Опыт исследования...* — С. 234, пр <им.>).

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

Что касается «дела» и высылки Шада, то это — грязная история с доносами со стороны коллег и со странными и назойливыми самооправданиями Шада, характерная лишь тем, что в вину Шаду и доносчикам и властью ставились философские убеждения Шада. Доносчик отлично понимал, когда докладывал: *Mais ma faible raison se prosterne devant Schelling. Cependant j'oserais croire que ce n'est pas là l'enseignement qui convient à la Russie. Votre Excellence au reste est meilleur juge que moi à cet égard: je ne fait que lui proposer mes doutes.* Но за кого же считал Шад своих адресатов, когда он по обвинению в шеллингианстве его *Institutiones juris naturae* отвечал: «Шеллинг никогда не писал естественного права или чего-нибудь подобного: — — — предмет философского исследования Шеллинга — физика»... Соль не в том, разумеется, что Шад солгал; он мог действительно не знать статьи Шеллинга *Neue Deduktion des Naturrechts*, напечатанной в «Философском Журнале» (Фихте-Нитгаммера) в 1796—97 гг. и не вошедшей в сборник философских сочинений Шеллинга 1809 г.

В другом из вновь основанных университетов, *Казанском*, философия совершала свои первые шаги еще скромнее. Первым ее преподавателем был окончивший в 90-х годах XVIII века Московский университет *Лев Левицкий*. Учителей своих едва ли он превзошел — достаточно сказать, что логику он преподавал в университете по учебнику Рижского. По-видимому, ректор дал его исчерпывающую характеристику: «В философических познаниях, кажется, слаб, и более, мнится, по тучному его телосложению, натурально воспрещающему заниматься умозрительностью». Но эта же причина вскоре привела к тому, что он «обновил мать земнородных первым адъюнктом Казанского университета». Это было бы неплохо, если бы его не сменил иностранец (Фойгт), по образованию юрист, но имевший связи среди людей влиятельных и «согласный преподавать умозрительную философию»

или эстетику», потому что они были его «коньками». Но и Фойгт недолго оставался на кафедре — на этот раз казанский климат заступился за философию. Вакантное место занял директор народных училищ Оренбургской губернии *Алекс. Степ. Лубкин*, воспитанник духовной школы, т. е. воспитанный на философии вольфианской. К ученой деятельности он себя не готовил, но был раньше учителем философии в Петербургской армейской семинарии, для которой составил даже учебник логики.

*Начертание Логики*, сочиненное и преподаванное в Армейской семинарии, — *Александром Лубкиным*. — Спб., 1807. Кроме вольфианства заметно здесь некоторое отражение немецкой популярной философии. Книга написана не без присутствия большой доли здравого смысла. «Теоретическая часть» сведена до минимума. Оригинальное место в учебнике отводится *третьей фигуре силлогизма*. Она под названием «отражения» (*instantia*) идет за индукцией («наведение»). Вообще теорию фигур силлогизма, основанную на положении среднего термина, автор отвергает «как потому, что кроме бесполезной затруднительности в себе ничего не заключает; так и для того, что самое основание оной есть мнимое» (*К читателю*, V). Вместо этого внешнего различия он вводит различие силлогизмов, основанное «на их намерении и употреблении». Отсюда и то перенесение третьей фигуры силлогизма.

Общее направление Лубкина было эклектическим, близким к немецкой популярной философии (Федера и пр <оч.>), но во время уже преподавания он — вместе со своим помощником *О. Е. Срезневским* — стал вводить учебники и кантианского умонаклонения<sup>1</sup>. Лубкин умер в <18> 15-ом году; остался один Срезневский. В <18> 17-ом году кн. А. Н. Голицын «преобразовал» министерство народного просвещения в «министерство духовных дел и народного просвещения», а в начале <18> 19-го года были произведены Магницким ревизия и преобразование Казанского университета, возведшие на философскую кафедру людей, достойных в глазах преобразователя. Но именно поэтому имена их и не заслуживают упоминания. И лишь с конца тридцатых годов и с небольшим перерывом до 1850 года философское преподавание могло принять несколько упорядоченный, хотя отнюдь не независимый характер, когда оно перешло в руки *архимандрита*

<sup>1</sup> Как переведенный им плоско-бездарный и тощий (даже со стороны Лубкина вызвавший потребность в ряде дополнений и примечаний) *Начальный курс философии*. Соч. Ф. Снелля. — Ч. 1—5. — Каз <ан>, 1813—14, а также учебники вышеупомянувшегося Якоба.

Гавриила (В. Н. Воскресенского). Его перу принадлежит напрасно иногда восхваляемая *История философии*.

*История философии Архимандрита Гавриила*. — Ч. I—VI. — Казань, 1839—1840 (I ч., в <18> 39 г. — «изданы второе с переменами»). У него есть еще книжечка под многообещающим заглавием *Философия правды*. — Казань, 1813. В действительности, это есть весьма элементарное изложение некоторых понятий «естественного права». «Философия правды, — определяет автор, — есть наука о коренных, выведенных из природы человека правах, которые, не исключая никакого народа, принадлежат всему роду человеческому» (С. 5). Несамостоятельность *Истории философии* Гавриила показал уже *Новицкий* в отзыве, данном им по предложению Академии наук, куда были представлены к состязанию на Демидовскую премию 1811 г.: 1) *История философии* архим. Гавриила, ч. I—IV, из Казани, и 2) *История древней философии* Зедергольма, ч. I, из Москвы. Новицкий признал оба сочинения несамостоятельными — первое переводом довольно плохо написанной французской истории философии, второе — переводом из немецких книг. (Зедергольм, 1789—1867, протестантский священник, сперва в Финляндии, затем в Москве, автор нескольких немецких сочинений, теист-антигегельянец. О том, как Гавриил обобрал самого Новицкого, см. ниже.)

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

Напр <имер>, «как больные желтухою очи представляют весь мир желтым, так Тидеманн все философские системы представил в единообразной одежде Локка» (I, 11—12); Риттер «превосходит скептицизмом многих записных недоумок» (I, 12); «англицкое болото Беркелеса» (I, 13); «Теннеман, смотря в очки Канта, своими глазами совсем не видит» (I, 38); Кант — «немецкий грекоримлянин» [?] (I, 39); «от чтения подобных [Плотина] теорий, не очищенных судом философским, основательный человек может потерять время, а скудоумный лишиться и последней искры здравого рассудка» (II, 65); «уроды в физическом мире не плодятся. Уроды в умственном мире — Плотин и Порфирий возродились в Спинозе, Шеллинге, Гегеле и Гербарте» (II, 74); рассуждения «лжефилософа» Гольбаха есть «образцовая цепь лукавых умозаключений» (IV, 24); «сколь бедно чувствование Юма, столь богато его воображение причудами!» (IV, 32) и т. п.

Самый ожесточенный отпор со стороны архим. Гавриила встречает Юм, наиболее снисходителен он к Кузену.

благосклонен — к аббату Ботену. В совершенно восторженное состояние он приходит лишь при изложении «философии восточной чистой», под каковою разумеется «философия Палестины», заключающаяся «в книгах Св. Писания, в творениях Отцов Церкви и в сочинениях различных православных христианских писателей» (V, 4). Изложив в выражениях, интересных более риторически, чем диалектически, философию Палестины, автор через следующую экскламацию, дающую представление об его «диалектических приемах», переходит к «философии восточной не чистой»: «Но, ах! мы недостойны более дышать райским воздухом земли святой; мы должны отправиться к нашей братии, в землю заблуждения» (V, 24). Вообще же нужно сказать, что способ изложения автора не свидетельствует о независимости его философских воззрений от духовного звания и от «службы людям».

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

## VII

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

верситет св. Владимира — в 1834 г., в министерство Уварова.

Когда учреждались первые новые университеты, в Петербурге был основан Главный педагогический институт, который в <18>19 году и превратился непосредственно в отделение университета. Философия в институте уже преподавалась, и ее преподаватель, *А. И. Галич*, стал продолжать свою деятельность в университете. Галич известен у нас как распространитель идей нового немецкого идеализма. Однако не ему пришлось сказать первое слово о новой философии. Он действовал на почве до известной степени уже подготовленной преподавательской и литературной пропагандой профессора Медико-хирургической академии — преобразованной в 1799 г. из Медико-хирургического училища, начало которого было положено Петром Великим, — *Д. М. Велланского*. Велланский (*Касунник*, сын ремесленника в Борзнах, Черниговской губ. <ернии>) явился в России первым проповедником идей Шеллинговой натурфилософии. Примыкая ближайшим образом к Окену, он делает попытку и более или менее самостоятельного приложения этих идей к разработке физиологии и физики.

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



роде как целом<sup>1</sup>. Равным образом, как известно, и такие основные понятия Шеллинговой натурфилософии, как «свет», «тяжесть» и пр < оч. >, отнюдь не покрывались тем содержанием, которое в них вкладывала эмпирическая наука, и обратно, перенесенные в специальную науку, они перегружали ее своим метафорическим балластом и создавали те то комические, то гротескные словосочетания, которые до сих пор одних веселят, а других, людей в словесном отношении робких, пугают.

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

<sup>1</sup> Ср., напр < имер >, ясные определения *Виндимиана* в ст. *Grundzüge einer Darstellung des Begriffs der Physik* (в журнале Шеллинга «*Zeitschrift für spekulative Physik*». — В. I. — Jena; Lpz. — 1800. — В. I. — S. 78 ff.), где физика определяется в противоположность этике и где физике дана, напр < имер >, такая характеристика: Die Natur soll ein für sich bestehendes Wesen, die Physik eine für sich bestehende Wissenschaft von diesem Wesen sein. Es wird also gefordert, das gezeigt werde, wie sie dazu komme, sich selbst zu organisiren, sich Gestalt und Bildung zu geben (S. 99). Окружающий нас мир как совокупность объектов, находящихся в постоянном взаимодействии, есть воплощение (*die Darstellung*) некоторой первичной силы, *eine Urkraft*, которую можно мысленно выделить и назвать мировую душу. Последняя есть все из себя развивающая деятельность — *Природа*, т. е. постоянное порождение, постоянное становление. Слово φύσις выражает этот смысл, и поэтому названное исследование развития или раскрытий (*die Entwicklungen*) первосилы и указывает, в чем состоит физика: физика — наука о раскрытиях природы (*Physik ist die [!] Wissenschaft von Entwicklungen der Natur*) (S. 104—5).

Велланский, заканчивавший свое медицинское образование в Германии, примкнул к господствовавшему уже там натурфилософскому направлению в медицине. Чтобы правильно понять быстрое и широкое проникновение шеллингизма в специальные науки, следует не упускать из виду, что собственное развитие Шеллинга не определяется исключительно диалектической эволюцией его идей из философии Канта и Фихте, как это обыкновенно схематически изображается в учебниках истории философии. Философия природы Шеллинга, с одной стороны, является также непосредственным продолжением лейбнице-гердеровской идеи *единства* природы в ее развитии от стадии неорганически-геологической и до человечески-исторической, а с другой стороны, она подводит метафизические итоги тому широкому движению научной мысли второй половины XVIII века, которое воодушевлялось повышенным интересом к проблеме *антропологической* как в ее физиологическом, так и психическом аспектах. Таким образом, своей натурфилософией Шеллинг пошел навстречу общему интересу и, в свою очередь, породил бесконечное количество новых физических и психических «антропологий». В частности, идеи Шеллинга попадали в качестве вызывающего брожение фермента и в медицинский, если позволительно так сказать, дух времени. В конце XVIII века много шума наделало учение эдинбургского врача Джона Брауна (*Elementa medicinae*, 1773), получившее от его имени и свое название — *браунианизм*. Хотя это учение исходило из одного динамического принципа *возбуждаемости* как способности, присущей всякому органическому телу, тем не менее браунианизм вводил в объяснение жизненных процессов характерный дуализм, сводя их к равновесию, нарушаемому усилением или ослаблением названной возбуждаемости, в патологических случаях доходящими до состояния *resp. стении* или *астении*. Проводниками браунианизма в Германию были Пфафф, Вейкард, Гиртаннер, Решлауб и др. Но и противники браунианизма с не меньшим усердием искали априористических натурфилософских основ для своего учения. Так, напр <имер>, Кильмейер, оказавший непосредственное влияние на Шеллинга, также исходил из идеи единства природы и закона, руководящего как развитием индивида, так и развитием всей природы. Трех основным функциям жизни (чувство, движение, самосохранение) соответствуют три органические силы: чувстви-

тельность, раздражимость и воспроизведение, отношением которых и объясняется всякий жизненный процесс. Словом, дух времени натурфилософствовал. Шеллинг выражал его вместе с другими, но он давал всеобщую *систему* и стал поэтому во главе времени. Если бы, однако, Шеллинга и не было, шеллингианство, можно сказать, все-таки существовало бы. И оно, действительно, продолжало существовать и распространяться, когда сам Шеллинг перешел к более глубокому и принципиальному учению философии тождества.

Велланский попал в это русло натурфилософского потока вместе с Океном, с одной стороны, и медициною своего времени, с другой. За философски еще прогрессирующим тогда Шеллингом он не пошел. На Велланского нельзя смотреть как на проводника к нам собственно *философских* идей Шеллингова идеализма и трансцендентализма, каким был, напр <имер>, Шад. Велланский начал с натурфилософского хвоста, а не с философских принципов, не с головы. Он только заинтересовывал, заинтриговывал, но в самое философию не вводил. Недаром он сам жаловался на непонимание. Ему приходилось, по полной философской неподготовленности своей аудитории и читателей, уделять больше времени принципам, чем нужно было для его специальных целей<sup>1</sup>. И он делал это все же скупой и против охоты, вернее, может быть, даже против своих способностей и подготовки. Ибо ни из чего не видно, чтобы Велланский обладал настоящим *философским* образованием. Он на веру принимал натурфилософские приложения, мало заботясь о критической про-

<sup>1</sup> На непонимание и неподготовленность читателей Велланский постоянно жаловался. См. в особ <енности> его *письмо к Павлову* (от 29 мая 1834); здесь он обещает: «Прежде недели выйдет моя *Физиология*, намерен я сочинить *Натуральную Философию*, в основных ее начертаниях; — — — Это будет ключ к уразумению физических сочинений, писанных по основаниям философии, которая в России известна по неосновательным слухам» (письмо перепечатано у *Боброва*: <Бобров Е. А. Философия в России: Материалы, исследования и заметки. Вып. 1—6.— Казань, 1899—1902>, Вып. II.— С.225—228). Письмо это было написано тогда, когда идеи немецкого идеализма получили у нас сравнительно широкое распространение. Тем не менее Велланский жалуется: «Но вот проходит тридцать лет, как я в российском ученом мире вопию, *аки глас в пустыне!*» Велланский не видел *перемены*, происшедшей за эти тридцать лет. Вначале читатель его не понимал, потому что не мог понять, теперь он не нуждался в этом понимании, потому что и в науке, и в философии искал иного, чем то, что предлагалось ему Велланским. Павлов, как увидим, это учитывал лучше Велланского.

верке философских принципов. Ни одного философского труда, целиком посвященного философии, у Велланского нет, и лишь в 1834 г. он перевел небольшую книгу польского шеллингианца *И. Голуховского*, которая может служить введением в философию<sup>1</sup>. В *Предуведомлении от издателя* Велланский не столько определяет задачи философии, сколько защищает ее «достоинство» против владычества «обскурантизма». Но между прочим он высказывает и следующие общие, к сожалению, слишком общие, соображения: «Истинное знание состоит в *идеях*, излагаемых философией, а не в чувственных сметах, доставляемых опытностью, которая, хотя показала многие скрытые явления Природы, но не объяснила ни одного в существенном значении. Опыты и наблюдения, относясь к переходящим и ограниченным формам вещей, не касаются беспредельной и вечной их сущности. Посему ревностнейшие испытатели и вернейшие наблюдатели всех веков и у всех народов не могли соделать ничего прочного и основательного ни в физических науках, ни в исторических познаниях. Собранные ими огромные запасы мертвых материалов лежат в разбросанных кучах; и только то вошло в органический состав наук, что оживотворено *идеями ума*, производящими *теорию* как душу опытных сведений, составляющих одно тело, зиждимое *понятиями разума*». Философию Шеллинга он аттестует в следующих выражениях: «Сия Система, показав абсолютную сущность Природы и духа, преобразовала, или, лучше сказать, вновь соделала физические и психические науки, доставила им теоретическое содержание, какового они никогда не имели и от которого зависит все достоинство ученого света. Настоящая *теория физики* произошла от *Шеллинговой философии*. Никакая из прежних систем не могла изъяснить ни единого явления в Природе; чем и доказывается метафизическое ничтожество оных».

Крупнейшие оригинальные труды Велланского: (1) *Биологическое исследование Природы в творящем и творимом ее качестве*, содержащее основ-

<sup>1</sup> *Философия, относящаяся к жизни целых народов и каждого человека*. Сочинение на немецком языке Доктора Философии *Иосифа Голуховского*. Переведено — — — *Даниилом Велланским*. — Спб., < 1834 >. — Оригинал — на немецком языке; сделанный тогда польский перевод (Ксаверия Брониковского) не увидел света, и лишь в 1903 г. был напечатан прекрасный польский перевод книги (Петра Хмелевского) под заглавием: *Filosofia i Życie*. — Warszawa.

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

Из *Предуведомления к Биологическому исследованию* мы узнаем, что целью изучения природы является не эмпирическое и поверхностное «объятие частных предметов», а искание общего единства в природе. Такое изучение поκειται на основаниях непоколебимых, глубоких и крепких: весь мир обладает жизнью и все в нем одушевлено, все существа в нем суть лишь виды образований этой всеобщей жизни. Природа и неорганическая мертвая и живая органическая — одинаково выражения единой мировой жизни в ее бытии и действии<sup>1</sup>. Жизнь неорганической природы раскрывается в динамических процессах магнетизма, электрицизма и химизма. Для нее существенным является бытие, случайным — действие. Наоборот, для органической природы действие существенно, а бытие — случайно. Лишь в человеке достигается целостность органического мира на земле. Остальные животные — уединенные его части, раскрывающие лишь определенные стороны или действия жизни. Анатомия, химия, механика и другие эмпирические науки не могут составить философии, так как сами требуют одушевления высшим философским понятием единой жизни. *Физиология есть настоящая основа философии*, лишь она может быть в строгом смысле умозрительной, она сама философия живой органической природы.

На это истинно шеллинговское определение мне хотелось бы обратить внимание тех, кто недоумевает, откуда появился в XIX веке материализм врачей и натуралистов (получающийся, как очевидно, при про-

<sup>1</sup> См. выше, с. 134 в прим., определение Виндишмана.

стой замене в этой формуле начала динамического механическим), а с другой стороны, и тех, кто считает эту формулу достаточной для определения материализма. Вообще, заметим для последующего, что нужно с большою осторожностью говорить о материализме в философии. Материализм врачей и натуралистов так же относится к истории науки и метафизических объяснений в ней, как и шеллингианство врачей, антропологов и физиков начала XIX века. Превращение *этого* материализма в философию есть или сознательное отрицание ее, или отсутствие интереса к ней, связанное с уверенностью, что метафизические объяснения в науке в полной мере могут удовлетворить потребности знания.

Физиология, однако, по мысли Велланского, не должна быть отделяема от физики, ибо первая излагает органический мир, рассматривает внутреннее, душу, идеальное существо универса, а вторая должна исследовать внешнее его содержание, тело, реальную форму (ср. *письмо к Павлову*). И Велланский затевает план энциклопедии, которая должна обнять универс со всех сторон. Физика неорганического мира составляет первую часть, за которую должна следовать органическая физика или физиология, а за нею — антропология (см. *письмо к Н. Розанову* у Боброва. — <Жизнь и труды...> — II. — <С.> 223—225). Такое место физики в системе знания Велланский считает существенным. Если бы место физики определялось ее значением для техники, можно было бы довольствоваться одними опытами и не иметь теоретического понятия о Природе. Но физика без этого понятия — тело без души. В действительности «физика не столько нужна для технологии, сколько для антропологии и психологии, которые без умозрительного знания Натуры не могут быть приведены в систематический вид, свойственный идеальной их сущности»<sup>1</sup>. Теория физики, однако, невзирая на свет, более тридцати лет сияющий на горизонте германского ученого мира, остается для многих невидимой. Одних она ослепляет яркостью, другим кажется сверкающей лишь в чуждой для них превыспренней сфере. Свою задачу Велланский понимает как «изложение неорганической Природы, выведенное из таких оснований, которые для поверхностной критики неприступны». Это, след <овательно>, есть приложение философских принципов к специальной науке. В чем же состоят принципы?

<sup>1</sup> *Предисл <овие>*. Ср. выше сделанное замечание о материализме.

Их изложению целиком посвящено в *Физике* Велланского *Отделение первое* (потом он к ним возвращается редко, напр <имер>, §§ 185—188.— <С.> 110—114), озаглавленное: *Теософические положения о возможной сущности природы, служащие основанием познанию действительных ее форм.*— Хотя внешние формы вещей не могут быть без их внутренней сущности, но в силу их взаимного соответствия в познании последней должно руководиться рассмотрением первых. Время, пространство и вещество суть явления вечного, беспредельного и всесущественного. Многообразии вещественного мира в его конечных и переходящих формах сообразно возможной *идее*, единой и неделимой, но проявляющейся в этом многообразии форм, «образуясь действительною вещью». Идея невидимой сущности тройственна: как единое всесущественное, как самосвѣдение его и как единство того и другого. Сущность природы в *объективной* форме самосвѣдения представляется веществом, а в *субъективном* значении — одушевленными существами. Органический мир, составляющий *субъективную* принадлежность творческого самосвѣдения, есть постепенное развитие творческого действия, начавшегося в живом веществе и завершившегося в человеке. Равным образом и мир неорганический, изъясляющий *объективную* сторону творческого самосвѣдения, также произошел в постепенном развитии. Оба вместе, образуя с противоположных сторон одно и то же, составляют целое явление. «Земная планета есть общий организм, в котором животные, растения и ископаемые содержатся как особливые члены одного тела, произведенные тою же жизнью, только в разных значениях изъясляемой ими сущности, по которому оные не токмо между собою различны, но и противоположны в их качествах». Вещественная масса и деятельная сила земли произведены могуществом всеобщей жизни, которая не есть ни вещество, ни сила, а идеальное обоих начало, постигаемое *умозрительно*. Это начало, не подверженное внешним изменениям и чувственным ощущениям, есть дух, не зависящий от пространственных и временных отношений и потому творческий.

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

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

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



ческие числа, так от света начались все естественные вещи. Динамический процесс вещества и органическое действие живых существ суть произведения света, представляющего во временных формах вечную сущность, которая химическим, электрическим и магнитным процессом превращается в вещество, а репродуктивным, ифритабельным и сенсильным действием образуется в особое внутреннее существо. В неорганическом мире главнейшее действие показывается светом, а в животном организме чувствием, кои суть одно и то же, хотя и в противоположном виде, так что свет есть внешнее чувство, а чувство — внешний свет. — Свет, изъясляющий вечность времени, и тяжесть, показывающая беспредельность пространства, составляют при внешнем сношении бездушную вещь, а при внутреннем соединении — одушевленное тело. Организм как внутренний индивидуальный мир равен внешнему универсальному, а потому и обратно, космическое произрастание (*genesis mundi*) должно сходствовать с органическим. Так как каждый атом материи содержит в себе пространство, время и начальное единство их, то и всякое земное тело по своему происхождению и состоянию равно целой системе мира. Способы миротворения суть электризм, магнетизм и химизм, составляющие динамизм, или жизненный процесс неорганических веществ земной планеты.

Даже в этом кратком извлечении нетрудно уловить, что главным руководителем Велланского был Окен<sup>1</sup>. Лишь изредка у него выступает на сцену сам Шеллинг, а в последней части и Стеффенс. Но это — Окена по преимуществу метафоричность и формальное аналогизирование. Нечуткий, а потому беспечный по отношению к чисто философскому значению своих «оснований» — что доказывается, между прочим, частым повторением у него основного постулата противоположности и тождества субъективного и объективного без всякой попытки анализа или философской критики, — Велланский, по-видимому, не отдает себе отчета и в самой чистой метафоричности своих «теорий». Таким образом, заслуга Велланского перед русской философией преимущественно в том, что он через преподавание специальной науки в новом духе вызывал общий интерес к философским основам науки и знания вообще, внедряя вместе мысль о существенной

<sup>1</sup> Даже характерная для Окена «математичность» (опущенная в нашем изложении) воспроизводится Велланским — §§ 13 <и> сл. и др.

необходимости такой основы. Раскрыть и показать эту основу он не был призван, ибо *он не был философом*. Не имел он и непосредственных учеников, которым это можно было бы вменить в обязанность. Это требование было предъявлено к Галичу<sup>1</sup>, ибо на него смотрели уже как на философа, и, по-видимому, сам он также хотел видеть у себя это качество.

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

*Ал. Ив. Галич* (*Говоров*, сын дьячка г. Трубчевска, Орловск <ой> губ <ернии>) был один из «молодых людей», командированных в 1808 г. за границу, где философию слушал у Шульце (Gottlob Ernst Schulze — Aenisidemus) и у Бутервека<sup>2</sup>. По возвращении из командировки Галич занял кафедру философии в Педагогическом институте, а затем в университете, где преподавание его продолжалось недолго, так как уже в <18>21-ом году Рунич изъясил Галича из числа преподавателей университета. Галичу остался доступен лишь литературный способ распространения идей новой философии. Воспользоваться им в полной мере при цензуре того времени было невозможно. Но, вероятно, к этому присоединилось и то, что удар, постигший Галича, связывал его свободу, и его литературная деятельность оказалась ниже тех требований, которые к нему

<sup>1</sup> В Предисловии ко второй книге своей *Истории философских систем* (Спб., 1819) Галич сообщает: «Склонясь на требование многих почтенных читателей разного звания, я доставил в особом прибавлении по крайней мере (найденный у Таннера) ключ к Шеллинговой системе в первоначальном ее виде» (IV).

<sup>2</sup> Никитенко в статье о Галиче пишет: «Неизвестно, кто был здесь [в Геттингене] непосредственным руководителем Галича» (С. 10). Но в том же 1810 г., когда Галич переехал из Гельмштедта в Геттинген, Шульце был переведен соответствующим же образом — не за ним ли и последовал Галич? Мейнерс умер в этом же 1810 г., а Федер был уже в Ганновере. След <овательно>, остаются все-таки Шульце и Бутервек. Знакомство Галича с шеллингианством было, по всей вероятности, исключительно литературным. К Шульце Галич отправился, по-видимому, по указанию Лодия (см. ниже).

можно было предъявить. По сравнению с собственной *Историей философии* он не двинулся вперед, а скорее оказался отброшенным назад. И в *Истории философии* он только компилятор, но все же в этой книге чувствуется жизнь, внутренний интерес к излагаемому. Последующие его произведения вплоть до *Картины человека* — сухие и безжизненные, формальные конспекты, скомпилированные без интереса и без напряжения мысли.

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

Обо всех этих трудах Галича можно сказать то, что говорил рецензент «Телескопа» (1831, окт. — № 20) о его *Логике: Логика Клейна*, представленная на русском языке, в сокращенном извлечении, известным нашим мыслителем г. Галичем, принадлежит к школе Шеллинговой. Но г. Галич исключил из нее все, что ознаменовано печатью трансцендентального тождествословия. В ней остались одни только голые понятия и положения, составляющие обыкновенный скарб логики, без всякой особой отметки и штемпеля; так что, кроме некоторого изменения в плане и пополнения в подробностях, едва можно приметить различие между ней и логикой Карпе или Якоби [?]. Следовательно, явление ее — небогатая находка для нашей философской литературы!» (С. 551—552). *Картина человека* составлена лучше и местами написана не без пафоса, но считать ее трудом оригинальным, как у нас до сих пор принято, можно только по недоразумению. В основу книги положен *Свабедиссен*, причем первая треть есть просто сокращенный перевод из него, с перестановкою параграфов в двух-трех местах и со вставкою риторических орнаментов. Затем идет более вольное изложение с привлечением других, в предисловии названных авторов, и лишь в описании отдельных душевных состояний Галич более самостоятелен и опирается не только на немецкие книжки, но и на собственную житейскую наблюдательность.

Книга Свабедиссена, которую я имею в виду: *Swabedissen. Die Grundzuge der Lehre von dem Menschen.* — Marb.; Cassel., 1829. Примеры риторических узоров на переводе из этой книги: «Вот те Серафимы Жуковского, Которых тьмы кипят В Пылающей пустыне» (это — об инфузориях!) (53); «*помазанника природы*» вводит «Дух планетный» (вместо «человека» у Свабедиссена) (56); история Солнечной системы включается в историю мироздания, «в коем человек теряется, как капля в океане» (61); и т. п. Серьезное изложение немца этим только портится, и, кажется, Галич сделал бы лучше, если бы без претензий просто перевел Свабедиссена целиком, как то сделал Сидонский с прекрасною книгой *Шульце* (Психическая Антропология или опытное учение о жизни человека по духовной его стороне. — Вып. I. — Спб., 1834; Вып. II [с некоторыми дополнениями переводчика]. — 1836). — Я. Н. Колубовский (С. 535) сообщает, что Галич был «гораздо умереннее» Велланского и что в своей *Картине человека* он «дал опыт философской антропологии, стоящей на уровне науки того времени». Еще бы, особенно если вычеркнуть самобытное красноречие...

Кстати отметить, что Велланский был первым рецензентом Галича. Он признал его знания, любовь и способности к философии, но жестоко порицал его манеру изложения: «Поэтический дух свойствен философии по одинаковой сущности поэзии с философией; но ежели сию представить в комическом виде, то она покажется всякому смешною» (*Никитенко* <А. В.> А. И. Галич... — С. 16). Академия наук в присуждении Демидовской премии Галичу за *Картину человека* (на основании рецензии комиссара университета проф. Фишера) также отмечает его невыдержанный «слог» и «какой-то причудливый тон», который «несовместен с целию и достоинством подобного сочинения» (см.: ЖМНП. — 1836. — Июль. — С. 103).

Были ли какие-нибудь определенные философские воззрения у самого Галича? По-видимому, с легкой руки Никитенко у нас приписывают Галичу «самостоятельность» мысли, в частности по отношению к Шеллингу и в особенности сравнительно с Велланским. Однако на чем же это основывается? Даже в *Истории философии* Галич не решился сам излагать Шеллинга и изобразил его «по Таннеру». И далее, не в том ли его самостоятельность, что он компилирует не Шеллинга, а шеллингианцев? Как отмечено, у русских философов есть склонность следовать разным Клейнам, а великие их как будто обжигают... Случай, что Галич прямо высказал свои взгляды, — его *Представление* в Конференцию Педагогического института по поводу его экзамена (1812 г.)<sup>1</sup>. Философия, говорит он, объемлет *цельность познаваемых вещей вообще*. В главе их стоит существо отрешенное (абсолютное) и бесконечное; его две формы — *дух и натура*. Философия, начинаясь аб-

<sup>1</sup> Приведено в *Приложении* к ст. Никитенка.

солютным, сопровождает его двойственное откровение в духе и природе и замыкается в *организующей своей методе*, как дух и натура замыкаются в органическом мире. Первый момент дает *философию религии*, второй — *философию духа* (или идеальную, или трансцендентальную), третий — философию *естественную* (физику), четвертый — орган наук, *математическую философию*. «Отсюда происходит значительность числа 4, ясно, всеобщей схемы вещей». Так как жизнь вещей есть история, то изложение философии — *историческое*, не доказывающее, а *построяющее*. Ее особенность — не доказательность, а *вразумительность*; ее судья — устанавливающий безусловное *разум*, орудия ко-его — *идеи*; опыт может оправдывать и поверять, но не решать. Первая идея, дающая философию религии, и последняя, дающая математическую философию, — просты и целны, как и их предметы: Бог и мир. Две средние идеи допускают обработку *отвлеченную и наглядную*. Идеальная философия *in concreto* есть *всемирная история*; естественная философия *in concreto* — *естественная история*. Философия, как такая, представляет себе обыкновенно *внутреннее*, но судьба внутреннего — стать в конце концов наружным. Идеальная философия, поэтому, с всемирной историей человечества, а естественная философия — с историей естественной. Соединение их и дает *живое познание*.

Все это очень интересно, и как жаль, что эти мысли остались без развития. Но не потому ли, что они не были собственными мыслями Галича? *Тетрада* — обща многим мыслителям, последователям Шеллинга или самостоятельно близким ему, как позже она развивалась и некоторыми гегельянцами. Но, если я не ошибаюсь, схема Галича ставит его в ближайшую зависимость от *Вагнера* (Johann Jacob Wagner). К Вагнеру затем присоединились еще другие имена, среди которых можно встретить и нестрогих шеллингианцев и даже вовсе не шеллингианцев (вроде Шульце, который, впрочем, может быть, был еще первее Вагнера, вроде еще Штиденрота, более близкого Гербарту, или Гейнрота, но с уклоном весьма супранатуралистическим<sup>1</sup> и т. п.). Получается какой-то

<sup>1</sup> А потому и скептическим! Пожалуй, наиболее яркое из его произведений этого рода было переведено на рус. яз. в 1835 г.: *О Истине*. Соч. И. Х. А. Гейнрота. Напечатано изданием Князя А. Б. Голицына. Пер. с нем. А. Накропин. — Спб., <1835>.

шеллингиастический эклектизм. При оценке его, однако, не следует упускать из виду, что именно в ту пору не так зорко присматривались к самоопределению по школе того или иного направления. Участники философского движения того времени смотрели на философию после Канта как на одну линию развития философии, и каждый считал себя продолжателем этой линии, продолжением одного общего начала. Поэтому и Галич был не неправ, когда смотрел на все движение как на «новую философию» и хотел передать ее читателю как последнее слово науки. Он просто не сумел этого сделать, как, по-видимому, не мог быть самостоятельным «продолжателем». А если он думал быть только педагогом и считал читателя еще не готовым к восприятию более серьезного и самостоятельного философствования, то ведь это и доказывает, что самостоятельным мыслителем он не был. Велланский сердился и бранился, но от самостоятельности и «продолжения» не отказывался. Как бы ни было, не мог, не умел, не хотел, но требования, предъявленного временем, Галич не выполнил.

По изгнании Галича в университете оставался еще профессор философии *П. Д. Лодий*, из прикарпатских славян, приглашенный в Педагогический институт при самом учреждении его (1803 г.). В свое время Лодий составил инструкцию для Галича в его командировке, направив его именно к Шульце. Судя по его отзыву о Шульце, содержащемуся в названной инструкции, он ценил его высоко, но сам, как можно судить по изданному им учебнику, оставался на старой вольфианской точке зрения с некоторым лишь уклоном симпатий в пользу эклектизма немецкой популярной философии. Он ценил Шульце, по всей вероятности, за его тонкую критику Канта и Рейнгольда и, должно быть, связывал в своем представлении Шульце с эклектиками более тесною связью, чем то было на самом деле.

См. *Инструкцию* Лодия в *Истории Петербургского университета* Григорьева (прим. 21; с. 4—6 Примечаний) и *Логические наставления, руководствующие к познанию и различению истинного от ложного*. В пользу студентов Спб. Педагогического Института, сочиненные — — *Петром Лодием*. — Спб., 1815. — Григорьев совершенно не прав, когда говорит об этой книге как о «свидетельствующей, что автору ее даже Кантова философия была еще вовсе неизвестна» (*История* ... — С. 11). Книга Лодия свидетельствует об обратном. Канта он знал недурно, и не по изложениям, а из

изучения собственных произведений его. Так, явно под влиянием Канта формулированы у него вопросы философии (Что может человек знать? Что должен делать? На что смеет надеяться? Что есть человек? — вопросы из *Логики* Канта, изданной *Еше*; есть у него и прямая ссылка на *Еше*. — С. 70) (13), введение § о суждениях аналитических и синтетических (219); Канта Лодий излагает, кроме того, на с. 55—57, 64, 66—67, 132—4, и обстоятельно критикует на с. 74—76, 151—3, 220—23, 265—7. Вообще у него немало свежего материала (напр <имер>, некоторые вопросы теории познания, §§ 230—236), отчасти доставляемого той же критикою Канта, и его учебник — неплохой. Другие наши оригинальные логики, Рижского, Лубкина, Талызина, — жалкие конспекты в сравнении с учебником Лодия. Основной и непоправимый промах этого учебника тот, что он запоздал. — В прямую противоположность Григорьеву Я. *Колубовский* (Философия у русских. *Ибервег-Гейнце*. История новой философии. Пер. с 7-го нем. изд. — Спб., 1890) утверждает о Лодии: «автор кантианец, но в вопросах логики отличается некоторою самостоятельностью» (С. 590).

Того требования — быть глашатаем новых идей, которое было направлено к Галичу, Лодию нельзя было предъявлять. Точно так же ничего нельзя было ожидать и от непосредственно сменившего Галича Я. В. *Толмачева*, из харьковских семинаристов, преподававшего все что угодно, переводчика *Логики* и *Метафизики* Баумейстера, одной статейки Мендельсона, а затем учебника логики Кизеветтера, и в философском образовании и кругозоре едва ли шедшего дальше переведенных им учебников. Толмачев оставался на кафедре четыре года, а затем был сменен себе под стать Н. Ф. *Рождественским* (автором *Руководства к логике*) и М. А. *Пальминым*<sup>1</sup>, имевшим то преимущество перед своими коллегами, что он предварительно прошел в Казани школу Магницкого и *sum laude* выдержал в ней испытание. Баумейстер, Карпе и в лучшем случае Теннеман удовлетворяли философскую любознательность петербургских студентов.

В 1832 году в министерство народного просвещения в качестве товарища министра возвратился С. С. *Уваров*. К Петербургскому университету была применена «система очищения». Пальмин был устранен, Толмачев «подал в отставку», Рождественский стал преподавать граждан-

<sup>1</sup> Никитенко в *Дневнике* (Т. I — <Спб., 1905>. — С. 137; 139) сообщает, что Пальмин в практической философии держался основных положений Канта. Я не располагаю данными для проверки того, насколько такое суждение студента Никитенка основательно. Он же сообщает, что Пальмин «практическое предпочитает теоретическому и рассудок уму». Это, во всяком случае, удачный каламбур для характеристики кантианства Пальмина.

ское право по *Своду законов*<sup>1</sup>. К преподаванию философии в университете был приглашен *А. А. Фишер*, учившийся в иезуитском лицее и в Венском университете, прибывший в Россию в качестве гувернера (в 20-х годах) и преподававший философию в Главном педагогическом институте с года его возобновления (1828). Фишер не оказался неблагодарным по отношению к Уварову, но предал философию, взвалив на нее неподобающее ее достоинству бремя апологетики правительственных видов и идеалов. Первоначально Фишер понял свои профессорские обязанности узко педагогически и повел в университете занятия гимназического подготовительного типа. Но затем идея его призвания стала ему рисоваться в плане более широкого и направляющего воздействия на все наше образование в духе господствовавшей официальной идеологии. То, что и как проповедовал Фишер, сколько можно судить по его литературной деятельности, изобличает в нем человека умного и, по-видимому, достаточно образованного — в отличие от Пальмина и казанских коллег последнего, в угоду Магницкому иллюстрировавших математические понятия «подобиями священных истин, христианскою верою возвещааемых»<sup>2</sup>. Но тем хуже было для философии в России. В конце концов, однако, и сам Фишер не сумел отстоять своей «философии», когда Ширинский-Шихматов выгнал из университетов всех философов. Но были обстоятельства, которых не учел ни Уваров, ни тем более Фишер. Оба они *запоздали*. И на деле вышло, что Фишер для того только гимназически подготовлял своих слушателей, чтобы вовсе лишиться учеников, когда они стали зрелее и подготовленнее<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Никитенко <А. В.>* Дневник... — Т. I — С. 222. Здесь же сообщается, что Уваров хотел вернуть в университет Галича, хотя и не на кафедру философии, а на кафедру словесности.

<sup>2</sup> К примеру: «как числа без *единицы* быть не может, так и вселенная, яко множество, без *Единого* владыки существовать не может. Начальная аксиома в математике: всякая величина *равна* самой себе: главный пункт веры состоит в том: Единый в первоначальном слове своего всемогущества *равен* самому себе — — — Гипотенуза в прямоугольном треугольнике есть символ сретения правды и мира, правосудия и любви, через ходатая Бога и человеков, соединившего горнее с дольным, небесное с земным» (из речи проф. Никольского. См.: *Сухомлинов <М. И. История>* ... — С. 225). Такого набора звуков у Фишера нельзя найти.

<sup>3</sup> «После 1836 года, — констатирует историк университета, — преподавание его [Фишера] далеко не пользовалось в университете тою популярностью, как до этого времени» (*Григорьев <В. В. История...>* С. 136).



Фишер выразил в печати лишь самые общие свои мысли, и не столько по философии, сколько о философии. Он взялся защищать философию и, угадывая дух тех, кому он служил, он стал доказывать ее «пользу». Он спасал бытие философии в России жертвою ее самостоятельности. Его философия, согласная с «видами правительства», предавала философию вообще, дискредитируя последнюю даже в глазах власти, которая получала теперь право смотреть на философию как на раба, по обстоятельствам то льстивого и заискивающего, то дерзкого и заносчивого, но всегда лживого. Фишер чутьем слуги уловил тот дух, который был угоден господину, и как будто сразу вошел в тон речей, которыми говорила у нас отнюдь не независимая духовно-академическая философия<sup>1</sup>. В самых общих рассуждениях о философии он на первый план выдвигал специальный вопрос об отношении философии к вере, как если бы решением этого вопроса определялось решение всех философских проблем, в действительности же он этим только вторил основному официальному тону времени.

Фишеру принадлежат статьи: *О ходе образования в России и об участии, какое должна принять в нем философия*. Пер. с франц. Речь (в торжественном заседании) Спб. Университета 1834 г.).— ЖМНП.— 1835.— Янв.; *О новейшем Естественном Праве*.— Там же.— 1836.— Янв. (Предварительный исторический обзор; ст. не окончена); *Введение в опытную психологию*.— Там же.— 1839.— Март; *Взгляд на психологическую теорию чувственного восприятия*.— Там же.— 1840.— Июль; *Вступительная лекция теоретической философии*.— Там же.— 1845.— Янв.; *О сущности философии и отношении ее к положительному авторитету*.— Там же.— 1845.— Июль.

В согласии со своим временем Фишер понимал философию как разум в развитии и восхождении к самосознанию. Но он — теист и психологист, а потому, в отличие от пантеистического (гегелевского) рационализма, самопознающий разум у него есть его собственный разум, а Разум, озаряющий нас лучом божественного света, есть безусловное существо, перед которым человек повергается ниц. Философия же, это — смелый и величественный полет, «посредством которого разум на крыльях священного восторга парит над преходящим миром и востекает в область Веры, к Существо неизменяемому и вечному — источнику всякой жизни». Всякому ясно, что при

<sup>1</sup> С 1843 г. до 1853 г. он сам, бывший воспитанник незуитского лицея, преподавал в Духовной академии.

столь возвышенном понимании философии серьезной надобности в ней нет — религия и вероучение для таких целей «полезнее». Обычной в таких случаях аргументацией Фишер тем не менее отстаивает философию: естественный свет разума дает нам ясное сознание идеи Творца и отчет в самой вере, из чего все-таки получается опасный вывод, что Откровение сверхъестественное для самой веры недостаточно ясно и отчетливо. Но такова воля Бога: Он «ведет нас к нашему назначению частью естественными, частью же сверхъестественными средствами». Это — по существу, а формально философия, как система метафизики, тем отличается от религии, что она есть основание, средоточие и завершение «особного» знания специальных наук, она — высшее единство, субъективно («предлежательно») соединяющее отдельные части в одно целое. С своей стороны, это единство, удовлетворяющее врожденной нам любознательности, которая влечет к *полной и высшей истине*, доказывая нашу духовность и возвышенность, возвещает человеку о высоком назначении его существа, находящего покой лишь в вечном и бесконечном — в Высочайшем благе. Конечная цель философии — раскрыть «обильное содержание нравственного сознания» и довести до ясности «твердые и точные начала человеческой деятельности». «Здравая философия», чтобы оправдать свое самоопределение, не должна, однако, ограничиваться естественными и сверхъестественными средствами, а должна опереться еще на третий столп, по деликатной терминологии автора, «положительного авторитета». Он также дарован от Бога, ибо «отдаленнейшая и основная причина авторитета есть воля Творца», сила авторитета — «невидимый духовный узел, которым премудрое и всеблагое Провидение связало нас между собою». «Посему-то философия обращается ко всем тем, которые, по их рождению, блистательному положению в обществе — — — [и пр < оч. >, и пр < оч. >], — — — призваны или сами служить опорой, правилом и путеводною звездою — одним словом, авторитетом для народа — — —» и т. д.

Фишер тратил время на пошлость и пустяки, а между тем, как доказывает его серьезная, не потерявшая актуального интереса и для нас статья о *чувственном восприятии*, он был человеком философски образованным и проницательным. В пору повальной идеалистической эпидемии и психологизма Фишер, будучи сам психологистом, — психология, по его мнению, «исходный пункт и основа-

ние» — имел чуткое философское ухо, чтобы расслышать действительно *здравый* голос шотландской философии и вслед за Ридом (отчасти и за Шульце, а, может быть, также и за «реализмом» Якоби) решать проблему реальности восприятия внешнего мира не в идеалистическом смысле<sup>1</sup>. Рассказав в кратком и содержательном очерке историю вопроса и показав, что идеалистическое решение его покоится не на наблюдении, а на выводах, Фишер апеллирует к непосредственному сознанию, которое не дает никаких указаний на наличность в нем идей, «посредствующих» между воспринимаемой вещью и «душою». Вообще анализ нам открывает в процессе восприятия лишь три вещи: нечто внешнее, воспринимаемое; себя воспринимающего; действие или процесс между мною и предметом восприятия. Никаких посредствующих представлений нет, и обычная ошибка возникает оттого, что не различают два смысла слова *представление*, которое означает «не только деятельность представлятельную, но и *то, что она представляет* (представляемый предмет)». Положение, что мы имеем «в нас» представление, когда видим, слышим и пр <оч.>, «справедливо, когда им хотят сказать, что в нас находится духовная деятельность, называемая восприятием или более общим именем представления; напротив, оно ложно, если под словом *представление* будем понимать представляемый (воспринимаемый) предмет, ибо он всегда находится вне нашего сознания». Раскрыв, далее, противоречия, в какие впадает одинаково и идеалистическая и материалистическая теория восприятия как вхождения «видов» («идей») «в нас», и считая нелепою самую проблему восприятия внешнего мира, возникшую только из того, что, в самом деле, трудно объяснить, «какое имеем мы право воспринятое нами только внутрь нас перемещать во внешний мир», Фишер, отвергая также теорию своего базельского однофамильца<sup>2</sup> о «выхождении души» к внешним предметам, развива-

<sup>1</sup> Никитенко (I.—С. 395) упоминает, что при уничтожении философии в университетах было предположение в основу сохранявшихся логики и психологии принять *шотландскую школу*. Возможно, что это было влияние Фишера.

<sup>2</sup> Фридрих Фишер, автор *Naturlebre der Seele*, 1834—35. Представителем этого Фишера был у нас О. Новицкий, составивший по названному сочинению свое *Руководство к опытной психологии*. — Киев, 1840. В XVIII в. подобного же взгляда придерживался позабытый ныне, но за одно остроумие свое уже не заслуживающий забвения *Лорд Монбодо* (Monboddoo, Джемс Бёрнет, 1714—1799).

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

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

с другой, кто безумствуя и беснуясь, кто благочестиво, а кто и с спокойным сознанием правоты шли навстречу церковному звону. Лишь Гешели оставались оглашенными за упорное нежелание отречься от имени учителя, ставшего теперь лжеучителем. Для многих философское благомыслие сочеталось не только с благочестием, но и с нравственно-политической благонадежностью. Скоро, однако, торжественное настроение благовеста нарушится — раздастся откуда-то «слева» шиканье и свист, смысл которых будет разгадан, впрочем, не сразу.

## ПО ЛИНЕЙКАМ

### VIII

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

ным при этом, что он задается правильно и что есть силы его решить.

Нельзя отрицать, однако, что некоторые, хотя и неловкие, попытки нащупать свою «национальную» проблему были делаемы и официальной философией. Во всяком случае, от слепого подражания она пробовала перейти к некоторой относительной самостоятельности — от наведения прописей — к каракулям по разлинованной бумаге. Нельзя отрицать, что *первые шаги* были сделаны официальной философией. Это были колеблющиеся шаги рахитика, неуверенного в себе и не уверенного, что ему позволяется ступить именно так, а не иначе. Он ступал, не зная, куда ставить ногу, и робко читал позволение в подозрительном взоре опекающего ока. Тем не менее пробы делались. И когда новое немецкое изобретение пришло на подмогу, трудно было уже сказать, только решалась у нас — в угоду начальству — проблема *веры и знания* или она также ставилась нами как *наша* проблема.

Пример Фишера прошел уже перед нами, хотя он не вызывает только что формулированного сомнения. Теперь нам предстоит обратиться к примерам, не всегда отличающимся такую же бесспорностью. В общем движении нашей философской мысли названному вопросу суждено было занять лишь подчиненное место, поскольку он, как частный вопрос о православной вере и европейском знании, вошел в состав проблемы для нас более значительной и в то же время специфической. Но в одном из течений нашей философии он естественно занял доминирующее место: в философии православных духовных академий. Как трудно было бы решать этот вопрос и умам более сильным, чем дала тут наша история, можно видеть из того, что в указанной *частной* форме на первых порах он все же не был поставлен. Кто осмелился бы сопоставить, иначе как в виде риторической фигуры с предрешенным ответом, *православие* и знание? В лучшем случае, в виде как бы испытания, ставился только бесцветно-отвлеченный вопрос о вере вообще и о знании вообще. Априорно ясно, что в такой постановке и не могло быть национальной философской проблемы. Ставить иначе вопрос на тех же первых порах нельзя было и по другим причинам. Даже там, где пробуждалась самостоятельная мысль, материал для работы был доставлен из-за границы не-православной, инославной. Как и что пустить из этого материала в работу, когда еще надежность его не

установлена? Через какой фильтр нужно было его пропустить, чтобы обезвредить от заразы католической и протестантской? Даже в пределах самой общей постановки вопроса трудно было философии двигаться в духовной академии. Помимо прочих затруднений она должна была встать в очередь за догматикой, так что вплоть до наших дней нельзя точно сказать, где ее *чистый* православный путь, и не один представитель ее может подвергнуться «подозрению» в католицизме или протестантизме.

В целом, однако, наступившая впоследствии замена общего вопроса о религии частным вопросом о православии, т. е. об официальной религии, все же придала своеобразную окраску опытам *решения* его. Иногда под давлением официальности, а иногда и *bona fide* решения этого вопроса сопровождаются, так сказать, априорным скептицизмом по адресу науки, знания и разума. Зато, конечно, и вырывавшаяся из официальной рутины мысль знаменуется в решении этого вопроса таким бесшабашным отрицанием другого члена сопоставления, что в своей беспримерности оно справедливо заслужило титул нашего отличительного национального нигилизма. В связи с этим, а частью опять из нежелания подвергать себя официальной цензуре, этот вопрос серьезно и искренне философски почти не решали. Сама его постановка, предметно-онтологическая или гносеологическая, тщательно обходилась и заменялась либо безыдейным «историческим исследованием», в котором найти философское убеждение авторов (духовных) было так же трудно, как на папоротнике цветок, либо психологическими и «антропологическими» объяснениями, гипотетичность которых не только усугубляла уже существовавший скептицизм по отношению к знанию, но еще простирала его на самое веру. В последнем случае столь характерный и столь лишь для нас понятный *семинарский* скептицизм официальных представителей «духовной» философии прямо переходил в нигилизм семинарских изгнанников и отщепенцев. В результате наши духовные академии почти не давали *философских* трудов, а те немногие, какие все-таки были даны до последнего времени, безжизненны, вялы, бессмысленны; их излюбленными темами остались темы исторические и психологические, в философии же — формальный скептицизм, пустота содержания и — как раб ленивая мысль. Лишь в ближайшее к нам время самое «антропологию» попробовали сделать проблемою, но и то ини-

циатива в этом исходила не от философов специфически «духовного» образования. Бесплодность нашей духовно-академической мысли такова, что ее собственные проблемы интереснее и глубже — может быть, потому что свободнее, — ставятся и даровитее решаются носителями «светского» образования.

Такова эта философия в целом, но по началу, о котором нам пока придется говорить, всех этих результатов еще нельзя было предвидеть. Однако указанное колебание мнения, скептицизм и уклонения от предметной постановки вопросов к психологической и исторически-эклeктической заметны уже на первых ее самостоятельных пробах. Духовно-академический преподаватель или писатель был скептиком в философии *по предписанию*. Историк Петербургской духовной академии дает следующую общую характеристику преподавания истории философии в академиях: «С переменами систем и руководств не изменяются направление и главная цель, которым подчинено преподавание философии в духовно-учебных заведениях. Цель эта состоит в дознании слабости и бессилия человеческого разума — открыть истину собственными средствами, без высшего света Откровения»<sup>1</sup>. Преподавание философии выполнялось, следовательно, по заранее определенному заданию, и оно необходимо становилось, как сказано, априорно скептическим. Его скептические колебания вызывались силою тяготения не-философского центра тяжести, вокруг которого оно вращалось. Реальные движения его были еще сложнее, потому что оно колебалось и около собственной оси. Подвергая сомнению всю философию в целом и всякое самостоятельное достижение разума, духовно-академическое преподавание должно было вместе с тем выгородить и представить в несомненном философском свете такое учение, которое, по убеждению интерпретатора, было бы «согласно с истинным разумом Св. Писания». Наконец, к характеристике уже первых шагов духовно-академической философии следует прибавить черту, еще раз подчеркивающую ее неустойчиво-трудное положение. Проникнутая принципиальным скептицизмом по отношению к разуму и знанию, она обстоятельствами времени вынуждена была отстаивать «достоинство» и «пользу» философии как особого

<sup>1</sup> Чистович И. И <стория> Спб. <Духовной> Ак <адемии> — 1857. — С. 294—295. Ср. также цитату из проекта устава ниже. — С. 200.



типа знания. Так, во времена Голицына, Магницкого и пр < оч. > — это, между прочим, показывает «дело» Шада — как дерзость безверия каралась самая постановка вопроса о соотношении религии и науки и как покушение на высочайшие привилегии утверждение хотя бы тени прав за разумом. Потом, при Уварове, для Уварова приходилось защищать пользу философии и отстаивать хотя бы ограниченные права разума, а во времена «нашествия Пратасова» для Пратасова — извлекать пользу из философии с неограниченным бесправием разума. Государственное преступление становилось государственной мудростью, государственная мудрость определяла «духовное» поведение, «духовное» поведение переходило в духовное преступление.

Одним из первых, кто попробовал свернуть с вольфианского пути духовно-академической философии и кто понял вместе с тем по содержанию задачу свою преимущественно как задачу об отношении веры и знания, был профессор Петербургской духовной академии Ф. Ф. Сидонский (1805—1873). Его книга, *Введение в науку философии* (1833), не целиком находилась под влиянием официальных необходимостей, а относительно самостоятельна в выборе мнений<sup>1</sup>, но прочие из вышеназванных качеств духовно-академической философии в этой книге проявляются. Книга Сидонского выгодно отличается от книг Галича серьезностью тона и самостоятельной продуманностью и проработанностью содержания<sup>2</sup>. Это — не простая компиляция и положительно лучшая книга по философии из появившихся в России до 1833 года<sup>3</sup>. Не отли-

<sup>1</sup> За что автору пришлось заплатить кафедру и послужить предостережением для других. Об удалении Сидонского из академии в литературе иногда повторяются непроверенные анекдоты. (Проф. Введенский А. И. О философии в России.— Философские очерки.— Спб., 1901.— С. 13, по-видимому, просто смешал две фамилии в источнике, которым он, надо предполагать, пользовался.) Суть анекдота Сидонского изложена в *Ал. Котовича*.— Духовная цензура в России (1799—1855 гг.).— Спб., 1909.— С. 580—582.

<sup>2</sup> Сам Сидонский, видимо, умел оценить Галича. По крайней мере, в одном письме к Погодину он замечает по поводу своей работы над переводом Шульцевой *Антропологии*: «Кажется, *Картина человека*, выданная Галичем, не сделает ее лишней» (Барсуков <Н. П. Жизнь и труды...> — IV.— С. 243).

<sup>3</sup> Совершенно заслуженно она получила полную Демидовскую премию на том же присуждении, где *Картина человека* была удостоена лишь половинной премии. Отзыв Академии наук и в этом случае основан на рецензии Фишера и отличается большою правильностью суждения (I. с.).

чаясь самобытною оригинальностью, она примыкает в целом к некоторым из тенденций современной немецкой философии.

Э. Радлов (Очерк истории русской философии. — Спб., 1920) утверждает, что Сидонский «усвоил себе идеи английского эмпиризма» (С. 13), к сожалению, не указывая источника и основания своего суждения. Между тем это утверждение неясно. Разуметь ли здесь «идеи» Юма? — Сомнительно. — Бэкона и Локка? — также сомнительно, но если бы это обнаружилось, я склонен был бы видеть здесь не непосредственную зависимость, а лишь косвенную: через посредство Вольфа и немецкого эклектизма. — Я. Колубовскому «многие рассуждения Сидонского напоминают Милля» (538) — к сожалению, не сказано, «напоминают» по контрасту, по смежности или по какой-либо просто капризной ассоциации... — И. В. в статье Ф. Ф. Сидонский и его философские взгляды (В <ера> и Р <азум>. — 1906. — № 7. — Апр. — Кн. I) повторяет Колубовского: ему также (метатетический) метод Сидонского «напоминает Милля с его учением об индукции, дедукции и проверке, как трех членах процесса познания» (254—5). Но насколько названный псевдоним философски авторитетен, выдает такое его суждение о русской философии начала XIX в.: положение, говорит он, что «у нас царил Шеллинг, должно быть принимаемо, по нашему убеждению, с большою осторожностью. Если находились отдельные лица, как Велланский или Окен [не в добрый час!..], знакомые с Шеллингом и увлекавшиеся им, то это еще не значит, что указанная философия «царила» на Руси...» (237).

Повод ко всем этим «напоминаниям» могла дать претензия самого Сидонского, выраженная, однако, не в его *Введении*, а в след <ующем> замечании в его рецензии (ЖМНП. — 1867. — Июнь) на сочинение *Троицкого Немецкая психология*: «Давно уже я высказал, — вспоминает Сидонский, — свой взгляд на прием-путь догадок, к какому необходимо прибегать в области философии, чтобы подвинуться в расширении человеческого знания; давно уже известно, что не анализис один и не синтезис один округляет и завершает наши знания, а должны оба преемственно и совместно подвигать нашу мысль в разрешении задач ее. Если бы свежий мыслитель с дарованиями Милля подверг эту мысль разработке, подобно той, какой подверг Милль индукцию, для уяснения метода философского, думается, сделан был бы шаг не незначительный» (940).

Мне думается, что отзыв Фишера (и Академии наук) ближе к истине, чем сопоставления Сидонского с Миллем: «Автор действительно обладает философским даром и при самостоятельном, впрочем, воззрении на свою науку придерживается преимущественно немецкой школы, коротко ему знакомой» (ЖМНП. — 1835. — VI. — <С. > 86).

Попытку обратить внимание на английскую эмпирическую философию мы встречаем в рассматриваемый период в анонимной книжечке, вышедшей, по-видимому, также из «духовных» сфер. — *Введение к познанию философии*. — Ч. I. — Спб., 1848. Книжечка написана языком странным — в ней едва ли больше страниц, чем периодов. Автор скорбит, что философия до сих пор не доведена до степени, в которой ее можно бы-

ло бы назвать наукою в полном смысле этого слова. Философия, по его мнению, есть наука «всевозможных умственных способностей, замечаемых и действующих в мире и постигаемых человеческим рассудком», она обнимает все «умственные способности», от первых суждений по впечатлениям внешних предметов и до самых превысшенных соображений о бессмертии, о Высшем Существо и т. д. Локк ближе всех «коснулся истинной цели, ведущей к изложению истинной науки о философии». Он первый и единственный подошел к этому начинанию, и в его *Опыте* есть суждения и правила, которые «необинуемо должны взойти в состав науки о философии». Согласно с этим «главнейшее дело» изложения науки о философии автор видит в определении того, «что такое наше знание, в чем оно состоит, откуда происходит, как далеко может распространиться или где его начало и пределы и к чему оно нас ведет». Любопытно, что при этом о Канте автор сообщает следующее: «Канта я сам не имел случая читать; выхваляют в немецкой Энциклопедии его какие-то категории, какую-то критику ума, но из всего об нем писанного как-то и охоты не рождается приняться за чтение оригинала, который хвалили германцы, начинают изъяснять французы, едва в библиотеках своих имеют англичане, и многие из тех, которые пытались узнать так называемую германскую новейшую философию, сознаются, что мало что могли понять в ее чисто мистических и ужасно многословных умствованиях» (44). В то же время автор полагает, что Россия, слишком недавно начавшая заниматься философией, прежде чем приняться за философствование в истинном смысле этого глагола, должна «узнать все, что прежде было сказано о философии», пройти все, что могло проникнуть до нее, «как в подлинниках, так и в переводах более или менее точных». Он полагает также, что не может быть философии германской, английской, французской, ибо наука — одна и не раздробляется «по прихотям и умствованиям разнородных племен», она — «принадлежность всех людей вообще и человеческого разума в особенности». Думал ли он, что и его *способ* «узнать все, что прежде было сказано о философии», есть «принадлежность всех людей вообще» и не носит национального характера? Но тогда — где же он сам получил свое философское образование?

Сидонский самостоятелен скорее формально, чем в содержании. Он самостоятелен в плане книги, в подборе и расположении аргументов, пожалуй, еще в освещении изложения, скомпонованного, в общем, все же эклектически<sup>1</sup>. Есть у него и Шульце, и трансцендентализм, и уклон к «чувству», и теизм, критицизм и антрополо-

<sup>1</sup> Владиславлев (Протоиерей Ф. Ф. Сидонский. — ЖМНП. — 1874. — Янв.) имел основание сказать о *Введении* Сидонского: «Это не есть изложение философии, а только введение в нее. Никакой системы или определенного учения в ней не излагается, но дается указание на разные пути человеческого мышления и возможные направления при разработке философских взглядов» (С. 51).

гизм. Это есть вообще-то *mixtum compositum*, представители которого двигались на заднем плане немецкой философской сцены, в то время как на авансцене герои всем известные произносили свои потрясавшие слушателей тирады. Теперь, когда мы глубже и с большим пониманием заглядываем в историю той эпохи, мы убеждаемся, что эти второстепенные *personae dramatis* говорили немало интересного и остроумного, что заслуживает с нашей стороны самого серьезного внимания. Два имени в особенности могут возбудить наш интерес, и для обоих характерно поглощающее совмещение разнородных тенденций, сказавшееся в той горячке мысли, которая охватила Германию с конца XVIII в. Это — имена Фриса и Христиана Вейса. Сидонский не детализует своих мыслей — может быть, для нас тогда это было слишком рано, может быть, только «введение» и требовалось, — он все время движется в колесе совершенно общих соображений, но именно на их почве его, пожалуй, лучше всего было бы сопоставлять с Фрисом и Вейсом, и по духу, и в особенности по его философской психологии. Но для того чтобы найти ему немецкий прототип и *по качеству*, надо спуститься ступенькой, двумя ниже — к Эрнсту Рейнгольду, Г. Риттеру, Кругу и даже Ансильону.

Уже в самом определении философии Сидонский старается примирить историческое разнообразие поставленных философией задач. Его определение соединяет поэтому три основные проблемы философии: бытие действительности, образование наших познаний и законы нашей деятельности. Объединение проблем совершается как будто в тоне, заданном Кантом: философия есть «учебное решение вопроса о жизни вселенной, выведенное из строгого рассмотрения природы нашего ума и приведенное до определения законов, по каким должна направляться наша человеческая деятельность». В то же время главной задачей философии остается «объяснение природы как известной совокупности явлений» из действующих в ней сил и из жизни в ней разлитой, и «уразумение жизни мира составляет основной вопрос любознания». Это не мешает далее Сидонскому характеризовать философию как «высшее развитие мысли» и даже «как саморазумение духа человеческого», что ставит ее «выше всего [и?] предметного и своличного». В этих и подобных (228, 354, 355), вовсе не тождественных, подсказанных немецкою философией, определениях Сидонский

думает, может быть, по примеру Ансильона примирить крайние направления для «пути среднего и верного», для «золотой середины», которая будто бы создает особого рода «здравую философию» (185, 198, 216, 233, 383).

В отличие от всякого другого знания характерными чертами философии для Сидонского служат ее *трансцендентальность* («выспренность») и *самостоятельность* (автономность). Самостоятельность предполагает независимость от авторитета, а трансцендентальность, выспренность, «отрешенность от предметного» (NB) приводит к тому, что философия образует себе такое понятие об «образе бытия всего сущего», которое не довольствуется тем, что «дает видеть опыт», а проникает во «внутреннюю жизнь всего бытного» и открывает «те представления, которые разрешают загадку всякого бытия или разливают свет на природу и законы наших познаний и действий». Названные характерные черты покоятся на принципах, которые устанавливаются у Сидонского без всякого доказательства, вроде как бы постулатов или общих предпосылок возможности философского знания. Успехи выспренности, по его мнению, зависят от того, что «законы ума настроены согласно с законами природы», а основание независимости состоит в уверенности, что ум индивида настроен согласно с умом всего человечества. По первой предпосылке, мысль, следуя собственному развитию, «может дойти до того же, что изложилось в опыте»; по второй, мысль каждого образованного сама может дойти до того, что признается за верное другими. Как в первом случае перевес мысли не может уничтожить действия природы, так во втором — «перевес собственной производительности» не только не уничтожает доверия, а даже предполагает его (248). Названными качествами отличается философия и от обычного здравого, или общего, смысла, и от узкого рассудочного мышления, потому что органом философского познания служит *разум*, необоримо стремящийся к выспренности и требующий самостоятельности. Но, в сущности, все это — ступени одного человеческого разума. Мы начинаем с неясного и тайного чувства истины, присущего всякому здравому смыслу, но лишённого отчетливого сознания того, почему данный образ действий и мыслей — верен. Внесение нужной отчетливости — дело рассудка. Сперва это — игра и порывы, а с течением времени наступает остепенение рассудка, его строгое углубление в себя и возникает доверие к его все-

могущим силам. Деятельность рассудка сводится к тому, что он разлагает понятия, сопоставляет и находит между ними разницы и сходства; он все это взвешивает, подводит предметы под род, но «он всегда помнит, что при всем их сходстве разность между ними существенная. Самую связь между предметами он готов отнести к произведениям собственным». В то время как чувство живет конкретным, «рассудок все дробит; ему нелегко перейти от самого *есть* к *нет*, от действия к причине: ибо понятия сии суть понятия соподчиненные». Поэтому философия, пока она не освободится от «обольстительной основательности действий рассудка, не может подняться до мысли, что есть истина, не зависящая от подчинения одной мысли под другую». Рассудок должен работать под надзором «разумного инстинкта». Силою одного рассудка нельзя завершить знания; «понятие *сущего* объемлет только всю область мыслимого: но не сближает нас с Богом». Чувство жаждет высшего, единения с ним, и тут человек, не доверяя уже рассудку, отдается «влечению разумного инстинкта». Рассудок перестает теперь быть властелином, сам покоряется «и начинает работу развития и усиленияладычества чувства; — человек вступает на степень разумности! Приведение всего к стройному единству, покорение высокой цели есть дело разума» (294—300<sup>1</sup>, ср.: 233, 244, 285).

В разуме философия имеет свой орган и свою опору. Природа не может быть источником философских определений, потому что «она дает материю мыслям, но не образует, не источает их». Мысли составляются собственными силами нашего духа. Поэтому и опору философии нужно искать в самом человеке, к которому естественно обращаемся от природы. В нем такую опору могут быть или внутреннее чувство, или высшее озарение, или сам разум. Сидонский высказывается в пользу разума: «Высшее умственное самосознание, на котором утверждается философская выпренность и самостоятельность, ниоткуда больше не развивается, как из нашего разума, в его таинственном единении с сущим и Первосущим взятого». Переходя от представлений, соответствующих чувственным предметам, к общим понятиям, соответствующим многим предметам, лишь в идеях разума постигают таинственный образ бытия и происхождения предметов

<sup>1</sup> В изложенном можно слышать отзвуки Якоби и Кеппена.

(332—333; 336—337). Это «высшее самодейственное сознание идей», поднимающее нас от мышления отвлеченного к «мышлению проразумевательному», называется обыкновенно *созерцательным*. Обращение от отвлеченного мышления к *опытному* не достигло бы цели, так как в последнем есть только «принятие в себя впечатлений внешних». Лишь разумное, свободное действие мышления «разоблачает представления чувственные, обнажает сокровенную в них жизнь природы и сим входит в соучастие мысли Божественной, держащей и созерцающей сию жизнь в немерцающем свете». Философия, будучи плодом развивающегося разума, имеет конечную целью воплотить его в системе мыслей. Разум сам по себе есть нечто идеальное, не вполне осуществившееся, а его плод — созерцательные мысли — есть его стремление воплотить, «опредметить, отелесить себя». «Сей переход разума в жизнь предметную, сие переложение в систему понятий совершается в умозрительных усилиях философов». Так как разум, далее, есть «сокращение жизни вселенной в бытии идеальном», то «все развитие разума есть развитие нашего разумения вселенной; и наоборот, развитие определений, проясняющих естественно и удовлетворительно быт вселенной, есть плод и явление развития разума». Умственное построение природы закончится, «когда мы успеем в системе философской, как художник в искусственном произведении, опредметить все идеи человеческого разума».

Такое соединение психологизированного шеллингианства с Якоби вызывает впечатление еще более пестрое, если принять во внимание идею Сидонского о философском методе. Невзирая на приведенную оценку роли и значения разума, не разум является исходным пунктом философии и не его самостоятельность — конечная инстанция в установлении истины. Сидонского не удовлетворяет ни «выводной метод Фихта», ни диалектический Гегеля, ни «построительный» Шеллинга, ни «привносительный» Гербарта. Более сочувственно он относится лишь к методу критическому (381). Однако, поскольку этот последний требует систематической проверки наших понятий и суждений, Сидонский понимает эту работу как работу психологического анализа, и, следовательно, те основания, к которым критика должна сводить эти понятия, не будут понятиями чистого разума, а будут понятиями *опыта*. Сообразно этому Сидонский, в дополнение к обыч-

ным методам, аналитическому и синтетическому, предлагает еще метод *сличительный*, или сопоставительный, филологически не весьма удачно называемый им также *математическим*. Сущность этого метода сводится к требованию постоянного сличения устанавливаемых разумом сверхчувственных истин со всем бытом данной нам действительности. Совершенно последовательно — и это редкий случай последовательности у Сидонского — при такой методе доказательства (изложения) он и метод исследования понимает психологически, беря за исходный пункт исследование данных опыта. Было бы внутренней нелепостью принять чистый разум за исходный пункт, а затем *проверять* его положения эмпирически; это было бы то же, как если бы мы задумали проверять математические теоремы путем наблюдения и эксперимента. Иное дело, если мы и к положениям разума приходим путем восхождения от данных опыта<sup>1</sup>. Зато совершенно непосредственно требовать, чтобы такой исходный пункт все-таки заключал в себе «твердое, неопровержимо ясное, чего никто не мог бы подвергнуть сомнению», *абсолютное*. Между тем Сидонский не хочет видеть его вместе с идеалистами в *идеях*, не хочет вместе с рационалистами — в *общих положениях*, а ищет его вместе с психологистами именно в *опыте* (149, 351). Философия, по его убеждению, «может принять точкою обзора абсолютное в опыте — наше Я, в котором сосредоточиваются ощущения происходящего вне и внутри». От опыта, таким образом, исходит философское мышление, поднимается до разума<sup>2</sup> и еще раз, по требованию метода, нисходит к опыту для проверки устанавливаемых этим мышлением положений.

Понятно, что при понимании задач философии как задач *объяснительных* и метода философии как метода эмпи-

<sup>1</sup> Как поясняет сам Сидонский: «Конечно, можно и нисходить от идеи самосущего к бытному, но только после того, как совершено правильно восхождение к нему от бытного» (350).

<sup>2</sup> Сидонский даже прямо ставит исходный пункт в обосновывающую зависимость от момента завершающего: «Ощутимый для всякого мир опыта мне кажется самою приличною опорю, надежнейшим исходным пунктом философского мышления: ибо он же може[т] и завершать верность сего мышления» (345). Отмечу, кстати, что такого рода «эмпиризм» Сидонский мог встретить не только у докантовских психологов и у психологизирующих кантианцев и шеллингянцев, но также у такого, напр <имер>, «гегельянца», как Бахман (ср. его *Систему логики*, рус. пер. — Ч. II. — <Спб., 1831—1832>. — С. 141).



рического, Сидонский должен самую работу разума оценивать как работу только *гипотетическую*, а философию в целом — представлять себе как *эмпирическую метафизику*, влекущую за собою всю полагающуюся ей по штату скептическую свиту. Сидонский считает, что «умозрительные порывы» (74) свободного мышления, представляющие собою «попытки объяснить загадочное существование вселенной» (75) как «первое проявление нашей разумности, первое движение идеи» (165), суть *догадки, предположения* (101). В них мы угадываем «всеобщие, непреложные законы», господствующие в природе и ее объясняющие (209). Именно как догадки эти умозрительные идеи и предполагаемые законы природы требуют проверки через сличение «с бытом действительным». Автор сам видит себя вынужденным признать скептические последствия этого метода: лишь *вероятность* «непреложной истины» и отсутствие в философии доказательств «логически строгих» (110, 111). Но он обещает спасти философию иным способом, когда «истины высшие», даже «и не вполне доказанные, мы можем принимать со всем убеждением».

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

ний и законов»? И какую, наконец, «поверкою» устанавливается сама необходимость образа мышления?

Сидонский — скептик, который боится не быть философом, и философ, который боится не быть православным христианином. Он захотел получить чистую философскую воду путем соединения Канта с Якоби, но происшедший у него взрыв гремучего газа разрушает всю его философскую лабораторию. Такой результат получается, может быть, неожиданно для самого Сидонского и вопреки его сознательному желанию, но, несомненно, с другой стороны, что он и с самого начала не желал никакой независимой философии. Это видно из постановки и решения главного для него вопроса об отношении философии и религии. Он допускает, что философские изыскания и истины веры — две отличные, хотя и не отдельные области, но допускает только до тех пор, пока под верою «разумеется не определенная какая-либо, но всякая известная по истории» (191, прим.). В таком случае философии уделяются даже некоторые преимущества. Когда же мы встречаемся с «истинною» верою, «здравая» философия, хотя и может содействовать ясному уразумению ее (87), — в чем, конечно, кстати, даже и оправдание ее — в действительности, без веры и религиозного Боговѣдения человек не был бы в состоянии подняться до прояснения собственного сознания (176—7). Философия должна служить людям верующим — она «хочет как бы сретить Божество, в светозарном величии исходящее из своего не вечернего света, воззвать к жизни не-сущее, желает радостно приветствовать исход Его, зреть дивное проливание жизни во вселенную и устройство сил ее и отношений» (194—195). А если бы философия «сретила» не то Божество, которому молился о. Сидонский? — вот на этот случай и припасается скептицизм. «Доколе ум не вступил под знамена веры положительной, он свободен, — — — Вера связует нас с Божеством; правота ее — первое благо наше на земле; в ней основа нашего спокойствия, исток наших лучших действий. — — — Убедившись в справедливости требований веры положительной, ум уже сам оставит свою излишнюю пытливость и скоро делается живым и деятельным членом общества верующих» (275—276). А если не убедится, не оставит, не соделает? Если, напротив, скептицизм перебросятся из философии на веру? Этому у Сидонского есть противоядие: «отвергаем сомнение без веры, которое не знает ничего священ-

ного, которому не на чем и остановиться» (155). Но, опять утешает автор — себя самого, может быть, больше всего — разум и Откровение не могут прийти в противоречие, раз оба они — от Бога. Разум должен, поэтому, содержать в себе, по крайней мере, предчувствие того, что сообщает Откровение (278). И разуму, поэтому, нужно положиться на Откровение и сократить свой скептический путь — «философия без истинных вещаний Откровения должна идти к истине путем длинным, чрезвычайно утомительным и едва ли надежным» (290). И все-таки «одному преданию, исключаящему изыскания разума, дело религии предоставить не возможно» (272). Однако разум, как мы видели, идет путем догадок, вероятности, а не логически строгих доказательств, и нам был обещан способ, при котором мы и недоказанные истины примем «со всем убеждением». Обещание выполняется: скептицизм в философии вознаграждается верою в Откровение. «Смело можем сказать: религиозная уверенность некоторых лиц рода человеческого есть наиболее надежная опора для философской изыскательности; — — — Таким образом, именно живое Боговедение, как непреборимое убеждение, как естественное стремление разумного чувства в человечестве, дает верную опору философии» (287—288).

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

Вот — краткий пример оговорочного стиля духовно-академического философствования, данный Сидонским: «Согласен, что есть истины важные, кои не хотелось бы подвергать и минутному сомнению: но — если уже убеждение человеческое не иначе может развиваться и усиливаться, как только посредством недоверчивого испытания, то — можно и должно позволить и некоторого рода недоверчивость, как зло необходимое, неизбежное. Чтоб ограничить действие сего зла, следует только поощрять изыскания истинного и поощрять достаточно; иначе человеческое предрасположение ко злу разовьется в склонность к испровержению верного, тогда прямо препятствовать распространению зла будет

значить только помогать его развитию.— С другой стороны, сомнение так возникает естественно, так образуется легко и вместе приносит такую пользу, что и подавлять его иногда было бы неблагоприятно». И т. д.

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

А. Никольский в статье *Русская духовно-академическая философия как предшественница славянофильства и университетской философии в России* (Вера и Разум.— 1907.— №№ II—IV, IX, XX) задался целью реабилитировать духовно-академическую философию путем доказательства тезиса, выставленного в заглавии статьи. Задача оказалась ему не по силам. В статье нет ни метода, ни компетентности, ни остроумия, а благонадежность не занавесила собою скудости таланта. В целом статья — иллюстрация изображенного выше «стиля». Имевший терпение прочесть статью делает заключение о предмете ее обратное тому, какое, по-видимому, хотел бы внушить автор, раз он взял на себя задачу изобличить и корректировать «ненаучно-партийное отношение к делу», причина которого, по его подозрению, «кроется в том антагонизме, в том затаенном [!] недоброжелательстве», которое проявили «писатели западнического направления» (II, 197).

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

Философские взгляды Фесслера и Горна кратко излагаются *Чистовичем* (И <стория> Спб. Д <уховной> А <кадемии>. — 1857. — С. 193—220) на основании их собственных конспектов и сообщений о своем преподавании. Фесслер определял философию как «очевидное знание разума и деятельную жизнь духа», религию — как «свет сей жизни и живоносное начало», совершенство духа — «во внутреннем гармоническом согласии между разумом, рассудком, воображением и внутренним чувством», совершенство философии — «в ее полном единении и соответствии с единою, всеобщю, вечною, божественною религиею, которая открыта миру в Иисусе Христе». Формально это согласовалось с заданием философской кафедры в духовной академии, и Фесслер, экс-католик и протестант с теософическими настроениями, призван был соответственно настроить будущих руководителей православной паствы. Сознание собственных специфических задач философского образования православной страны у руководителей образованием русского духовенства, следовательно, еще не было. Здесь, как и в светском образовании, культура насаждалась сверху по отвлеченным соображениям о ее «полезности» — жизненной потребности само общество в ней не ощущало. Только потом уже жизнь, какой она была, корригировала отвлеченные планы. Вызванный из Львова Сперанским (по рекомендации Лодия) в 1810 г., Фесслер преподавал в академии всего пять месяцев (с февр. по июль) и был удален по рассмотрении его конспекта и отзыва о нем архиеп. Феофилакта в Комиссии духовных училищ. Таким образом, стало ясно, что формального выполнения общего задания было недостаточно, а по содержанию из этого столкновения профессора-теософа и православного епископа видно, что в самом деле трудно было найти к услугам православия философию неколеблющуюся.

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

Замечания Феофилакта на конспект Фесслера — яркий показатель того философского невежества, в котором пребывало даже высшее русское духовенство. Во-первых, он упрекает Фесслера в *рационализме*, решительно апеллируя к *опыту* и *сенсуализму*, авторитетами которого он почитает не только Аристотеля и Бэкона, но также Декарта; учение о врожденности идей для него — произвол и ложь. И в то же время, во-вторых, он ставит на вид Фесслеру его *идеализм* — цель философии, по его мнению, «предметная вещественность [реальность] и истина», Фесслер же, по его характеристике, «приписывает началам человеческих познаний только условную и подлежательную [субъективную] вещественность и истину». Как это ни забавно, но наши материалистические нигилисты позднейшего времени могли бы считать архиеп. Феофилакта своим предтечею. И только в 3-м пункте он становится на единственно подобающую ему позицию: Фесслер, по его замечанию, не удовлетворяет требованию проекта устава духовных академий, согласно которому преподавание философии должно быть «в постоянном подчинении высшему авторитету». (К инциденту Фесслер — Феофилакт — Филарет, см.: Котович Ал. Духовная цензура в России... — <Спб., 1909>. — С. 93—96.)

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

Будь Сидонский в университете, под начальством Уварова, быть может, его судьба была бы иною, ибо он ставил философии проблему, нужную тогда и важную для идеологии правительственных руководителей русской мысли. Коллеги Сидонского, напр <имер>, по Киевской академии, вовремя переходившие в университеты, с отли-

чием проповедовали нужную идеологию — пока не понадобилась новая идеология, или, вернее, пока не понадобилось уже никакой... Вероятно, иная судьба постигла бы Сидонского и в том случае, если бы он задержал выпуск в свет своей книги, потому что не случайно стиль ее стал образцом. Его благонадежный эклектизм, более или менее удачно задрапированная несогласованность частей, из которых мог выбирать любой вкус, показная всеобъемлемость метода, наконец, умение «закачать» любую мысль, затереть ее шероховатости и облечь целое философии в лишенное «светской» определенности одеяние — все это вызывало вольное и невольное подражание.

Среди подражателей и последователей Сидонского в первую голову надо назвать Ф. Надежина, автора *Очерка истории философии по Рейнгольду* [Эрнсту — сыну более известного Карла Леонарда]. — Спб., 1837, и *Опыта науки философии*. — Спб., 1845. В последнем он прямо примыкает к Сидонскому, само же изложение его — еще увертливее, направление — еще неопределеннее, что, впрочем, сам автор объясняет учебным назначением книги, — нет в мире пошлости и бессмыслицы, которых нельзя было бы оправдать таким назначением!.. После краткого введения, сжато излагающего руководящие мысли Сидонского, и «части приготовительной» — *Психической антропологии*, в общем воспроизводящей по плану и по содержанию *Психическую антропологию* Шульце, книга распадается на три части: *Логику* (Гносеология и Логика в собственном смысле), *Метафизику* (Философия природы, Философия духа, Метафизическое богословие) и *Ифику* (Философия права, Философия нравов). В *Логике* интересно отметить понимание гносеологии как учения об условиях приобретения верных частных познаний и наличность отдела под названием *Аподиктики* (Бутервек?), задача которой исследовать предметную достаточность наших познаний или вопрос об отношении мышления к предметам<sup>1</sup>. Надежина не удовлетворяют решения этого вопроса, какие дают Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель и Якоби. Ему кажется, «естественному здравому взгляду на вещи» более соответствует «опыт разъяснения наших познаний, известный под именем *системы гармонических законов*», т. е. опыт разъ-

<sup>1</sup> По принятой теперь терминологии, этот последний вопрос решается *теорией познания*. Надежин пользуется здесь и этим термином. Он встречается также у архимандрита Гавриила (I, 99).

яснения, основанный на свидетельстве сознания и рассмотрении того места, какое занимает человек в мире» (139—140). В *Философии природы* автор последовательно отвергает атомизм, динамизм (Канта), пантеистические учения философии тождества Шеллинга и Гегеля и склоняется к своего рода витализму с ясною спиритуалистическою окраскою (191). *Философия духа* есть не что иное, как старая докантовская умозрительная и рациональная психология. *Метафизическое богословие* — попытка согласовать естественное или рациональное богословие с общими требованиями догматики. Наконец, *Ифику*, составленную в согласии — хотя более обстоятельно и учено (расчеты с Кантом, Кругом) — с *Опытом системы нравственной философии Магистра Алексея Дроздова*<sup>1</sup> (Спб., 1835; «Издан Св. Ф. Сидонский»), следует, конечно, оценивать в связи с разработкою т <ак> наз <ываемого> нравственного, или «деятельного», богословия, которая у нас возникла в то время<sup>2</sup> под влиянием новых течений в немецком богословии как католического, так и протестантского направления. В общем, Надежин конструирует из эпигонов немецкого идеализма новую схоластику, формально возвращающую преподавание философии на привычные для духовных академий вольфианские рельсы.

Книга Надежина вызвала весьма интересную для характеристики времени рецензию Киреевского: <Полн. собр. соч.> — Т. II. — <М., 1911. — С.> 132 <и> сл. Автора рецензент упрекает в «неопределенности основной точки зрения» и в том, что «мысли, взятые в частности, представлены как удобомыслимые, а не как логически неизбежные», но хвалит «язык чистый, отчетливый, не лишенный иногда новых счастливых выражений». У Белинского книга Надежина вызвала только отрицательное отношение. В немногих посвященных ей строках он тонко отметил, что автор — из тех «добродушных философов», которые вместе допускают и *авторитет, и свободно-разумное мышление*, не замечая, что они только парализуют друг друга и что утверждение их взаимной необходимости означает признание их одинаково ничтожными и бессильными (X, 39). Белинский, таким образом, уловил типический прирожденный дефект этого рода философии.

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

<sup>1</sup> Брошюру Дроздова прославила незаслуженно восторженная рецензия Белинского. Об этом ниже.

<sup>2</sup> Еп. Иннокентий, И. С. Кочетов, Бажанов и пр <оч.>.



Этому же автору принадлежит компилятивный учебник: *Курс психологии*. — Ярославль, 1844. О Кедрове см.: *Гафвилл. Ист<ория> рус<ской> филос<офии>... — С. 155—158*, где излагается его ненапечатанное «рассуждение» — *Критический взгляд на науку философии*. И. Кедров считает отличительным признаком философии *выспренность*, возвышающую философию над всем временным и пространственным, чем она и отличается от естествознания, изучающего природу в чувственных формах пространства и времени.

Произведение Кедрова, как и сочинение Дроздова, хотя оба носят характер монографий, по философским достоинствам стоит ниже не только *Введения* Сидонского, но и учебника Надежина. Зато всех названных авторов Кедров превосходит своим богословским сервиллизмом. Ополчаясь, подобно всем теистам, против материализма, идеализма (подлежательного — Фихте и предметного — Гегеля) и философии тождества Шеллинга как ведущих к атеизму и пантеизму, а потому несогласных с «здоровою философией», он сам определяет свое положение указанием своих предшественников: «Кант, Боннет и другие мыслители, которые держались золотой середины между материализмом и пантеизмом» (38—39). С точки зрения содержания книги, такое признание нужно назвать весьма неожиданным. Бонне здесь так же мало, как и натурфилософии Канта<sup>1</sup>. Может быть, влияние Канта — примат практического разума — автор хотел видеть в том, что рассматривал нравственность как «нечто высшее и гораздо важнейшее теоретического образования»? Натурфилософия для него — лишь средство нравственного усовершенствования: «коренная задача философии природы состоит, по нашему мнению, не в уразумении сущности вещей, но в приобретении надлежащих сведений о мире, способствующих к нравственному развитию и усовершенствованию человечества». Усовершен ли Кедров человечество, проследить трудно, последствия же другой половины своего принципа — сравнительную неважность «теоретического образования» — он подтвердил всем своим *Опытом*. Для спутанности его «теоретических» понятий показательным, что, соглашаясь, по-видимому, с Кантом в том, что

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

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

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

Такого рода «новый» шаг можно отметить во *Введении в философию* (Спб., 1840) проф. В. Н. Карпова (1798—1867), переведенного из Киева непосредственно на место Сидонского<sup>1</sup>, воспитанника Киевской же акаде-

<sup>1</sup> Между прочим, Карпов был одним из официальных рецензентов Сидонского, и следовательно, одним из участников «похода» против него. Из литературы о нем: Христ<ианское> Чт<ение>. — 1898. — Май. — Памяти русского философа В. Н. Карпова. Речи на торж<ественном> собр<ании> Спб. Духовной Академии по случаю 100-летия со дня рождения Карпова: Барсов Т. В. Н. Карпов как профессор; Серебрянников Виталий. В. Н. Карпов как психолог; Великоостровский М. Об общем характере «Логики» Карпова; Миртов Д. Заслуги проф. В. Н. Карпова для русской философской мысли; Там же: Ласкеев П. Два проекта православно-христианской философии (Карпов и Киреевский).

мии, впоследствии стяжавшего себе почетное имя переводом Платона.

*Сочинения Платона*, переведенные с греческого и объясненные проф. Карповым. — Т. 1—2. — Спб., 1841—1842. — Изд. 2-е, испр. и доп. — Т. I—IV. — Спб., 1863; Т. V—VI (по определению Св <ятейшего> Синода). — М., 1879. — Некоторые диалоги в переводе Карпова вышли также отдельным изданием (*Горгиас*. — М., 1857) или помещались в *Пропилеях* Леонтьева (Т. V, *Федон*) и в ЖМНП (*Алкивиад*. — I. — 1857, *Иппиас Меньший*. — 1858, *Иппиас Большой*. — 1859, *Федр*. — 1858). — *Законы*, имевшиеся в русск. пер. В. Оболенского (*Платоновы Разговоры о Законах*. — М., 1827), Карпов вновь не переводил. — Конечно, перевод Карпова — бессмертная заслуга перед русской философией. Но не был ли он преждевременен или, наоборот, не запоздал ли он? Сам Карпов так смотрел на свою задачу: «Найдет ли у нас Платон довольно читателей? Эта мысль долго колебала меня: я думал, передумывал, представлял направление нынешнего образования, соображал требования современного общества, вслушивался в толки о философии, ожидал внушений Сократова гения; но ничто не просветляло моей мысли и не наклоняло ее к чему-нибудь определенному. Одно только обстоятельство делало легкий перевес в пользу издания: это — пробуждение духовенства к развитию в своей среде учено-литературной деятельности и старание министерства восстановить на кафедрах его училищ здравую и плодоносную в своих основаниях философию. Почему же, думал я, в такую пору всеобщего стремления к установлению прочной учености в России не пригодились бы идеи Платона, когда и в прежние времена, за три века пред этим, его именно творениями открывалась эпоха возрождения наук на западе Европы?» (из Предисловия ко 2-му изданию 1863 года). «Возрождения» тем не менее, как известно, не последовало... Между тем и Белинский приветствовал II т. перевода Карпова — во имя гуманизма и классического образования!

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

к психологии и снова различает нас с истинною философией». Спиритуализм в такой же мере всегда психологичен, как материализм — механистичен.

Карпов понимает философию как науку, рассматривающую «все бытие как одно гармоническое целое в сверхчувственном или мыслимом, сколько оно может быть развито из сознания и выражено в системе» (67, ср. 32). Ее цель — найти закон гармонического бытия вселенной и указание в ней места, значения и отношения человека (85, 101; ср. 45, 57, 79—80, 117, 127, 135). Определение философии покоится у Карпова на двух «основаниях», или, как сказали бы теперь, на двух предпосылках. Это (1) принцип самосознания, высказанный еще в древности, теперь пустивший глубоко корни и со времени Вольфа образовавшийся в «философское учение», известное под именем психологии или антропологии; и (2) принцип, требующий объединения всех наук в одно целое и, соответственно, исследования природы не в частных видах, а в целом едином бытии, что само по себе уже возвышает нас над обособленными областями опыта и вводит в область метафизического. Последняя не есть, понятно, физическое, но она и не *духовное*, ибо истинно духовное, соединяя в себе полноту совершенств и будучи потому абсолютным, безусловным, бесконечным и т. п., стоит выше условий человеческого бытия и деятельности, его «ни одна метафизика не вводила в область своих исследований» и до действительного его созерцания «ни один философ» не возносился. Так, сам человек, который не есть ни физическое, ни духовное, — результат взаимного ограничения обоих этих начал, отражающего в себе, однако, и то, и другое. Область метафизического, не будучи духом, вовсе, след <овательно>, непостижимым, и не будучи физическим, доступным чувству, есть особая сфера *сверхчувственного*, входящая в область человеческого бытия и деятельности со стороны двух названных начал. Аналогичное отношение существует в сфере познания со стороны субъекта и объекта, в познании человека всегда представлены оба, и, след <овательно>, между субъектом и объектом существует новый мир как условие их взаимной связи. Этот мир есть мир *мыслимого*, соединяющего познание с бытием, есть царство мысли, а не вещи в себе и не односторонние формальные проявления нашего Я. Мыслимое есть вторая характеристика метафизического. Метод, или форма изложения, в которой осуществляется

философия, определяется ее предметом и потому должен быть характеризован как метод *систематический*. Под системою здесь нужно разуметь не внешний распорядок и распределение частей, а их внутреннюю согласованность и совместимость в одном организме науки<sup>1</sup>. Первая истина философии, ее *principium*, согласно сказанному, должна совмещать в себе начало субъективное вместе с объективным. Различие между ними состоит в том, что «первое есть истина, от которой она начинает исследование, а второе есть истина, из которой она развивается в систематическое целое». Субъективное начало философии есть *сознание*, объективно же — мыслимое, как непосредственно познаваемое. Сознание, таким образом, является началом и бытия и познания. В качестве единого начала философии его надобно понимать *конкретно*, т. е. не отделяя в нем «психической силы от содержания». В таком виде это начало может быть характеризовано как начало *формально-реальное*. Оно было установлено, по указанию Карпова, Рейнгольдом и исправляло «чистый рационализм Канта, не дававший никакого участия фактической стороне сознания в деятельности рассудка», почему оно и отвергается Кругом, как «строгим последователем» Канта. Но так как не начало должно подчиняться учению, а учение должно развиваться из начала и зависеть от него, то *Bewußtseinsatz* Рейнгольда и ложится в основу философии.

Тут, надо сказать, Карпов впадает в недоразумение. Если руководиться хотя бы теми статьями *Словаря* Круга, на которые ссылается Карпов (прибавив, впрочем, еще ст. *Bewußtsein*), то его определение начала философии формально мало чем отличается от определения Круга, который считает таковым началом «первоначальную связь бытия и знания в Я», называемую им первичным фактом сознания (*Urthatsache des Bewußtseins*). Круг восставал лишь против формулы Рейнгольда, не находя ее достоверной и общезначимой. Формула, которую Карпов имеет в виду и как она дана Рейнгольдом в *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen* (1789), гласила: «Представление различается в сознании субъектом от объекта и субъекта и относится к обоим». Как отмечал позже сам Рейнгольд (*Üb<er> d<as> Fundament des philosoph<ische> Wissens*, 1791), здесь (в *Versuch*) она «скорее намечена», чем «подробно изложена» (S. 108). Разъяснение ее дается уже в *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständniss der Philosophie*. — В. I. — 1790 (В. II. — 1794), см. в особ<енности> S. 144 ff., 167 ff. Приведу несколько строк из *Üb<er> d<as> Funda-*

<sup>1</sup> По-видимому, соответствует *Einstimmung* Круга.

мент., которые дают дополнительные (т. е. дополнительно к Кругу) указания на источники формально-реального начала Карпова и его «систематического» метода. «Я разделяю,— говорит Рейнгольд (S. 109—110),— фундамент элементарной философии на *материальный и формальный*. Один — *сознание как факт*; другой — *положения сознания* и из них непосредственно выводимые и ими всецело предопределяемые *определения*. Из одного почерпается *содержание* элементарной философии, — — —; другим предопределяется *научная форма* ее, всесторонняя связь ее материала, единство многообразного, составляющего ее содержание, под одним принципом,—предопределяется *систематическое* в ней». «Сверхчувственное» Карпова имеет связь с самим «представлением» Рейнгольда. Утверждение Карпова, что «основание мыслимого» — в «существом мыслящем» (58), строго говоря, противоречит и Кругу, и Рейнгольду — ср. *Beiträge* последнего, I, S. 171 ff., а также 146: «Определяемое через простое сознание понятие *субъекта* понимается неправильно, если под субъектом понимают больше или меньше того, к чему относится отличное от объекта представление и что ведет себя при этом как через представление *различающее*, т. е. как представляющее».

Но и независимо от влияния плохо понятого Рейнгольда, Карпов и по существу отрывается от Круга, скатываясь под гору философии к крайнему психологизму. «Трансцендентальный синтез», который Круг видит в «первичном факте сознания» и которым маскируется его психологизм, у Карпова открыто превращается в «наше Я с главными проявлениями его природы и с теми элементами, которые, вошедши в него из мира объективного, сделались неотъемлемым его достоянием. Посему первый момент познания есть сам человек, и первая наука в системе философии есть наука самопознания, или субъекта в сфере мыслимого» (123).

Так как, по определению самого Карпова, в мыслимом, в содержании сознания, в «объективной стороне» мы ничего не находим, «кроме реальности сознаваемого, которое постоянно и ближайшим образом свидетельствует человеку о бытии и свойствах природы» (66), то мы приходим к самому неприкрытому натуралистическому антропологизму, из которого можно сделать все скептические и релятивистические выводы, нужные для уничтожения философии как такой. Карпов перемудрил, потому что действительная его тенденция — обратная, он — против натурализма, который он связывает с пантеизмом (71, 92, 97, 116). Но, с другой стороны, он — против рационализма, против которого, как мы уже видели и как мы еще увидим, наша духовная философия вообще<sup>1</sup>. Не-

<sup>1</sup> Ниже будет также еще речь о более поздних работах Карпова, специально посвященных рационализму.

понятным *логически* путем именно в рационализме ей чудится скептицизм. Исторически же такое умонаклонение понятно: *богословский* рационализм, связанный с деизмом, действительно, скептически разрушал догматику. Отсюда симпатии духовной философии как ко всякого рода алогизму, так и к эмпиризму — до поры до времени — пока не взметнулась грозною тенью борода Фейербаха. Скептические последствия в самой философии духовную мысль не страшили.

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

должна начинать свое поприще исследованием человеческого бытия, а не деятельности; — — — » (124).

Итак, с одной стороны, на место умозрения — опыт, а с другой стороны, на место деятельности — бытие. И далее, на место духа — сверхчувственное, а на место (имманентного) Абсолюта — сверхmundанный Бог, который не есть дело философии или метафизики. Общую характеристику своего понимания философии Карпов заимствует все же у Круга — *синтетизм*, — хотя считает, что у Тюрмера<sup>1</sup> (под названием *Realidealismus*) и у Круга мы находим лишь «слабые и не совсем верные черты его». Когда, после этого, Карпов, изобразив приподнятым слогом, как «все сложится в одну беспредельную косморуаму и, став в приличном отношении к целому, сольется в один аккорд, в одну священную песнь Всевышнему», называет это «трансцендентальным синтезом» (132—133), то это есть или наивное непонимание термина, или описка человека, заимствующего чужой термин, но приспособляющего свое заимствование к другим целям и для другой «пользы». В чем эти цели и польза вообще, было сказано в начале этого параграфа. В частности же Карпов специфицирует «пользу» философии, уже когда заявляет, что в германской философии «все превосходно и всеобщее, кроме того, что имеет ближайшее отношение к частному, религиозно-политическому обществу Германии». Само это «частное» определяет и для нас пользу философии: «истинная<sup>2</sup> философия действует между внушениями религии и политики и, открыв существенные требования человеческой природы, соглашает их с законами веры и условиями отечественной жизни» (114).

В целом *Введение* Карпова имеет уже вид более свободного философствования и даже как будто независимого от «интересов» сфер, желавших властвовать над умами и культурою. «Политика» и «религия» — разве не могли быть *искренним* убеждением автора? Ответ нужно разделить: проф. Карпова — конечно, но философа — нет! По-

<sup>1</sup> Thürmer (собств. Joseph Aloys della Torre) — австрийский философ начала века. На него указывает Круг сам.

<sup>2</sup> Под «истинною философией» Карпов понимает философию *христианскую*. Она должна согласить «требования человеческой природы с внушениями Церкви и Отечества». В мире же *языческом* философия должна была находиться в обратном отношении к обществу и религии (114, прим.). Таково было время, что Карпов не боялся вызвать симпатию к язычеству...



литика и религия как формы сознания могут быть объектами философского *познания*, но ни регулятивами, ни выводами, ни «приложениями» философии как реальные агенты они быть не могут, не должны. Философ — не правитель, не народный представитель и не проповедник. Такое чистое сознание философом себя как философа, за немногими исключениями, чуждо вообще русской философии в ее целом — она любит «руководить», «настаивать», «исправлять», «направлять», «обосновывать», «оправдывать». Это сказывается с первых шагов ее развития, когда она в своей линованной еще тетрадке стала записывать свои первые фразы. Это сказывается и на всем протяжении ее развития, свидетельствуя о философском еще несовершеннолетии русской философии, ибо только подростки резонируют больше стариков и потому считают нравочение философией и философию нравочением. Особенно «духовная философия» — хотя тут она частью выходит даже за рамки национальной отличительности — видела всегда свое призвание, с одной стороны, в «поучении», не доходящем, однако, до владычества, и с другой стороны, в «приспособлении», доходящем до сервиллизма. Карпов — только «на вид» — которым он обманул Белинского — свободнее, но *дух* у него тот же, что и у других представителей духовно-академической философии. Он оказался лишь способнее — и для нас это был большой шаг вперед — к усвоению европейских научных методов изложения на место отечественной «церковно-славянской» вязи и заимствованной иезуитской схоластики. Он научно строже Сидонского, систематичнее, и он умнее Надежина, Кедрова, Дроздова. Только дух его — один с ними. Философское единство этого духа в направлении теизма и спиритуализма — нормально и натурально, хотя определяется оно не всегда имманентно, а по предписанному заданию учреждения. Психологическое его сложение не так элементарно и последовательно. Православная духовная философия слишком поддавалась внефилософскому и — что для нее хуже — внедогматическому давлению. Чувство связанности — преобладающая психологическая черта этой философии. Отсюда — боязнь ясных очертаний, отчетливых форм и четких формул. Колебательное состояние становится традицией, создающей своеобразную преемственность в усвоении и передаче неопределенных «сказаний», — все равно как в нашей «свободной» публицистике сложилась своя тради-

ция «иносказания». Удачный маневр между подводным камнем цензуры и нависающей прибрежной скалою свободного суждения иностранной книжки по философии, при отсутствии надежного руководительства разработанной и церковью принятой православной — не инославной — догматики, возводится если не в канон, то в особый «духовный» жаргон. От этого, в конце концов и говоря строго, у нас не было православной философской школы, а есть только свой стиль — плохой стиль, но стиль, и свой, — духовно-академического философствования: при всем добросовестном, почти физическом, можно сказать воловьем, трудолюбии, стиль ленивой, туго дающейся мысли, сопровождающейся какою-то недоговоренностью, каким-то «себе на уме», которое как будто ждет доверия к своей глубине и тонкости, но не внушает, однако, его — нет его, и откуда ему взяться, из чего зародиться, на что опереться?..

## IX

Итак, некоторый общий тон был задан Петербургской академией, и его, в общем, держалась вся духовно-академическая философия. Единство тона, отчасти по крайней мере, обуславливалось генетическим единством нового периода в истории духовных академий. Кутневич, профессор Московской академии, учитель Голубинского<sup>1</sup>, и Скворцов, профессор Киевской академии, учитель Карпова, Авсенева, Михневича, Новицкого, Гогоцкого, — оба были воспитанниками Петербургской академии. И в этот, и в более поздние периоды можно встретить среди ду-

<sup>1</sup> Из Московской академии — архим. Гавриил и непосредственный ученик Голубинского — Кудрявцев-Платонов; непосредственным учеником Голубинского были также его адъюнкты Д. Г. Левицкий (с 1844 г. бакалавр, с <18> 54 г. экстраорд<инарный> профессор, ум. в 1856 г.), автор труда: *Премудрость и благодать Божия в судьбах мира и человека* (М., 1857), который рассматривается как «продолжение» Письма Голубинского *О конечных причинах* (Приб<авления> к Твор<ениям> св. Отцов. — Ч. V. — 1847; перепечатано в 3-м изд. (М., 1885) названного труда), и И. М. Богословский-Платонов (бакалавр с 1844 г., в <18> 50 г. был из академии, ум. в 1870), автор сочинения: *Арабы и их философия* (Москвит<янин>. — 1850. — Ч. III). — Заглавие ст. Голубинского: *Содержание и история учения о конечных причинах или целях*; напечатанное содержит только исторический материал; цель статьи — опровергнуть мысль о возможности чисто механического объяснения жизни, — мысль, развитую в ст. Э. Литтре *О важности и успехах физиологии* (Соврем<еник>. — 1847. — № 2).

ховных философов людей, убежденно и искренне, не за страх только смотревших на философию как на средство христианского воспитания; были другие, уходившие из-под давления на их совесть в «беспристрастное» и бесстрастное изучение истории философии; были, наконец, и такие, которые бежали при первой возможности из академий на более все-таки свободные кафедры университетов<sup>1</sup>. Впечатления от целого это не меняет.

Искреннюю теистическую убежденностью, насколько можно судить, отличался *Феодор Александрович Голубинский* (1797—1854). К сожалению, суждение о нем может быть скорее суждением впечатления, чем результатом изучения. Кроме незначительной и неоконченной статьи, он ничего не напечатал. Выпущенные его почитателями значительно спустя после его смерти записи его лекций, сделанные его слушателями, суть записи слушателей, отличаются всеми соответствующими качествами и источником для изучения философии учителя, разумеется, служить не могут. Общее впечатление, которое они дают о нем, есть впечатление ума настойчивого и углубленного, исторически хорошо подготовленного, в особенности в творениях отцов церкви и классиков философии, а потому добросовестного в изложении, твердо уверенного в истине христианства и потому чуждого как сервилизма мысли, так и натянутых «согласований» или заигрываний со светскою наукою. Все у него твердо и прочно; сторонних вопросов нет; и если преобладающая задача духовно-академической философии — апологетическая, то свою задачу Голубинский понимает как задачу честной, бескомпромиссно верующей догматики. Что касается его философского направления, то я решаюсь вопреки высказывавшимся суждениям утверждать, что Голубинский в своем преподавании прежде всего *вольфианец*. И опять производит впечатление, что он привержен вольфианскому рационализму не в силу простой преданности академической традиции и консерватизма, а в силу непорочного убеждения. Он прекрасно знаком с тонкими подчас оттенками между столь забытыми теперь оруженосцами славного марбургского философа. Не менее хорошо знаком он с критикою Канта, с обманчивым алогизмом Якоби, с пропитанными по́том наукословиями Фихте, с паре-

<sup>1</sup> Впрочем, большую роль играло и сравнительно лучшее материальное обеспечение профессоров университета.

ниями Шеллинга, но он твердо знает преимущества предметного рационализма Вольфа, и он убежденно и вполне оригинально отстаивает философию по его идее, хотя и рассматривает ее под исключительным углом богословского зрения.

Больше всего и яснее всего это сказывается в его учении о категориях<sup>1</sup>. Лишь в *Лекциях по Умозрительной Психологии*<sup>2</sup> Голубинский как будто больше поддается — что вполне естественно, если иметь в виду развитие самой философии его времени, — новым веяниям и более независим от вольфовской психологии. Наибольшую симпатию он обнаруживает к Якоби — что покажется противоречием лишь тому, кто не свободен от традиционных схем немецкой истории философии, — затем к Платону, которого обильно цитирует, к некоторым отцам церкви и к позабытому уже Пуаре (1646—1719) — что, пожалуй, более неожиданно и что придает ему несколько мистический оттенок, прекрасно, однако, вяжущийся — и вообще, и у Голубинского — с рационализмом. Под умозрительной психологией Голубинский понимает ту часть метафизики, которая исследует сходство, отношение и связь человеческого духа с Абсолютным Существом, возводя к идее о Бесконечном «наблюдения внутреннего чувства или акты нашего сознания». Неизвестно, насколько точно студенческая запись воспроизводит мысль профессора, но это отождествление «сознания» и «внутреннего чувства» уже дает право характеризовать его как психологиста. С другой стороны, однако, и метафизический спиритуализм (типа Лейбница) впадает иногда в ту же ошибку, и потому важнее подчеркнуть, что независимо от этого отождествления Голубинский излагает умозрительную психологию по идее не психологизма, а онтологизма. Его психология может быть прямо названа теистической *онтологией души*. Правильнее ее сопоставлять не с психологическим спиритуализмом, а с чисто метафизическим — лейбницевским, противопоставляя, напр <имер>, пантеистической онтологии души у Спинозы. Симпатии к Якоби, оказывается, не мешают Голубинскому, а Платон

<sup>1</sup> *Лекции философии* проф. М<осковской> Д<уховной> А<кадемии> Ф. А. Голубинского. Из Чтений в Обществе любителей духовного просвещения. — Вып. III: *Онтология*. — М., 1884.

<sup>2</sup> *Умозрительная психология* (Записаны со слов его студентом — Назаревским и другими). — М., 1871. В издании Чтений (с незначительными дополнениями): М., 1898.

и отцы церкви, конечно, на его стороне — впрочем, и самого Якоби он, кажется, относит к философам, восстанавливавшим платонизм. Наиболее оригинально у Голубинского мне представляется его попытка сопоставления человеческой души с Абсолютным сущим путем разбора свойств последнего и анализа того, какие из этих свойств могут быть сообщимы конечному духу, или, что то же, какие из них допускают *степени*. Необходимое существование («невозможность небытия»), существование *от себя* (независимое), полнота бытия и совершенств, неизмеримость и вседеприсутствие, отрешение от ограничений времени — эти качества конечному существу не могут быть свойственны. Но существование и самодеятельность, во-первых, и духовные совершенства, хотя бы в начатках и ограниченных степенях, во-вторых, могут и должны быть уделены существу конечному. Далее у Голубинского следует изложение учения о душе применительно к онтологическим категориям. Он признает, хотя и ограниченную, субстанциальность души, связь души и тела понимает, в согласии с «здоровою философией», как причинное соотношение, в учении о силах души ближе всего подходит к Платону, происхождение души вообще понимает как творение «из ничего», в вопросе же, наконец, о происхождении души в каждом отдельном человеке он более склоняется к траду <к>ционизму, чем креацианизму, хотя и первым удовлетворяется не вполне. Таким образом, если не решения, то постановки вопроса, в общем, у него соответствуют католической схоластике.

Учение Якоби об источниках познания ложится в основу и общего понимания философии. Благодаря Якоби удалось составить формулу, как бы примирявшую в себе платонизм с Кантом, а также с идеализмом Фихте—Шеллинга и даже с Гегелем, — может быть, потому, что эта формула существенно правильно передавала действительное отношение познавательных сил в сознании. Она широко была воспринята нашей духовной философией, хотя отнюдь принципиально не связана ни с теизмом, ни со спиритуализмом. Философия, по Голубинскому, имеет своим предметом силы, законы и основания природы и духа человеческого, равно как и свойства Виновника их, Высочайшего Существа. Соответственно, как система познания, философия опирается на опыт внешний и внутренний, с одной стороны, и на идеи ума, которые направляются на порядок и красоту целого, но

также на предполагаемые невидимые силы, скрытые под видимою оболочкою чувственных явлений. Функция интеллекта (рассудка) при этом остается исключительно формальной, его дело — вносить единство в разнообразие, распределяя последнее по родам и видам. Однако это все — лишь естественные источники познания. Над ними — главный и первый источник, Откровение Единого, Истинного и Премудрого, которое, в свою очередь, есть откровение естественное, посредственное и непосредственное, само Слово Божие. Если понимание «естественного» познания, как откровения, вносит известный мистицизм в философию, то, очевидно, «Слово Божье» есть для философии источник принципиально гетерогенный, делу посторонний. Голубинский это выражает, запрещая философии выходить за пределы непосредственного откровения. Но так как сверхъестественное откровение для него несомненнейший источник несомненнейшего познания, то, разумеется, с точки зрения принципиально философской Голубинский должен быть квалифицирован как скептик.

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

«разум» в неискаженном рационализме издревле не смешивался с рассудком и сам становился источником мистического энтузиазма, не умели разглядеть — по причине коренной и неискоренимой путаницы, в которой вязла духовная философия. Рационализм деистический, исторически иногда соединявшийся с рационализмом философским, но существенно с ним не связанный, отпугивал от себя, как крест — Мефистофеля, робкую и прислужливую духовно-академическую философию нашу<sup>1</sup>. Не вникая в суть дела, она шараялась в сторону от философского рационализма, за которым всегда ей чудились деизм или натурализм или открытый даже атеизм. Скептицизм, как антирационализм, был даже не убежищем, а смятенным бегством. Куда, однако? В какое убежище? Теизм и супранатурализм были уже чем-то вроде положительного утверждения, но крайне неопределенного. Якоби только приоткрывал это убежище, — внутри его царили потемки. Где в нем приютиться? Как бы не оказаться у ступеней кафедры протестантского проповедника или не склонить колени перед оконцем католической исповедальни...

Для дальнейших утверждений оставался свободный выход. Мы видели колебания Сидонского и его простодушную апелляцию к внутреннему опыту. Карпов, уже проникавшийся Платоном и уже христианизировавший его, смутно бродил между эпигонами Канта и тем же внутренним опытом. Голубинский выбрал философски и историко-философски, пожалуй, наиболее благородный путь восстановления философского догматизма, памятого критикою Канта, но ободренного изворотом Якоби и своей восстанавливавшейся платонической генеалогией. Другие выбирали иные пути. Значительное обогащение в наши философские построения внесла в этом смысле Киевская духовная академия, оживившаяся после преобразования 1819 года. До начала 30-х годов философское преподавание оставалось здесь на латинском языке и в обязательном вольфианском духе. По почину архим. Иннокентия, ректора академии, с <18>31 года вводится преподавание на русском языке; обязательный (по предписанию Комиссии дух <овных> учил <ищ>

<sup>1</sup> Ср. неизвестные нашим духовным философам того времени книги: *Staudlin C. Fr. Geschichte des Rationalismus u. Surepnaturalismus vornehmlich in Beziehung auf das Christenthum.* — G <etingen>, 1826; *id. Geschichte und Geist des Skepticismus vorzüglich in Rücksicht Moral u. Religion.* — В. I—II. — Lpz., 1794.

1826 г.) и для слушателей, и для профессоров Винклер мало-помалу оттесняется, профессора составляют собственные курсы. Как и в других академиях, они если не ставят своих оригинальных вопросов, то все же ищут более или менее самостоятельных ответов на кардинальный вопрос теистической философии об отношении веры и разумного знания. С <18> 19-го года (и по <18> 49) профессором философии в Киевской академии состоял воспитанник Петербургской академии протоиерей *Иоанн Скворцов*, философ малоодаренный и преподаватель, в содержание философских изысканий, видимо, не весьма любивший углубляться. Кроме официально одобренных вольфианцев, он рекомендовал студентам Круга, и, как мы видели, для Карпова, его ученика, это оказалось без пользы. Круг был кантианцем весьма покладистым, да кроме того профессора сами умели соединять и плохо соединимое. Скворцов, одним выбором Круга уже ставивший себя между Кантом и теизмом, пошел по линии наиболее упрощенного действия. Он — «антирационалист» — невзирая на вольфианские дрожжи — и, по-видимому, больше верил Эшенмайеру, чем Якоби.

Скворцову принадлежит ст. *О философии Плотина* (ЖМНП. — 1835. — X, — схематическое изложение с резко отрицательным отношением). Статья приписывается Скворцову в *Биографическом Словаре* Иконникова. Она не подписана, но датирована: «Киев». В августовской кн <ижке> журнала за тот же год помещена статья, так же датированная и, нужно думать, также принадлежащая Скворцову, — *О философии Эшенмайера*, содержащая в общем сочувственное, но до пустоты схематическое изложение взглядов этого философа. Ему же принадлежит ст. *Критическое обозрение учения древних об истинном благе человека* (ЖМНП. — 1848. — III. — см.: *Яценко*. Указатель... — С. 32). Первою печатною работою Скворцова Ив. Малышевский (Т <руды> К <иевской> Д <уховной> А <кадемии>. — 1863. — Авг. — С. 438—9) называет его курсовое сочинение (1817 г.) *О составе человека*, написанное, по словам Малышевского, в духе тогдашней антропологии и рассматривающее «человека-христианина в цельности его жизни естественной, телесно-душевной и благодатно-духовной». По поводу источников философии Скворцова *Малышевский* здесь же (*Ив. М. Скворцов, кафедральный протоиерей Киево-Софийского Собора...* — С. 454, 453) сообщает, что Скворцов «особенно уважал Лейбница, Канта, также Шеллинга, Фихте и Гегель не нравились ему, — — —», а по поводу общего его направления, что «в воззрении его философские идеи стремились гармонизироваться с началами откровения и сближаться с выводами наук естественных, с которыми, особенно науками физико-математическими, он был очень знаком». В лице Скворцова, таким образом, мы получаем один из первых образ-



цов той безвкусной смеси текстов св. Писания и цитат из популярных естественнонаучных книжек, которая, в целях «гармонирования», до последнего времени пестрила произведения духовноакадемических писателей.

Скворцову удалось открыть способ обращения с философией, удовлетворявший идеальным требованиям духовно-академических программ. Он сделался образцом и авторитетом, которому предоставлено было только следовать и подражать. Может быть, самая тонкая вещь в нем — его умение «философствовать» *без содержания*, ограничиваясь лишь формально-логическими сопоставлениями философских формул и положений. Еще яснее, чем в его статьях, печатавшихся в ЖМНП, эта манера проявляется в его незаконченной предсмертной статье-исповеди. И еще лучше она передана в изложении философских взглядов Скворцова, сделанном его учеником Д. П.<sup>1</sup> [Поспелов].

Д. П. констатирует, что последний, предсмертный взгляд его учителя на философию не был благосклонен к последней, напротив, «был исполнен недоверия, сомнения...». Автор спешит отвергнуть возможное предположение, и совершенно естественное, что это — только разочарование старости философа, он категорически утверждает, что разочарования не было никакого «потому именно, что и в прежних его воззрениях на эту науку, насколько они нам известны, не было никаких следов очарования ею». Скворцов не был поклонником ни одной философской системы, «его в высшей степени строгий, математически точный, трезвый и последовательный ум не позволял себе ни на минуту увлечься каким-либо выпреним парением гениальной мысли, — — — если она в основаниях и выводах своих не согласовалась с истиною слова Божия и здравого разума, и любил одну только чистую, простую истину.....». — Едва ли можно найти другой пример такого уничтожающего, уничижающего, унижающего отношения ученика к учителю! Зато сколько угодно в наших духовных академиях можно найти таких же примеров и учеников и учителей, выдающих уровень и тонкость ума духовно-академической философии.

<sup>1</sup> Т <руды> К <иевской> Д <уховной> А <кадемии>. — 1863. — Авг. — *Последнее сочинение протоиерея Иоанна Мих. Скворцова* (<С.> 512—524) и *Два слова по поводу этого сочинения*. Д. П. (<С.> 500—511).

Из философских учений, продолжает Д. П., «заметно сильное впечатление» на Скворцова произвели учения картезианской и особенно лейбнице-вольфианской философии. «Но это более или менее полное успокоение его на скрижалях лейбнице-вольфианской философии во всяком разе продолжалось очень недолго и по всей вероятности было неглубоко. Проникший, наконец, и в пределы наших духовных школ холодный свет критической философии скоро заставил его воспрянуть от этого догматического сна...» Однако и к критической философии, как и ко всякой другой, Скворцов относился «критически».

Эту свою характеристику Д. П. оправдывает, далее, изложением учения Скворцова. Мыслящий дух человеческий не есть существо безусловное, его мышление не есть абсолютное и творческое. Истина есть *данное*, нами воспринимаемое и познаваемое. Первоначальное отношение духа к истине есть отношение восприятия, чувства. «Непосредственное чувство истины есть *вера* в обширном смысле». Тут — первая форма познания, основа всего умственного развития. Следующая ступень — стремление *уразуметь* непосредственное содержание веры, возвести веру на степень *знания*. Из этого стремления возникает наука и философия. Это знание не есть отрицание всего первоначально данного в сознании. «Философ, отвергающий всякую веру, и сам не заслуживает веры. Итак, философия должна основываться окончательно на вере, на признании некоторых положительных в самой разумной природе нашей положенных Богом истин, на *непосредственном*, так сказать, общем всем людям *разуме*....»

Первая обязанность философии — путем анализа разумной природы нашего духа открыть в ней первоначальные основные элементы истины и, очистив их от посторонней примеси, изложить в ясных и точных понятиях. Совокупность этих истин составила бы то, что называется *philosophia prima*. Но философствующий ум человека не может довольствоваться этими первоначальными истинами, «он стремится к полному и всестороннему познанию целостности всех вещей — к полной, совершеннейшей истине». Это — *philosophia secunda*. — Под силу ли это человеческому уму, «создаст ли [он] одними усилиями своего гения такую систему знания, которая удовлетворяла [бы] врожденному нам стремлению к истине? Вот вопрос, на который профессор философии не решался отвечать по-

ложительно, или, лучше сказать, отвечал отрицательно». Но это стремление *должно* быть удовлетворено, душе должен быть дан покой и мир; — «и этот мир и дается ей, но не силою ума человеческого, а силою Духа Божия, и не в философии, а во Христе Иисусе, Источнике всякой истинной Мудрости и разума. — — — Истинная философия, как говорили и отцы церкви, есть путеводительница ко Христу, и Христос есть и Путь и Истина и Живот наш. В этом-то посредничестве философии между естественным разумом и христианством и состоит ее истинное значение и достоинство».

Изложение Д. П., в общем, заслуживает доверия, так как согласуется с тем, что нам известно из печатных работ Скворцова, — все они проникнуты тем же скептическим разочарованием, которому не предшествовало искреннего очарования. С теоретической точки зрения может представить несомненный интерес вопрос о том, как связать философский скептицизм, порождаемый богословскою догматикою, с догматизмом вольфианства? Однако ответ на этот вопрос тотчас разочаровывает наше любопытство, лишь только мы подойдем к нему со стороны истории философии. Этот скептицизм просто включается в то пестрое и занимательное разнообразие восприятия, понимания и интерпретаций кантовской философии, которое, как песком, засыпает пространства, отделяющие друг от друга вершины самого Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, пока этот песок, в свою очередь, не покрылся разноцветным гравием фихтеанцев, шеллингианцев, гегельянцев. Скворцов интимнее всего себя чувствует с теми стихиями Канта, которые несут с собою именно скептицизм. Догматическая часть самого Канта, его утверждение творческой способности рассудка, просто, без труда, колебания и сожаления, обходится Скворцовым. Зато кантовское убеждение в импотенции *разума* весьма приветствуется. В недоконченном предсмертном сочинении Скворцов пишет: «Разум философский хочет быть творцом, и творение его едва ли не есть творение из *ничего*, то есть из одной возможности вывод всего существующего». Это — прямо против вольфианства. И в то же время Скворцов делает вид, что берет у Канта «непоколебимое» основание философии, — к декартовскому «самосознающий дух наш существует» он добавляет «с Кантом»: «существует нечто от вечности». Но как раз в таком положении на один гран Канта приходится, по крайней мере,

ведро Вольфа, потому что здесь та же «возможность», из которой нельзя вывести и зерна «существующего». Скворцов, таким образом, может быть признан «критицистом» лишь *cum grano salis*.

В *Критическом обозрении Кантовой Религии в пределах одного разума* (ЖМНП. — 1838. — Генв. — С. 44—99) Скворцов яснее показывает, что признается им у Канта и что отвергается. Три важные истины, по его суждению, открыл Кант в философии: 1) что разум наш недостаточен в познании вещей сверхчувственных, 2) что начала нравственности, основанные на понятиях удовольствия и неудовольствия, не нравственны и 3) что человек по природе поврежден или развращен. Приняв эти три отрицания Канта, автор воздвигает еще два — уже против самого Канта: против *деизма* Кантовой религии, отдаляющей Бога от человека и человека от Бога, и против *натурализма*, не допускающего ничего сверхъестественного и поклоняющегося одному практическому разуму. «Злонамеренным противником христианства», однако, сей натуралист не был. Он хотел согласить учение Откровения с учением своей философии, но опыт показал, что такой взгляд на религию ненадежен, ибо всякая философская система есть изобретение человеческое, всегда неполное и несовершенное. «К большей славе Откровения усматривается, что все лучшее в Кантовой религии заимствовано из Евангелия, а все худшее принадлежит собственно Кантовой философии». С этим *собственно* нужно согласиться, и это — более остроумно, чем полагал, вероятно, сам автор, ибо его аргументация против кантовского учения о роли разума в деле веры не столь остроумна и далеко не стоит на философской высоте того «худшего», что принадлежит Канту. Конспектируя трактат Канта, названный в заглавии статьи, автор время от времени прерывает свое занятие замечаниями, в которых философского содержания немного и тенденция которых наивно проста: мнимое совершенство разумного познания и полнота сверхразумного Откровения. Разум не в силах изъяснить того, что сверхразумно, и тут, кроме Откровения, обращаться не к чему — это тавтологически ясно. В самом же Откровении Скворцов проблемы уже не видел и видеть не смел. Его восклицания и вопрошания, направленные против слов и выражений Канта, никакой философской идеей не одушевлены.

В изданном в 1869 г. по случаю 50-летнего юбилея академии *Сборнике из Лекций бывших профессоров К<иевской> Д<уховной> А<кадемии>* помещены *Записки по нравственной философии* протоиерея Иоанна Скворцова, отличающиеся совершенно притупляющим здравомыслием. У нас и это называют «философией»... Но тогда нужно вычеркнуть из философии имена Платона, Спинозы, Гегеля и под <обные>, а повести ее от Экклезиаста и Соломона премудрого, через семь греческих мудрецов и Цицерона, до Смайльса и нашего отечественного духовного учения о нравственности — с тем, однако, чтобы вынести социологическое обобщение о катастрофическом регрессе в истории философской мысли. — С 1850 г. Скворцов преподавал в университете, по выражению его слушателей, «божественную логику».

В общем, Скворцов, пожалуй, самый консервативный из духовно-академических философов, сознавших необходимость сдвинуться с мертвой точки вольфианской философии и в то же время хотевших сохранить уже установившуюся традицию, которая, надо думать, и разумелась под загадочным именем фигурирующей почти у всех официальных философов «здравой философии».

Приведу следующее, мне кажется, авторитетное заявление в подтверждение своей мысли, что, с одной стороны, в духовных академиях старались не нарушать связи с вольфианством и что, с другой стороны, может быть, под энигматическою «здравой философией» разумели именно привычное вольфианство. «Усвоив простые элементы здравой философии, определившиеся в прежнем догматико-логическом направлении, наука наша обнаруживает стремление к более свободному и самостоятельному философствованию, опирающемуся на более глубокое и многостороннее знакомство с миром философской мысли». Так характеризовал проф. Малышевский развитие философии в Киевской духовной академии, но, очевидно, это — характеристика общая, тем более, что большинство духовных философов в рассматриваемую эпоху дано было именно этой академией. (*Проф. Малышевский Ив.* Историческая записка о состоянии академии в минувшее пятидесятилетие. Речь на торжественном акте К<иевской> Д<уховной> А<кадемии> в 1859 г. ... — С. 104.) На вольфианскую философию в духовных академиях смотрели как на *здравую*, 1) потому что уже было налажено согласование ее с догматикою, а 2) потому что к ней *привыкли* — привычное же, как известно, по логике здравого смысла, и есть здоровое. Отвергать «привычное» значит, по этой же логике, вырывать почву из-под всяческой истины. В обобщающем определении можно было бы сказать: краеугольным камнем *здравой философии* является положение, что есть истины, которых нельзя отвергать, иначе разрушится всякое знание и всякая добродетель. Получается та самая *здравая философия*, которую Гегель высмеивал в лице Круга. Понятно, почему Круг пришелся по вкусу духовным академиям, понятно, почему и всякое другое стерилизованное кантианство могло претендовать на место традиционного вольфианства.

Иначе отнесся к проблемам, заключенным в теизме, другой профессор Киевской академии, ее же воспитанник, *Петр Семенович Авсенеv*, впоследствии архимандрит Феофан (род. 1810, преподавал философию с 1836 по 1850, а затем настоятель посольской церкви в Риме, ум. 1852). Неопределенность Якоби могла его так же мало удовлетворить, как и Голубинского. Но в то время как последний укреплялся на твердых онтологизма, Авсенеv ринулся в психологический водоворот «сверхчувственного», с искренним, видимо, сознанием и риска, и упоения риском. Но энтузиастическому профессору скоро было указано русло более гладкое и менее глубокое.

См.: Из *Записок по психологии* Архимандрита Феофана Авсенева в выщитированном *Сборнике*. — С какою-то беззастенчивою наивностью редакция («Д. П.» — проф. Д. В. Пospelов) *Сборника*, перед тем поведавшая историю злоключений Авсенева в его поисках, сообщает, что в ее распоряжении «находится еще несколько статей, довольно значительных (напр <имер>, «о бесновании, магии и волшебстве», о языческих оракулах, символика природы и пр <оч.>), помещение коих в настоящем *Сборнике* признано, однако ж, неудобным...». Так как по некоторым нелепым причинам (С. 27, прим.) в этом издании выпущены и другие статьи автора, то его вообще нужно признать *фальсифицированным* источником для изучения воззрений Авсенева. К тому же некоторая часть *Записок* напечатана по студенческой записи, хотя просмотренной и одобренной к классному употреблению, но, разумеется, не имеющей значения аутентичности. Обо всем этом приходится только сожалеть, потому что сама личность Авсенева привлекает к себе внимание. Его репутация как философа ставилась высоко: «Его имя, — сообщает автор некролога, посвященного Авсенеvu (ЖМНП. — 1853. — Ч. LXXII. — С. 102), — долгое время во всех учебных округах духовного ведомства, после имени Ф. А. Голубинского, было синонимом философа».

Авсенеv, мыслитель ума живого, может быть даже экзальтированного, но неподдельного религиозного чувства и искренних убеждений, не боялся, очевидно, того, что казалось страшным официальному надзору за верою. Авсенева тянуло к себе «сверхъестественное» в его ближайшем соприкосновении с жизнью человека во всех исключительных проявлениях нашей психики, как сомнамбулизм, ясновидение, лунатизм и всякого рода обнаружения «бессознательной» сферы души, — того, что Шуберт удачно назвал ее *ночною стороною*, *Nachtseite*. Психологи Шеллинговой школы, как Карус, Бурдах, Шуберт, и в особенности последний, обнаруживали живой и повышен-

ный интерес к этим сумеречным состояниям души с их экстравагантными и фантастическими проявлениями. Естественно, что Авсенеv нашел для себя в Шуберте избранного руководителя. Одно это должно было уже навлечь подозрение на Авсенева. Как истый шеллингианец Шуберт, а за ним и Авсенеv, чувствует влечение к установлению таких параллелизмов двух порядков жизни, и в особенности в области указанных явлений, которые, несмотря на всю фантастичность, слишком сближают физическое и духовное, а равно земное и небесное и кажутся потому слишком эмпирическими. Ничего не говорящим, но привычным для христианской философии размышлениям о субстанциальности души, об отражении в ней божественного образа, о духовной испорченности ее и пр < оч. >, и пр < оч. >, всем таким размышлениям простое углубление в «ночную сторону» души, если оно не предваряется предохранительной прививкою какой-нибудь благонадежной гипотезы, грозит и в самом деле нарушением покоя и безмятежности. В наше время мы хорошо уже знаем, что подобного рода психологические экскурсы, сбивающие с толку недоучек, проливают иногда мягкий и теплый свет для людей подлинно религиозного вдохновения на их собственное сознание, а для науки могут служить источником поразительных открытий и разоблачений тайн человеческой души.

Но профессор — бытие относительное и неустойчивое, а начальство и по научным вопросам всегда имеет собственное мнение, разительную приметою которого служит неизменная устойчивость. И вот, когда Авсенеv начал свое преподавание в духе Шубертова шеллингианизма, он тотчас испытал соответствующее воздействие «со стороны лиц, внимательно и сочувственно следивших за ходом и направлением философской мысли в академии». Профессор придал своим лекциям «более благоприятный вид», но «все-таки продолжал возбуждать разного рода сомнения и недоумения». Курс был подвергнут еще раз новой переработке.

Эти случаи давления на научную совесть профессора оставляют тем более тягостное впечатление, что они касаются именно науки и только науки. Религиозная и богословская благонадежность Авсенева была вне подозрений, как и его покорность следовать указаниям начальства. Да только это и давало возможность оставаться все-таки на кафедре. По-видимому, Авсенеvu пришлось подвергнуться давлению, во-1-х, со сто-

роны ректора, впоследствии знаменитого проповедника архиепископа херсонского Иннокентия (Иван Борисов), и, во-2-х, киевского митрополита Филарета (Амфитеатрова) (ср. цит. *Сборник*, прим. ред.— С. 26—7, 68, 71—3, и читанную на акте в день празднования 50-летию <его> юбилея академии *Речь* проф. Малышевского.— С. 118—119, где говорится: «Но и самих философов наших архипастырь-молитвенник поучал пленять разум в послушании веры, сдерживал их смелые парения, более доверяя философии Скворцова, чем Феофана», и в прим.: «Известно, что экзамены по философии, производимые м <итр.> Филаретом, иногда дорого обходились Феофану. — — — Он только кротко покорялся своей судьбе, искренно уважая чистоту побуждений, вследствие которых напали на его философию»).

Об Иннокентии уместно сказать несколько слов. Воспитанник Киевской академии (магистр I курса академии), замечательный проповедник, он был также выдающимся профессором и ректором академии (1830—40). В его ректорство академия стала на ноги; его роль аналогична в этом отношении роли м <итр.> Платона (Левшина) для Московской академии. Его лекции по основному богословию (см. тот же *Сборник* и *Венок* Погодина.— С. 26), или, как он сам называл, «религиозистике», проникнуты серьезным философским тоном и обнаруживают его весьма широкое и понимающее знакомство с философией, включая и современные ему учения (любопытно отметить его ссылки на Шада, 5, 298). Это не мешало, однако, ему в своих лекциях составлять звуко сочетания, смысл которых трудноуловим. Напр <имер>, для чего Бог не назвал животных сам, задается он вопросом, а порекомендовал Адаму? — «Без сомнения для того, чтобы доставить Адаму случай к упражнению своего ума, — — — Из наречения имен животных, сделанному Адамом, видно: а) что Адам имел большую силу ума; ибо маломыслящему Бог не сделал бы столь высокого поручения;... — — — Многие языки еще и теперь недостаточны к названию всех животных; мы, напр <имер>, часто пользуемся в сем случае именами греческими. Отсюда вытекает то, что ум первого человека имел очень хорошие сведения о царстве животном». И т. п. Как совмещались с этим у него отличные суждения о Канте, Фихте, Шеллинге, Беме и т. д.? Что же оставалось у слушателей, обладавших научными и философскими интересами? И все-таки в то же время, как сообщают историки академии, в 30-х и 40-х годах в ней особенно процветала философия. Это подтверждается и фактами: Новицкий (магистр V курса, 1827—31 г.), Михневич (маг <истр> VI курса, <18> 29—33), Гогоцкий (маг <истр> VIII курса, 1833—37), позже Юркевич (маг <истр> XV курса, 1847—51). Авсенева (магистр одного выпуска с Михневичем) начал преподавать только с <18> 36-го года, Карпов и Новицкий раньше, так что собственно лишь Гогоцкий был учеником Авсенева. Приписать это возбуждение интереса к философии одному Скворцову невозможно<sup>1</sup>, как по его направлению, так и по его недаровитости. Не-

<sup>1</sup> Лишь Карпов (магистр II курса, 1821—25) — его непосредственный ученик; сам Иннокентий (маг <истр> I курса, <18> 19—23) также ученик Скворцова, но, по-видимому, весьма независимый. Ср.: Биограф <и ческую> Записку о преосв. Иннокентии преосв. Макария, епископа Тамбовского, — *Венок на могилу высокопреосв. Иннокентия, архиеп. Таврического*, изд. М. Погодиным. — М., 1867. — С. 22—3.



сомненно, этим академия была обязана, может быть, в большей степени Иннокентию, интерес которого к современной философии совпадал с настроениями времени. Есть, напр <имер>, даже указание, что Карпов и Михневич читали в академии эмпирическую психологию по методу, предначертанному Иннокентием (Воспомин <ания> иеромонаха Иосафа. — *Венук...*, изд. М. Погодиным... — С. 90). Отразившиеся на нем философские учения ждут своего исследователя. Можно найти сходство между разделением способностей у Эшенмайера и Иннокентия (26, 29, 33), но это — слишком общее место, позволяющее делать и другие сопоставления. — Одно время самого Иннокентия хотели заподозрить в «вольномыслии», в склонности к т <ак> наз <ываемому> тогда *неологизму* (религиозному рационализму), хотя в этом инциденте, кажется, больше личного, чем принципиального<sup>1</sup>. Против *неологизма* им написана статья, приводимая архим. Гавриилом в его *Истории рус <ской> филос <о-фии>* ... — С. 121—134.

В таком виде, в каком дошли до нас *Записки* Авсенева, влияние Шуберта все же видно — и не только в вопросах специальных, но общих<sup>2</sup>. Полным отсутствием физиологических глав, занимающих видное место у Шуберта, Авсенов резко от него отличается, но то смешение разделившихся в школе Вольфа психологий рациональной (умозрительной) и эмпирической, какое наблюдается у шеллингианцев, налицо и у Авсенева. В этом смысле он ближе к Галичу, чем к Голубинскому, но он самостоятельнее Галича. Ему приписывают «мистицизм», но в точном смысле это едва ли правильно. Vulgo мистицизм обозначает всякую туманность или возвышенный и фантазирующий полет духа, в особенности когда он сопровождается религиозным пафосом. Это, без сомнения, есть у Авсенева. Преобладает все же у него изложение трезвое и эмпирическое. Под психологией он понимает науку, имеющую предметом «изъяснить являющееся нам устройство и жизнь души из ее чистого существа, дабы привести

<sup>1</sup> См.: *св. Буткевич Т.* Иннокентий Борисов. — Спб., 1887. — С. 58 и сл.; ср. об этом и вообще о столкновении направлений Иннокентия и моск. митрополита Филарета у *Котовича*, <Духовная цензура в России...>, по индексу.

<sup>2</sup> Некоторые суждения Авсенева прямо совпадают с суждениями Шуберта; ср., напр <имер>, его *Общее естествословие души* (25 <и> сл.) и: *v. Schubert* Die Geschichte der Seele. — 2. Aufl. — Stuttgart; Tübingen, 1833, первые §§. В статьях, помещенных в «Воскр <есном> Чт <ении>» Авсенов, по-видимому, еще ближе к Шуберту (напр., его ст. *Суббота в природе* и § 8 Шуберта *Der Sabbath*). Но знакомство его с новой литературой было, по-видимому, широкое; он знает Канта, Фриса, Бенеке, Фишера (базельского, которому следовал Новицкий), Каруса, Бурдаха, Эшенмайера, Гейнрота.

человека в истинное самопознание». Источниками психологии служат не только наблюдение, но также умозрение и Откровение. Умственная психология есть часть философии, «и как часть, свою жизнь получает от целого». Психологические идеи сличаются с философскими и проверяются по ним, но и обратно, как и у чистых психологов: без психологического изучения философские теории будут «шатки и мечтательны». Большое место у Авсенева занимает, как и у других шеллингианцев, «история души», которую он делит на три отдела: 1) *Видоизменения личности* (родовые, видовые и индивидуальные), 2) *Безличные состояния* и 3) *Состояния полного развития*. В первом отделе кроме шеллингианцев он пользуется Причардом. Русских он характеризует следующим образом: тогда как у западных народов преобладает начало личности, индивидуальности, в России мы видим слияние племен — характер русский есть характер универсальный; сношения с Востоком внесли в наш характер элемент восточный, но мы питаем сочувствие и к Западу. Медленно у нас зреют науки, но это не недостаток, и предполагает «великую обдуманность, неторопливость и осмотрительность». В философском отношении мы не отличились ничем самостоятельно-оригинальным, но отвлеченные диалектические умозрения, подобно немецким, едва ли примутся на почве нашего духа: «мы с трудом понимаем этого рода философствование». Но едва ли разовьется и эмпирическая философия, подобная английской. «Можно гадать, что философия у нас будет иметь характер преимущественно религиозный». В отделе об естественном развитии души, по вопросу об ее происхождении, Авсенев, возражая последовательно против теории предсуществования, креационизма и траду < к > ционизма, во всех находит истинное и хочет примирить их в одном определении.

Авсенев — особенно на первых порах — в увлечении Шубертом отклонялся от того общего направления, которое принимала духовная философия. Теистические обязательства этой философии предопределяли ее следование образцам Якоби, Эшенмайера и под < обных >. С другой стороны, традиция связывала с Вольфом. Авсенев уклонился к Шеллингу, забывал о Вольфе и, в сущности, был для нас продолжением «светского» Галича и его усовершенствованием, потому что даже с уступками тому же Эшенмайеру, Фишеру и под < обным >, с одной стороны, Фрису и эмпиризму, с другой стороны, Авсенев оставался менее

эkleктическим и более самостоятельным, чем Галич. Для теизма открывались перспективы дальнейшего движения: Баадер<sup>1</sup> и Шеллинг положительной философии. Но с ними мы встретимся в другой обстановке, птенцы же Киевской духовной академии вылетали из своего гнезда, чтобы найти место для новых и иных песен.

Конечно, и в университетах требовалась политическая и религиозно-нравственная благонадежность, но это было только общее требование, и здесь не было того специального обязательства, которым была связана философия в духовной школе. Проект устава духовных академий формулировал ясно и требовал категорически: «В толпе разнообразных человеческих мнений есть нить, коей профессор необходимо должен держаться. Сия нить есть истина евангельская. Он должен быть внутренне уверен, что ни он, ни ученики его никогда не узрят света высшей философии, единой истинной, если не будут его искать в учении христианском, что те только теории суть основательны и справедливы, кои укоренены, так сказать, на истине евангельской. — — — Все, что не согласно с истинным разумом Св. Писания, есть суцая ложь и заблуждение и без всякой пощады должно быть отвергаемо» (Чистович И. И <стория> Спб. Ак <адемии> ... — <С.> 192—3).

## Х

Михневич, Новицкий и Гогоцкий — магистры разных выпусков Киевской духовной академии — перешли: первый в Одессу в Ришельевский лицей, второй и третий — только в 1834 году стараниями Уварова открытый Университет св. Владимира. Иосиф Григорьевич *Михневич* (1809—1885), однокурсник Авсенева, подобно последнему также как будто симпатизировал шеллингианству и выпустил опыт популярного изложения этого учения<sup>2</sup>. Но в то же время его определение предмета философии

<sup>1</sup> Его цитирует уже Скворцов, ст. о Канте.

<sup>2</sup> *Опыт простого изложения системы Шеллинга, рассматриваемой в связи с системами других германских философов.* — Од <есса>, 1850. Кроме того им напечатаны в ЖМНП статьи: *Об успехе греческих философов, в теоретическом и практическом отношениях* (1839. — XII), *О достоинстве философии, ее действительном бытии, содержании и частях* (1840. — II.; Вступит <ельная> лекция в Лицее), *Задача философии* (1842. — VI) и бесцветный учебник: *Опыт постепенного развития главных действий мышления как руководство для первоначального преподавания логики.* — Од <есса>, 1847 (2-е, испр., изд.: *Руководство к начальному изучению логики.* — Од <есса>, 1874).

совпадает с определением ее у Новицкого. Так как Новицкий выразил свои мысли в печати раньше Михневича, с большею полнотою и с пониманием дела, то рождается мысль о прямом заимствовании, тем более что рассуждения Михневича и вообще не отличаются глубиной и тонкостью. Между тем у Новицкого можно обнаружить уже новое, хотя и слабое, отклонение — в сторону гегелизма. Сознательно или бессознательно Михневич отражает это. Дав формальное определение философии как науки, изучающей все и то, что есть *во всем*, т. е. всеобщие начала, первоначальные формы, вечные законы и последние цели (*О дост < оинстве > ...*), он раскрывает содержание философии по схеме своего рода феноменологии. Разумная деятельность, как во всем человечестве, так и в индивиде, проходит стадии развития сознания: промышленное удовлетворение потребностей («история находит их [художества и промыслы] в ближайшем потомстве Адама»), появление общественности и гражданственности («ее мы застаем уже у народов первобытного Востока»), изящная искусственность и «просвет идеи истины», когда человек творит науку за наукою и создает, наконец, Науку Наук — *Философию*, появляющуюся в достигшем полноты сознания греческом народе. «Отсюда видно, что источником философии есть сознание, прошедшее главные ступени своего развития и потом обращающее их в предмет своего исследования. Это обращение сознания на самого себя и есть собственно философия» (*О дост < оинстве > ...; Об успех < е > ...*). Михневич знает, что именно Гегель обратил философию в «науку абсолютного саморазвития мысли или в науку сознания» (*Зад < ача философии > ...*). Как такая, философия — знание не только подлежательное (субъективное), но и подлежательное (предметное), так как знание субъекта познающего не бывает без знания познаваемого предмета. Стремясь в своем ведении все соединить с собою и себя со всем (со-знание, со-ведение), сознание раскрывает свою деятельность в трех актах: в стремлении от себя к не-себе (от я к не-я, от человека к миру), от не-себя к себе и от мира и человека к первой вине всего, к Богу (*О дост < оинстве > ...; ср. Об успех < е > ...*). Ограничиваясь исследованием возможной, необходимой и безусловной стороны вещей, философия есть наука не эмпирическая, а умозрительная, «выступающая из идей» (*О дост < оинстве > ...*). Определение нимало не мешало автору, с одной стороны, видеть главную задачу в решении транс-

цендентно-метафизических вопросов о Боге, мире и человеке, а с другой стороны, считать, что «основа всех наших знаний есть душа с ее силами и действиями (*Зад < ача философии > ...*), и, таким образом, пребывать в том теистически-спиритуалистическом сумбуре, в который легко попасть, но из которого трудно выбраться.

Вопрос об отношении религии и науки Михневич разрешает без особого напряжения ума, заодно перекусывая и запутанный узел о познании Абсолюта. Языческие философы могли ломать голову над отысканием первого виновника вселенной, для нас же Откровение раскрыло эту «таинственную область оснований и начал» (*О дост < оинстве > ...*), — «Верховное Начало всего открыло нам себя через свое Слово в полном свете». Если мы сравним современную философию с философией греческой, которая не находилась в связи с Божественным Откровением христианской религии, мы откроем и преимущества философии, основанной на вере, и пределы ограниченного нашего ума, т. е. откроем, «где действует в нас Бог и где человек сам собою» (*Об успех < е > ...*). То, чего недоставало древней философии, из-за того что это была лишь чистая работа ума, есть прежде всего познание свойства Бога быть *творцом*, а не просто «образователем» материи. Изведав, далее, достаточно внешнюю сторону видимого мира, древняя философия недостаточно проникла в собственный внутренний мир человека и не могла разъяснить для себя также основную тайну *первоначального происхождения человека*, откуда проистекала неполнота понятий о бессмертии души и способах достижения будущего блаженства. В новой философии привзошел необыкновенный и сверхъестественный элемент — Откровение христианского учения, — и мы теперь вправе заключить, что есть истины, которых ум сам собою никогда бы не познал, и что, след < овательно >, его могущество ограничено. То, чего не мог ум, открыто в слове Божьем и чего не мог сделать человек, то сделал сам Бог. У философии теперь два закона: природный, неписанный, закон ума и закон писанный, положительный, закон Откровения. «Только та философия вводит в святилище истинной мудрости, которая истекает из ума, нимало не удаляясь от Откровения. Она — по духу нашего любезного Отечества, той святой Руси, которая издревле чуждалась мудрований ума, несогласных с заветными истинами Веры. Она — по намерениям нашего августейшего монарха, — — — Она, нако-

нец, — по свойству самого дела, т. е. по духу и смыслу этой науки, которая всегда была и не может не быть в тесной связи с религией». Последнее потому и «наконец», надо думать, что оно — наименее важное. Пожелание выше цитированного проекта выполняется Михневичем с избытком, и притом на арене более широкой, чем та, которую прямо имел в виду проект.

Таким образом, Михневич решился на то, на что не решались другие духовные философы. Отвергнутая Кантом возможность познания Абсолютного разрослась после него во всеохватывающую и энтузиастическую проблему. Против этого скептицизма Канта как реакция возник скептицизм, направленный на могущество, приписанное Кантом рассудку, но проблема этим не уничтожалась, а только подчеркивалась. В общем, наша духовная философия не была склонна следовать за решением проблемы у Шеллинга, будучи напугана его пантеизмом. Выход Якоби и Эшенмайера привлекал как выход теистический, но он оставался, как было указано, неопределенным конфессионально. Это, может быть, и придавало философии Якоби «тепловатость и половинчатость», которые возмущали Шеллинга и которые, по его мнению, «погубили наш век». Якоби, утверждал Шеллинг, обманывает многие христианские души и смеется над непосредственным откровением. Шеллинг уничтожил Якоби и Эшенмайера, но положительное решение вопроса от этого не приобреталось. Оставалось или искать нового руководителя, или решать вопрос своими силами. Сохраняя симпатии к Якоби, наша духовная философия попробовала взять в руководство психологию, не особенно вникая в то различие, обусловленное разницею принципов кантовских, шеллингианских и др., которое образовалось в ее направлениях. Казалось, что психология как наука о сознании, самопознании, душе, человеке становится основой философии, где различий направления уже не могло и не должно быть. Вопрос об источниках познания ею-то и должен быть решен. Скептицизм Михневича, мотивированный только тем, что кроме закона ума существует еще Откровение Слова Божия, где источник познания не нуждается ни в каком анализе, даже на фоне несамостоятельной и бедной нашей философии должен показаться непонятной скромностью. Между тем, пока антропология и путавшийся с нею спиритуализм вязли в песках эмпирии, Гегель утверждал *сознание* на гранитной скале своей

*Феноменологии духа*. С первого взгляда трудно представить бóльшую противоположность, чем Якоби и Гегель, и тем не менее их связывает в одно вопрос о *разуме*. Что есть разум, развенчанный Кантом, и что есть рассудок, посаженный Кантом на философский трон, с завязанными глазами и заткнутыми ушами? На заданный вопрос подавали свой голос и было полузабытые, самому Канту известные более по имени, чем по смыслу, Платон и Лейбниц. Разобраться в этом нужно было, и нужно было или составить общий согласованный хор, или слушать кого-нибудь одного. Для немецкой философии характерно было — до раскола гегельянцев или вообще независимо от него — возникновение попыток примирять Шеллинга, Гегеля и антропологию, как, напр <имер>, у Трокслера, — Шеллинга и Платона, как у Аста, — спиритуализм и Гегеля, как у Хр. Вейса, — Лейбница, Якоби и Гегеля, как у Гиллебранда (Jo. Hillebrand), — и т. п. В этом же стиле — наш Новицкий.

В то время как Михневич, перейдя в университет, перенес туда свои духовно-академические обязанности, не отличая свойств новой кафедры от прежней, *Орест Маркович Новицкий* (1806—1884), видимо, почувствовал себя свободнее на новом месте и внимательнее отнесся к его требованиям. Место это было защищено не очень прочно, менее прочно, чем в духовных академиях, где короткое предписание преподавать по Евангелию охраняло бытие, хотя и жалкое, философии. Новицкому, как и прочим, пришлось отстаивать «достоинство» философии и убеждать в ее пользе тех, кто в этой последней только и видел критерий ума и цивилизованности. Впрочем, Новицкий был искренен, потому что, как русский философ, он сам оценивал знание по этому критерию. Но в целом серьезное содержание и тон его *Речи*, произнесенной на университетском акте 1837 года, таковы, что не было бы несправедливо в этой *Речи* признать *первое* русское философское произведение, написанное с истинно философским вкусом, чутьем и сочувственным пониманием задач философии, как в своем роде единственного и незаменимого вида культурного творчества.

*Об упреках, делаемых философии в теоретическом и практическом отношении, их силе и важности*, Речь, произнесенная в торжеств <енном> собрания Императорского > Унив <ерситета> св. Владимира, 15 июля 1837 г., о <рдинарном> п <рофессором> философии *Орестом Новицким*. — Киев: В <универ <ситетской> Типографии, 1838. — Другие

труды Новицкого: *О разуме как высшей познавательной способности*. — ЖМНП. — 1840. — VIII, статья целиком вошедшая в *Руководство к опытной психологии*. — К <иев>, 1840; *Руководство к логике*. — К <иев>, 1841 (составлено, как и *Руководство по психологии*, по Фридр. Фишеру, но воспроизводящее последнего в более свободной переработке, хотя и с незначительными в общем оригинальными дополнениями). Логика есть наука о естественных законах мышления, «часть психологии» и как бы ее продолжение, она имеет характер «естествоиспытания» и есть «даже естественная наука». Напомню, что по идее самого Шеллинга логика есть эмпирическое учение (*Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*). Новицкий—Фишер одинаково против как логики формальной в понимании Канта, так и логики материальной Гегеля. — *Краткое руководство к логике с предварительным очерком психологии*. — К <иев>, 1844 (2-ое изд.: 1846); *Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований*. — Ч. I—IV. — К <иев>, 1860—1861.

Содержание философии, по Новицкому, заложено в глубине нашего собственного духа. Рождаясь в нем, оно освещает его новым светом ведения — светом отчетливой мысли. Выступая из себя, сознание ограничивается сторонними себе предметами познания и, отражаясь от них к себе, ставит себя центром, а прочие предметы — окружностью познания. То и другое отражается в нашем сознании только идеально, а не реально, потому что действительное бытие вещей не зависит от нашего сознания и познания. Поэтому сознание изначально полагает нечто высшее себя и мира, в чем нет ни центра, ни окружности, что есть единая бесконечность.

Ср. Гегель: *Die Philosophie betrachtet zuerst das Logische, reines Denken, das sich sodann entschließt, als Natur äusserlich zu sein; das Dritte ist der Geist; а с другой стороны, Шеллинг, напр <имер>, Dieses (тожество идеального и реального) aber ist die Idee des Absoluten, welche die ist: daß die Idee in Ansehung seiner auch das Sein ist. So daß das Absolute auch jene oberste Voraussetzung des Wissens und das erste Wissen selbst ist* (V, 216). — А. И. Введенский утверждает: «Новицкий — — — находился под влиянием Фихте» (*Судьбы филос<офии> в России: Филос<офские> очерки*. — Вып. I. — <Спб.>, 1901. — С. 17). Колубовский (1890 г.) высказывает одно за другим два сходных, но не тождественных суждения: 1) «Фихте нашел себе некоторый отголосок в Новицком», 2) «*О Новицкий* — — — стоит главным образом под влиянием Фихте-старшего...» (536—7). Второе, по крайней мере, не возвышает Новицкого, первое не умаляет Фихте...

Как наука обо всем, как наука наук философия исключает все частное и имеет своим содержанием лишь общие формы и законы бытия. Как всеобщие, они не могут



быть взяты из опыта, а их первоначально созерцает в себе наш разум, как собственную природу, созерцает, как закон единства в собственных идеях. «Мир идей есть родина философии», ибо философия требует непреходящего, вечного, неограниченного, беспредельного, неизменяемого, существенного, а это все отражается только в идеях<sup>1</sup>. Опыт и умозрение действуют всегда неразлучно, поскольку одно дает содержание, «были», а другое — формы, «законы», одно — действительность, другое — единство и необходимость. Темные, в чувстве заложенные начатки возможного разумного ведения, при обращении сознания к себе самому, при рефлексии, раскрываются рассудком, как органом философского познания, и обнаруживаются в высшем свете отчетливого сознательного знания. Но рассудок есть разлагающая и синтетически лишь формальная способность, со стороны же содержания только самодеятельный разум всегда и везде един, сам с собою согласен и по существу неизменчив. Встречая в философии противоречие взглядов, разнообразие мнений и борьбу систем, мы не должны этим поражаться, потому что «противоположность и борьба составляют существо самого сознания нашего». Только в целом своего развития, как дело человечества, философия может быть представлена как единая и стройная система. Новицкий прямо указывает на Гегеля. Как по внутренней форме, по «внутренней связи и диалектическому движению мыслей» философия отражает единство и систему разума, так и по внешней форме изложения в своем *строгом методе* и непреклонной математичности философия есть отражение логических форм рассудка.

Вопрос о вере и знании решается Новицким более в духе свободно-философском, чем преданно-богословском. Он убежден, что ни религии, ни государству философия не может быть вредна или опасна, и он цитирует известные слова Шеллинга: что это было бы за государство и религия, для которых философия была бы опасна? Будь это так, вина должна была бы пасть на самое религию и на государство! За философией должны быть признаны самостоятельность и свобода мышления. «Буйное своеволие, как исчадие ада, есть плод неразумения свободы», и в самом разуме проявляется неотразимое требование веры в высочайшее существо. Все великие люди,

<sup>1</sup> Ср.: Schelling, V, 254—255.

и в особенности замечательнейшие философы, — представители своего народа, они доводят до сознания то, что темно и безотчетно таится в духе народном. «Не философы развратили народ и довели его до ужасов вольнодумства и своеволия, а народ развратил и портил тех, которые по дарованиям своим могли бы быть философиями». «Безопасность» философии, однако, еще не доказывает ее полезности. И Новицкий отмечает факт, который он считал характерным для своего времени, но который в действительности оказывается признаком, доминирующим в истории русской культуры: «Мысль о бесполезности философии до безмерности усилилась в настоящее время, когда пользу ставят выше всего, стремятся преимущественно к пользе и пользою измеряют и оценивают все». Для практиков, соглашается он, философия совершенно бесполезна, но, спрашивает, напоминая своим вопросом еще более острый вопрос Лессинга, к чему самая польза? Какая цель ее? «Исключительное стремление к пользе, — восклицает он, — становится, по своим непременным следствиям, не говорю бесполезным, а вредным и гибельным для духа народного!»

Из разъяснений Новицкого видны и причины, почему русская культура пребывает утилитарной: это — принадлежность определенной стадии культурно-исторического развития. Идея *полезного*, утверждает он, есть только первое достижение человечества в борьбе с враждебными силами природы. Идея *правды* стоит уже выше. Еще выше — идея *прекрасного*. Но и этого недостаточно — выше мира искусства стоит идея Бога и *естественной* религии. А человек все-таки чувствует еще новую и высшую потребность: отдать самому себе отчет в предметах своего ведения. За естественною верою следует углубление в себя, «вникание», рефлексия, что знаменует собою пробуждение в человеке идеи *истинного*. Тут человек мысли своей подчиняет собственную свою мысль, тут рождается *философия* в его духе, и тут мысль достигла своего крайнего естественного предела. Удивительно ли, спрашивает Новицкий, что для искателей пользы философия кажется решительно *бесполезною*? Но последовательность требует освободить философию и от того вида полезной службы или служения, который предписывается ей не-естественною религией. И Новицкий высказывает свое суждение недвусмысленно, чем дает философски достаточный предварительный ответ на вопрос об отношении откоро-

венной религии и знания. Если в философии мысль достигает своего предела, то что могла прибавить — воспользуемся противопоставлением хотя бы Михневича — к языческой философии философия христианская? Новицкий допускает, что философия может озариться высшим светом откровенной религии, «но это не есть степень ее собственного развития, а дивная Божественная помощь человеческому роду» (39, курс. мой).

Таким заключением философская роль религии, в сущности, сводится лишь к праву ее *задавать* философии вопросы, но не разрешать их *за нее*. Этим сам собою устраняется и богословский скептицизм, так старательно прививаемый философии богословием. Но этим, конечно, еще не разрешена положительная проблема разума. В ее разрешении Новицкий, однако, не остается на достигнутой им принципиальной высоте. Он спускается за разгадками этой проблемы в психологию, и тем не только побуждает других если не к богословскому, то к эмпирическому сомнению, но и сам теряет то чувство независимости философии, которым проникнута его речь, и в особенности последнее приведенное нами разграничение.

В чтении курсов по психологии Новицкий, по собственному объяснению (Иконников. *Словарь...* — <С.> 513), следовал сперва Эшенмайеру, а затем руководствам Каруса, Гейнрота и Фишера (Фридриха, базельского). Его *Руководство* составлено по Фишеру, на что он и указывает, с некоторыми незначительными добавлениями, и лишь его статья *О разуме* вошла в книгу как оригинальная и самостоятельная глава. Учебник Фишера сам по себе обладает особенностями, которые должны бы заставить заинтересоваться им, — напр <имер>, уже упоминавшаяся его теория чувственного восприятия<sup>1</sup>, как «выступления сознания», или глава о понимании, как непосредственном специфическом акте, сопоставляемом с восприятием (проблема, к которой мы только теперь подходим как следует), и т. п. Самостоятельная глава *О разуме* представляет для нас, по указанным только что соображениям, исключительный интерес. Разум, в отличие от формально-логического рассудка, есть способность созерцать и уразумевать предметы мира сверхчувственного или духовного. Созерцания разума называются *идеями*. Разумное познание

<sup>1</sup> Против которой возражал у нас А. А. Фишер, см. выше.

отличается своею непосредственностью, не может быть почерпнуто из чувственного наблюдения или фантазии, не посредствуется понятиями, не выводится из начал и не нуждается в доводах, как знание рассудочное. Разум есть *духовное око*, его созерцания — особый *духовный опыт*, непосредственно вводящий нас в реальную жизнь духа. Главные идеи разума суть идея *истинного*, того, что в мире духовном *есть*, идея *доброго*, того, что *должно быть* в мире явлений по отношению к миру высшему, и идея *прекрасного*, созерцание в мире явлений того, что *может быть*, при отношении этого мира к высшему порядку вещей. Процесс раскрытия идей совершается по степеням: от первоначальной неясности и неопределенности до ясного созерцания. (а) Воспринимаемые *сердцем* идеи разума превращаются в чувствования истинного, доброго и прекрасного, которые сами у разных людей имеют разные степени. Здесь всегда вера совпадает со знанием. Всматриваясь ближе в эти чувствования, мы различаем, как модифицируются основные идеи в зависимости от предметов созерцания: души, вселенной и Бога. Они даются в идее истинного, как созерцание того, что *есть*, в идее добра, как созерцание того, что *должно быть*, под формую идей физического совершенства, нравственного добра и верховного блага, и в идее прекрасного, как то, что *может быть*, под формую идей красоты природы, духа и лепоты бесконечной. (б) Из области чувствований идеи переходят в *фантазию*, оплодотворяемую идеями сердца. Здесь они составляют содержание естественной религии, и как предмет религиозного созерцания идея истины есть предмет *верования*, идея добра — предмет религиозной деятельности и *чаяния*, идея красоты — предмет религиозной символики и *сердечного стремления*. (в) Рассудок открывает несообразность между сверхчувственным содержанием представлений фантазии и их формою предметов внешнего мира, и фантазия начинает перерабатывать эти формы в формы противоположные чувственным формам пространства и времени, так что идея вселенной созерцается в форме *неизмеримости*, идея души — в форме *вечности*, и идея Бога в форме *бесконечности*. Далее, рассудок с помощью анализа раздробляет эти непонятные для нас формы и преобразует раздробленные идеи в *понятия* (которые называются умственными, идеальными или просто умопонятиями, иногда также идеями, каковые идеи суть уже идеи *третьей степени*), из понятий образует *суждения* и составляет

*умозаключения.* Рассудок, таким образом, сообщает идеям вразумительность, «но вместе с этим унижает их сущность, их беспредельность». С помощью синтеза рассудок восстанавливает порядок, но тут обнаруживается расхождение и противоположность обыкновенных понятий и умопонятий. Относительно идеи истинного: рассудок замечает во внешнем мире лишь ограниченные порядки явлений, а идея вселенной указывает на беспредельную цельность; во внутреннем мире рассудок замечает одно временное бытие, а идея души напоминает о бессмертии; рассудок познает зависимые причины, а идея Бога извещает о бытии безусловном. Аналогичные противоречия раскрываются по отношению к идеям прекрасного и доброго. При таком распадении рассудок попадает в антиномии, что приводит к скептицизму, или выходит из противоречий односторонним путем натурализма, материализма, рационализма, спиритуализма, пантеизма и проч. Правильный выход один: рассудок должен признать реальность идей, как и собственных понятий, и, подчинившись разуму, отказаться от окончательного суда в познании мира сверхчувственного. Тогда идеи сообщают полноту, гармонию и жизнь понятиям рассудка, и из надлежащего синтеза их разовьются *Закон*, примиряющий свободу и необходимость, счастье и добродетель, как средство и цель, *Искусство*, сближающее конечное с бесконечным, как форму и содержание, *Наука*, сочетающая условное с безусловным, как действие с причиной.

(г) Развиваясь в *Закон*, *Искусство* и *Науку*, идеи переходят из внутреннего мира во внешний и *осуществляются* в жизни человека и человечества. *Закон*, как выражение добра, развивается *законодательством*, *Искусство*, как выражение идеи красоты, раскрывает ее богатство в *созданиях изящных*, *Наука*, как выражение истины, в системах науки наук — в *философии*. *Закон*, *Наука* и *Искусство* — еще не последнее развитие наших духовных сил и не вполне удовлетворяют идеальным стремлениям сердца. Безусловное остается необъятным для знания, не-земное, верховное благо нам еще не дается законом, и бесконечное в искусстве соединяется с вещественною формою, но не с нашим сердцем. Этот недостаток восполняется в *Откровенной религии*. Она восполняет недостаток идеального знания *верою*, ведет к блаженству путем несомненной *надежды* и связует нас с Богом живым союзом *любви*. Религия есть высочайший синтез *Закона*, *Искусства* и *Науки*.

Своей теорией разума Новицкий отвечает на наш вопрос, но в значительной степени и разочаровывает. Он спустился к психологии, но в действительности дал только *схему*. Схема может быть первым шагом к анализу, и психологическому, и философскому, но может быть принята или не принята и независимо от последнего. Несомненно, в схеме Новицкого немало остроумия, но и большие уступки той принципиальной позиции, которую он занял в *Речи*. Здесь можно заметить одновременное возвращение от Гегеля и к догматическому рационализму, и к Эшенмайеру, и даже к Канту. Догматическое разделение предметов сверхчувственных — вполне вольфианское. Игра «сердца» остается фактором еще более неопределенным, чем вера-разум Якоби и Эшенмайера. В праве рассудка на суд над разумным познанием сверхчувственного отказывает и Кант. Наконец, все в целом не есть ли пример того «формализма», который бичевался Гегелем у Шеллинга и его последователей и которым тем не менее злоупотребляли многие поклонники самого Гегеля. Что касается Откровения, как «синтеза» Закона, Искусства и Науки, то этот синтез появляется подлинно как *deus ex machina*. Изображение функций разума уже исчерпано; ясно, что к Откровению они не имеют отношения. В лучшем случае, как говорил Новицкий раньше, это — свет со стороны, сверху, но не от самого предмета разума, и только на худший конец можно было придумать то, что получилось у Новицкого: начертал схемы, разместил по ним все, что ему было нужно, и опрокинул на все чернильницу... Едва ли это объясняется только тем, что автор свою теорию излагает в русском учебнике; вернее это — *ratio ignava* самой его философии.

Якобиевская неопределенность теизма, которую, таким образом, Новицкий перенес из духовной академии в университет, здесь уже не является серьезным упреком. Серьезнее то, что, прикоснувшись как-то Гегеля, Новицкий все-таки не сумел или не захотел провести ясное разграничение между верою-разумом (Якоби) и чистым спекулятивным разумом (Гегель). Гегель, как известно, и сам признавал у себя некоторые точки соприкосновения с Якоби, но резко подчеркнув и продолжая подчеркивать пункты различия. Осмысленное усвоение Гегеля русской академической философии было еще не по плечу. Эпоха еще не созрела. Основные тенденции Гегеля: научность, методическое развитие процесса, имманентизм, критиче-

ский рационализм — оставались ей недоступны. Неоткуда было взяться нужной для этой философии серьезности. Место научности занимали потребности сердца; процесс не интересовал, а усваивались только результаты; имманентизм был непонятен в корне, и не столько по причине враждебности трансцендентизму, сколько по антипсихологичности. Но есть еще одна тенденция в Гегелевой философии, для которой наша мысль уже созрела и к которой она обнаружила такую исключительную способность, — как бы последняя ни объяснялась: врожденным предрасположением или жизненным воспитанием и культурным развитием русской мысли, — что, может быть, ее-то и следует считать одной из главных характеристик русской мысли. Эта тенденция — *историзм*.

История есть единственная наука, быстро ставшая у нас на собственные ноги и развивающаяся у нас с поразительной самостоятельностью. Сама жизнь требовала и требует, чтобы мы через историю решали проблемы своей культуры, и исторический метод этим как будто сам собою навязывается нам. Своим запоздалым вступлением в европейскую жизнь Россия более всего обязана тем, что ее история должна была стать *сознательной историей*, сознательно направляемой и руководимой. Все время отставая от европейских народов, мы не можем не смотреть на пройденное ими развитие как на некоторый образец — хотя и не идеал — для себя. Будет ли пониматься, дальше, задача этой сознательной истории как творческая задача русской культуры в *европейском духе* или как простое подражание *европейским формам*, или, наконец, как отказ от Европы и протест против нее в духе мечтательно-азиатском и в анархо-моралистическом бесформии, это — уже разница направлений. Независимо же от направления, проблема самой России как материальная проблема и проблема истории и историзма как формальная и методологическая проблема не могли, силою вещей, не стать основными «национальными» проблемами русской философии.

Не усвоив других тенденций Гегелевой философии, Новицкий с полной отчетливостью усваивает труднейшую идею ее о том, что противоположность и борьба есть *существо самого сознания*, что каждая идея постижима только в своем исчерпывающем (во «всех изгибах идеи») развитии и в контексте целого (в «связном организме») и что это развитие внутренне необходимо, что филосо-

фия — истинна в целом движении мысли, а не в какой-либо отдельной системе, какой бы широкой последняя ни казалась. Если Новицкий, тем не менее, в явном противоречии этой идее, повторяет пустые слова о «здоровой философии» с ее здоровою полезностью, то, быть может, это просто дань времени, которое он сам же в соответствующих чертах и характеризовал, а, быть может, и это также общая национальная особенность...

Литературная деятельность Новицкого началась раньше, чем Михневича. Можно бы предположить *общий* источник у них — в лице их общего учителя, но стоит только заглянуть в статью Скворцова о Канте или в *Записки о нравственной философии*, чтобы убедиться, что для «историзма» Скворцов далеко еще не созрел. Критика Авсенева не только «догматическая». Но наибольшая заслуга здесь, вероятно, принадлежит Иннокентию. Стоит отметить, что проф. Малышевский в цитированной выше юбилейной речи усиленно подчеркивает *исторический* дух, каким прониклась вся научная работа духовной академии за первую половину XIX в. (ср.: 97, 103, 120; 86), и также приписывает выдающуюся роль в этом Иннокентию. *Свящ. Буткевич* (см. его кн.: *Иннокентий Борисов.* — Спб., 1887. — С. 408) противопоставляет направление Киевской академии вообще (под влиянием Иннокентия и м<итр.> Евгения) как *историческое* московскому, (влияние м<итр.> Филарета) *догматическому*. Может ли это противопоставление умов Филарета и Иннокентия служить априорной характеристикой и научного направления двух академий, сомнительно. Вопрос может быть решен только сравнением фактической работы в той и другой академии. Это требует специального исследования. (Книга свящ. Буткевича никак авторитетом служить не может; в ее составлении больше участвовали ножницы и клей, чем даже чернильница и перо, и выводы автора поэтому «случайны».)

В порядке чистой мысли тема «истории» выдвинута была, как известно, Шеллингом, который несколько раз возвращался к вопросам о возможности истории как науки, о возможности философии истории и вообще о возможности философского трактования исторического (о первой постановке вопроса у Шеллинга см. в моей книге: *История как проблема логики*). Быть может, некоторым отражением шеллингианского интереса к теме вызвана ст. *О связи философии с историей* (ЖМНП. — 1837. — IX). Автор начинает с констатирования факта: кажется, что между философией как наукою об идеях и историей общего нет: «Философия стремится к идеальному, История представляет существенное [существующее?]. Идеальное возможно для мысли, существенное для жизни. Чтобы, возносясь духом в области идеального, не потеряться среди воздушных образов и мечтаний, должно с основательностью исследовать область существенного, где нас удерживает жизнь и действительность». Одна из точек зрения, раскрывающих связь истории с философией, есть история самой мысли философской, тут исто-



рия — вспомогательная наука любомудрия. Общее заключение гласит: «Итак, история и философия должны искать точку соединения в человеческом духе, который есть единое великое целое. — — — ход исторических событий дает главное направление философии, и каждый период истории обязывает своих философов к разрешению новых вопросов». Из этого прямо вытекает требование формулировать «новый вопрос» своего времени. Автор ограничивается, однако, лишь изображением самого исторического момента, который даст, очевидно, новое «главное направление философии», предоставляя, по-видимому, самое проблему формулировать читателю. «Настоящий век имеет свои задачи, и мы видим с утешением то время, в которое страна, счастливая своим положением, патриархальными нравами народа, героическою храбростию войска, отеческим правлением самодержцев, благоразумною системою законов, пламенным стремлением к наукам, неизменная уставам вселенской церкви и следственно не имевшая нужды в реформации, сильная верою в Промысл, вступает на первый план картины современного быта семейственного, гражданского и религиозного». Это-то благополучие вскоре, действительно, и стало проблемою.

Понимание историзма как метода можно приписать и Михневичу, потому что едва ли было простою случайностью, что Михневич, столь близкий к Новицкому, для решения *теоретического* вопроса, в чем сила ума, воспользовался таким блестящим приемом, как сопоставление философии языческой (греческой) и христианской. *Сильвестр Сильвестрович Гогоцкий* (1813—1889), третий из перешедших в университет магистров Киевской академии, ученик, главным образом, Авсенева<sup>1</sup>, еще в большей мере проникается историзмом, хотя также не выходит из колеи теистического трансцендентизма, и вопрос о «разуме» и «вере» принимает в постановке и решении Новицкого, т. е. как вопрос о «разуме» или «вере»<sup>2</sup>. Кто сравнит его

<sup>1</sup> Авсенев сам совмещал одно время (1838—44) преподавание в духовной академии и в университете. По сообщению *Колубовского* (Материалы для ист<ории> филос<офии> в России... — С. 12. — <Вопросы философии и психологии. — М., 1890>. — I, 4), Гогоцкий слушал философию у Карпова, но Карпов ушел из Киева в 1833 г., а Гогоцкий поступил в академию в 1833-м. Учеником Авсенева Гогоцкий сам себя называет (*Словарь* Иконникова).

<sup>2</sup> См. в особ<енности> его статьи в *Философском Лексиконе* (Т. I—IV. — К<иев>, 1857—1873): *Разум, Идея, Вера*. — К рассматриваемому периоду (до <18>50-го г.) относятся: *Критический взгляд на философию Канта*. Рассуждение, написанное магистром философии *Сильвестром Гогоцким*, для получения звания доцента философии в Императорском <Университете> св. Владимира. — К<иев>, 1847; и *Гогоцкий С.* О характере философии средних веков. — Современник. — 1849. — VI (Т. XV).

работу о Канте со статьей о Канте Скворцова, тот наглядно убедится, какие успехи были сделаны в Киеве в течение всего десяти лет. Это уже не резонирующее противоположение взглядам философа суждений «здроваго» смысла и восклицаний об «высших» истинах, а проба через историю добиться положительных ответов на свои положительные запросы.

С Канта, по толкованию Гогоцкого, начинается новая эпоха, потому что Кант, признав, что дело философии заключается в уразумении сущего через мышление, направил философию на само мышление. Гогоцкий понимает Канта *антропологически*, и направление философии на мышление поэтому не может понимать иначе, как в виде самонаблюдения. Тут — наибольшая заслуга, но с этим же связана и коренная ошибка философии Канта. Раз он признал, что не мышление вращается около вещей, но вещи около мышления, то это значит, «что вещи знать нас не могут, что они не в состоянии сообщить нам и знания, потому что не сами вещи познают себя в нас, но мы познаем вещи». Поэтому, заключает Гогоцкий, Кант впадает в противоречие, когда говорит, что именно потому мы не знаем внутренних законов бытия, что созерцаем их в формах мышления. Но все же и «самое свойство отрицания критической философии» таково, что ею возбуждается деятельность самопознания, и она вызывает противоположное себе *положительное* направление. Оставляя в стороне историческую и по существу правильность такого толкования Канта, нетрудно видеть, что Гогоцкий, спасаясь от отрицания и скептицизма Канта, впадает сам в типичный для психологизма и спиритуализма скептицизм. Ведь если *мы* познаем вещи в *нас самих*, то это значит, что *сами вещи познают себя в нас*, и ровно настолько, насколько они могут проникать *в себя*. Для прочего остаются «явления» и «формы мышления», в которых единственно мы познаем, и значит, *внутренние законы бытия*, отличного от «нас», скрыты от нас. Таким образом, «положительное направление», о котором говорит Гогоцкий, есть тот же скептический психологизм, который был свойствен и остальным рассмотренным нами писателям. Зато теизм Гогоцкого, строго говоря, уже не выводится из «познания самого себя», а связывается с некоторою новою более интересною космологией, чем космология спиритуалистическая.

Частные заслуги *Критики чистого разума* Гогоцкий видит в том, что она твердо установила предопытность форм чувственного воззрения и рассудка, отличала разум от рассудка как по их предмету, так и по отправлениям, и что это различие она открыла в том, что рассудок имеет дело только с явлениями, тогда как разум — с безусловным. То ограничение прав разума, которое мы встречаем у Канта, Гогоцкий, понятно, не принимает, но интересно, что и здесь его внимание останавливает на себе не простое утверждение познавательных функций веры, а отмеченные самим Кантом противоречия и антиномии, требующие более высокого разрешения и приводящие «к признанию в противоречиях рассудка имманентного закона самого мышления». Это — то зерно, «из которого развилась потом блистательная система Гегеля и ее диалектический метод». Еще выше заслуга Канта, по мнению Гогоцкого, в практической философии. Возвращая здесь разуму то, что отняла у него *Критика чистого разума*, Кант тем самым утверждает первенство духа над природою и открывает его свободную и разумную самостоятельность внутри самого человека. Наконец, заслуга *Критики способности суждения* в том, что она связывает безусловное с явлениями и раскрывает, во-1-х, истинное значение изящного и, во-2-х, целесообразное развитие духа по свободным целям, а не по механическому процессу причинной связи. Этому последнему факту Гогоцкий придает исключительное значение, побуждающее и всю *Критику способности суждения* рассматривать как высшее достижение Канта, как «фокус, в котором сходятся все части философии Канта и заменяют у него прежнюю метафизику». Он называет учение Канта о телеологическом суждении «почти пророчесственной мыслью», так как в нем предуказывается, какова *должна быть* «метафизика, или в собственном смысле философия». Понятие цели ведет к единству всех частей целого, и весь ряд явлений развертывается в стройную, органическую, замкнутую в себе целость, «где разум выражается в явлениях, а явления проникнуты разумом». Ясно, что это уже не спиритуалистическая проза и что мысль Гогоцкого устремляется в направлении того созерцания мира, которое видит идею Бога во «всесовершенном разуме» и которое послужило вдохновением Шеллинга и Гегеля. Их Гогоцкий считает непосредственными продолжателями Канта, расширившими Канта еще в том отношении, что у них идея Безу-

словного Существа устанавливается не на основании только требования нравственной природы человека, а значительно шире, особенно у Гегеля, который старается сообщить ей *полную действительность*<sup>1</sup>.

«Несообразности», которые Гогоцкий открывает у Канта, по сравнению со всем сказанным кажутся частными и формальными. Все они вытекают из отмеченного коренного противоречия, разорвавшего разум как мыслящее начало с сущностью предметов познания, — «разум остается без способности проникнуть в сущность вещей, а сущность вещей без возможности быть понятою». От этого, напр <имер>, пространство и время суть только субъективные формы, а с другой стороны, практический разум, составляющий одно с теоретическим, резко от него оторван. Последствием этого уже является то, что нравственная деятельность у Канта отрешается не только от представлений блага и счастья, но даже от представления Бога как законодателя и мздовоздателя. Когда, наконец, к этому еще присовокупляется упрек Канту в вытекающем отсюда «рационализме», то это уже возвращает нас к Скворцову, т. е. к неразличению рационализма философского и богословского.

«Критический взгляд» Гогоцкого, таким образом, не есть догматическое противопоставление заученных утверждений и не есть та пресловутая quasi-имманентная критика — удел бездарности, — которая по отсутствию самостоятельной мысли вылавливает в разбираемом учении одни формальные противоречия и словесную несогласованность. Критика Гогоцкого проникнута историзмом в хорошем философском смысле. Ее дух в еще большей степени сказывается во второй философской работе Гогоцкого — *О характере философии средних веков*<sup>2</sup>. Средневековая философия оценивается им по ее месту в общей истории философии и затем сопоставляется с общекультурною характеристикой средних веков. Каждая эпоха философии, думает Гогоцкий, характеризуется отношением, в которое ставит себя мыслящий дух к бытию. В фи-

<sup>1</sup> Позже, однако, основной недостаток Гегеля Гогоцкий видит в его утверждении имманентности Бога, но *Критике способности суждения* по-прежнему уделяется самое высокое место. См. в *Философском* *Лексиконе* ст. *Гегель, Кант*.

<sup>2</sup> До своих философских работ Гогоцкий написал выдержавшее несколько изданий *Критическое обозрение учения римской церкви о видимой главе церкви*. — Изд. 2-ое. — К <иев>, 1841.

лософии древнеклассического мира это отношение еще не могло быть сознательным, и в ней преобладает безотчетное признание гармонии между мышлением и его предметом. Христианство нарушило эту гармонию, оно подорвало уважение к природе и направило все к религиозному авторитету. Новая философия сознает эту противоположность мирозерцания и природы, ставя своей задачей примирить их. Этим определяется положение средневековой философии: она — вступительный период новой. Но она отрицает самостоятельное отношение мышления познающего духа к своему предмету и вносит в человеческое существо раздвоение и вражду. Философии средних веков недоставало того возведения мышления к высшему сознательному, духовному бытию, которое могло бы заменить прежнюю непосредственную гармонию природы и духа. Эта философия оставалась *вне сознания*, вне психологического основания своих исследований. Потеряв неограниченную самостоятельность, наука средних веков не могла в самом духе человека указать путь к познанию истины и на место разумного усвоения ее открыла доступ произвольным мечтаниям или одному рабскому, механическому принятию буквы. Будучи по отношению к вероучению чем-то лишь вспомогательным и склоняясь к занятиям исключительно предметами веры, став, другими словами, чем-то для себя *беспредметным*, не имея действительного содержания, философия не имела и соответствующей философскому исследованию формы, не имела *метода*. Она не имела ни *своих* вопросов, ни сознания места и важности в общей философской системе тех вопросов, которыми она занималась. От этого у нее не могло быть последовательного развития, не было внутреннего и самостоятельного движения.

Гогоцкий, в отличие от своих коллег, воздержался от преждевременного суждения о русской философии, иначе ему пришлось бы сделать применительные выводы из собственной, только что приведенной, характеристики философии средневековой и противопоставить их оптимизму апологетов: вспомогательность, беспредметность, отсутствие метода и своих вопросов, последовательного развития и внутреннего, самостоятельного движения. Это было, во всяком случае, приложимо к официальным представителям философии его времени. Гогоцкий первый делает попытку сознательно выйти из этого состояния философского покоя.

В статье Гогоцкого видно не только удачное применение исторического метода для уяснения существенного характера самой философии, но видно также, что исследование производится по продуманным предпосылкам. Принципиальная самостоятельность философии и независимая методичность, при несомненной связи постановок вопросов с общими требованиями времени,— это такое понимание, которое выгодно отличает Гогоцкого от его предшественников. В его подходе к делу — новый тон и новый способ держать философскую речь. Союз философии с университетскою наукою выгодно отражался на философской работе, и можно было ожидать, что дальнейшее непредвзятое исследование принесло бы свои плоды. Но, может быть, именно потому, что этого можно было ожидать, потому, что философия освобождалась от того подчиненного положения, в которое она ставилась преподаванием в духовных академиях, потому, след <оательно>, что она переставала «служить людям» и «приносить пользу», стоявшие на вахте русского просвещения забыли тревогу. В панической растерянности приказано было рубить мачты, ослепленные страхом несчастные люди не видели, что руль давно не повинуется рукам сумасшедшего рулевого...

## ПЕРВЫЕ ИСПЫТАНИЯ

### XI

Третья эпоха в развитии русской культурной мысли и просвещения началась раньше, чем кончилось господство правительственной интеллигенции. Новое развитие не ждет последнего конца умирающей эпохи, чтобы тогда только засвидетельствовать о своем существовании. Оно рождается в недрах умирающего, когда последнее, по-видимому, еще живет полною жизнью, оно питается им и в нем самом находит необходимые условия своего роста. Скорее можно сказать, что рост нового истощает перезревший уже организм и прямо способствует его умиранию. Отсюда неизбежные внутренние противоречия так называемых переходных периодов, когда старое еще не отмерло, а новое не стало на самостоятельные ноги. Новый период ясно обнаруживается уже в конце 30-х годов, когда все громче заявляет о себе свободная интел-

лигенция, скоро разбившаяся на партии и тем внесшая в руководство просвещением, в противоположность прежним, менявшимся, но единым началам, начала разрозненные, иногда противно противоположные. Возникает некоторая необходимая для духа анархия, а вместе с тем и оживленное разнообразие и свободная борьба — впредь до нового насилия, до новой монополии на просвещение, в случае победы одной из борющихся партий, впредь до новой национализации просвещения, преодолевающей и покоряющей партийность.

Новое бывает реально обусловлено всем наследием прошлого, но психологически всякое развитие играет противоречиями и отрицаниями. Новое психологически претендует на безусловное и всеобщее отрицание и уничтожение старого. Следует отдать себе отчет, во-первых, в той идеологии, которая отживала уже собственные реальные (государственно-организационные) условия и вызвала всестороннюю оппозицию со стороны новой интеллигенции, а во-вторых, в той реальной наследственности, которая обновляющимся обществом впитывалась вместе с кровью и реальным характером предков и которая может быть модифицирована, но не может быть уничтожена, пока существует самый субъект культуры.

После Петра ни одно событие не имело такого значения для культурной истории России, как Отечественная война и походы в Европу <18> 13-го и <18> 14-го года. До этого времени мы смотрели на Европу сквозь петровское окно, царицы наши заигрывали иногда с европейцами, живущими «через дорогу», иногда мы выскакивали и принимали участие в потасовках, происходивших на этой дороге, били других и были биты сами, посылали отдельных мальчиков туда на учебу, но лишь в Отечественной войне впервые Россия, в лице своей военной делегации, совершила широкое образовательное путешествие по Европе. До этого времени — худо ли, хорошо — старались вести самостоятельную политику и за собственный страх, отгораживаясь от соседских влияний. Теперь, именно потому, что так старательно отгораживались, простое вхождение в общую связь, желание играть роль в международной политике заставляло нас и свою внутреннюю политику делать международной. Перед другими не возникало такого требования, потому что внутренняя жизнь каждого давно была налажена и согласована с жизнью соседей. Мы вошли с сознанием каких-то свыше

нам данных прав и преимуществ, учредили интернациональный реакционный заговор против свободы и стали распоряжаться сперва во Франции, а после в Швеции, Польше, Венгрии, пока нам в собственном Севастополе не напомнили о добродетели скромности. Началось запоздалое и против воли равнение на соседей. Однако даже в пору самозабвенного упоения своими преимуществами мы не могли не видеть — хотя и не понимали причин — культурного первенства Европы. Правительство хотело оставить за собою насаждение культуры, придав ей то направление, какое, по его понятию, более соответствовало нашему духу. Оно не замечало, что ее семена, помимо его самого, уже были заброшены на нашу почву, а если и замечало, то не верило ни в их спонтанную силу развития, ни в пригодность почвы для их восприятия. Между тем они были брошены, дали всходы, и интеллигентная монополия правительства приходила к концу, но, слабоумное, оно успело причинить много зла и оставило порочную наследственность.

«Во имя Пресвятой и Нераздельной Троицы Их Величества — — — объявляют торжественно, что предмет настоящего акта есть открыть перед лицом вселенных их непоколебимую решимость — — руководствоваться — — заповедями сея святыя веры, заповедями любви, правды и мира — —», — так начиналась декларация, предложенная русским царем в качестве договора, связывавшего христианских монархов в Священный союз, и подписанная тремя из них уже в сентябре 1815 года. «Единое преобладающее правило» договора требовало приносить друг другу услуги и почитать себя как бы членами единого народа христианского, «поелику союзные государи почитают себя аки поставленными от Провидения для управления единого семейства отраслями — — — исповедуя таким образом, что Самодержец народа христианского — — не иной подлинно есть, как Тот, кому собственно принадлежит держава, поелику в нем едином обретаются сокровища любви, ведения и премудрости безконечныя — —». Таким образом, в лице La Sainte Alliance сам Христос поставлялся во главе европейской реакции.

Печальнее всего влияние этого кощунственного учреждения отозвалось на высшем образовании. Пресловутые карлсбадские конференции вводили в германских университетах институт попечителей, на которых, между прочим, возлагалась обязанность следить за тем, чтобы



профессора не преподавали студентам «опасных учений». Такими мерами, однако, ни «революционные покушения», ни «демагогические общества» нимало не задевались. Через пятнадцать лет (1834) германский сейм признал нужным издать новые правила, на этот раз направленные не столько против профессоров<sup>1</sup>, сколько против студентов. Ни вартбургских празднеств, ни Занда и Ленинга (покушавшегося на президента фон Ибеля), ни тайных политических обществ среди студентов у нас еще не было. Лишь Коцебу был наш, и таких у нас имелся еще немалый запас, но делать-то им у нас все-таки нечего было. Правда, это у нас именно о кинжале Занда было сказано:

Лемносский бог тебя сковал  
Для рук бессмертной Немезиды,

но ведь сказанное так недаром пятьдесят пять лет пролежало под спудом — за это время, действительно, успели вырастить и выхолить нечто такое, что могло бы объяснить существование десятка Коцебу. В период карлсбадских постановлений, во всяком случае, нам делать, казалось бы, было нечего. Но слабоумие имеет свои законы и правила: у нас начали готовить то, чего еще не было, и прежде всего у нас стали по-своему толковать выше цитированный акт и искать применения вытекавших из этого толкования директив. Есть вообще нечто фатальное, для нашей психологии характеристичное, в наших «толкованиях». Мы неудержимо склонны к толкованию и пониманию всякого рода фигуральных и метафорических выражений в буквальном смысле, с одной стороны, и к приложению общего их значения тотчас к самому частному и даже единственному случаю, с другой стороны. Такие фигуры речи, как «помазанники Божии», «поставленные от Провидения», «осененные благодатью», а затем — «всеобщее равенство», «выпитая кровь народа», «предательство интеллигенции» и т. д., понимались у нас буквально как говорившими, так и слушавшими, и соот-

<sup>1</sup> Характерен *fatum* просвещения. В Германии в пору издания этих правил было распространено убеждение, что главный недостаток образования того времени заключался в ложном направлении, которое давалось юношам, обучавшимся латинскому и греческому языку и через то проникавшим духом греков и римлян, которого, однако, рассуждали тогда, ни они, ни «некоторые» из профессоров надлежащим образом понимать не могут...

ветственно доказывалось «во имя Отца и Сына», что вертикальные углы равны, или — во имя идеи «всеобщего равенства», — что нужно писать не «Парæенон» и «иѳика», а «Парфенон» и «эфика», не «Бог», а «бог» и т. д. Так случилось и с принципами Священного союза, — они поняты были у нас буквально и прилагались даже к ведению кухонного хозяйства и к покрою платья. Наши толкователи были убеждены в том самом, в чем сомневался уже Ломоносов, будто «по псалтыре научиться можно астрономии и химии».

Итак, в осуществление принципов Священного союза, с целью организации просвещения на религиозных началах в 1817 г. состоялось преобразование министерства народного просвещения в «министерство духовных дел и народного просвещения», доверенное кн. А. Н. Голицыну, главе Библейского общества, ревнителю религиозного благочестия. При министерстве был учрежден «ученый комитет», для руководства которому член его Ал. Стурдза<sup>1</sup> сочинил инструкцию, составленную по принципам декларации Священного союза. Согласно инструкции, комитет должен был озаботиться тем, чтобы посредством лучших учебных книг направить народное воспитание «к водворению в составе общества (в России) постоянного и спасительного согласия между *верою, ведением* и *властью*, или, другими выражениями, между христианским благочестием, просвещением умов и существованием гражданским». Названный «философско-научный» принцип «спасительного согласия» полагался не только в основу оценки учебных книг, но и ложился в основу «классификации учебной системы», заслуживающей внимания, так как ею, несомненно, руководились составители учебников и курсов того времени. Все науки делятся, со-

<sup>1</sup> В 1818 г. Стурдза, дипломатический представитель тогда России на Аахенском конгрессе, составил *Memoire sur l'etat actuel de l'Allemagne*, в котором с невиданною наглостью нападал на германские университеты, предлагая меры к устранению зла и к реформе университетов. По его плану университеты должны быть лишены вовсе привилегий; планы преподавания должны быть предначертаны; профессорская корпорация должна быть рассматриваема исключительно как совещательное собрание. Чтобы дать пищу беспокойной деятельности образованного класса, он проектировал учреждение особого института, который занимался бы обработкою языка и содействовал развитию наук и искусств. В Германии этот проект вызвал всеобщее возмущение. Для нас же он был еще преждевремен — за отсутствием самой «беспокойной деятельности».

гласно указанным трем целям воспитания, по трем коренным началам — *Бог, человек, природа* — на три главные области, связанные двумя посредствующими: (1) *духовные книги*, которые через посредство сочинений духовно-нравственных и об естественном праве связываются с (2) *антропологическими сочинениями*, именно, грамматикой, логикой, метафизикой, словесностью, историей, правоведением, политической экономией и пр <оч.>, каковые науки, через посредство врачебной науки и прикладной математики, связываются с (3) *науками естественными и физико-математическими*. Науки антропологические отделялись от естественных, чтобы указать на высокий сан человека, душою обреченного Богу и лишь телом соединенного с вещественным миром. Интересно специальное определение метафизики, нашедшее себе прямое отображение, как мы уже знаем, в официозной и в особенности в духовной философии, которая в некоторых частях поддерживала принципы объединенного ведомства и по прекращении объединения. «Метафизика,— гласит инструкция,— во всех частях должна способствовать изощрению умов. В области сей науки допускается *скептицизм*, но *обращаемый всегда на пользу веры* и дабы обозрением всех систем привести учащихся к сознанию в необходимости откровенных истин».

Комитет понял свои задачи надлежащим образом и начал реформу науки с *прописей*, ограничив их содержание цитатами из Евангелия и книги о *Подражании Христу*. Среди осужденных книг вскоре оказались: *Метафизика* Лубкина, *Естественное право* Куницына, *Логические наставления* Лодия и др. Книга Лодия была признана исполненной опаснейших по нечестию и разрушительных начал; о самом Лодии был составлен донос, в котором сообщалось, что он превосходит нечестием и Куницына, и Галича, занимая в то же время должность декана и преподавая естественное право. Наиболее энергичными проводниками новых идей явились, как известно, Д. П. Рунич, разгромивший Петербургский университет (1821), и М. Л. Магницкий, воспитанник Московского университета, член Главного правления училищ, ревизовавший и преобразовавший Казанский университет (1819). В «докладе» Комитету о *Праве естественном* Куницына<sup>1</sup> Рунич цитирует инструкцию Стурдзы и разбирает книгу

<sup>1</sup> По компетентной оценке Коркунова, *Естественное Право* (Т. I—II.—1818—20) Куницына не стояло на уровне современной науки и не представляет ничего выдающегося. Это — только «толковое и талантливое изложение Руссо и Канта». — *Коркунов Н. М.* История философии права. — Изд. 2-е. — Спб., 1898. — С. 348. Глава IV Части третьей отведена изложению научной разработки права в России в XVIII и в первой четверти XIX в. — §§ 27—31 (С. 274—350).

по принципам инструкции. По его определению, «вся книга есть не что иное, как пространный кодекс прав, присвоенных какому-то естественному человеку, и определений, совершенно противоположных учению Св. Откровения. Везде чистые начала какого-то непогрешающего разума признаются единственною законною проверкой побуждений и деяний человеческих». В заключение, предлагая «без потери времени» изъять книгу из употребления, Рунич мотивирует предложение, имея, очевидно, в виду общие принципы политики: «Ибо публичное преподавание наук по безбожным системам не может иметь места в благословенное царствование благочестивейшего государя, давшего торжественный, пред лицом всего человечества, обет управлять врученным ему от Бога народом по духу Слова Божия». Магницкий прямо заявлял, что желает построить всю систему образования в высших учебных заведениях «на акте Священного союза».

По поводу естественного права у Магницкого было особое мнение (Русский Архив. — 1864. — Стлб. 321—325). Предлагая прекратить преподавание естественного права, пока оно не будет согласовано с учением евангельским, Магницкий приводит в защиту своего мнения следующие доводы. (1) Наука естественного права, без которой обходился древний мир, Франция в течение 800 лет и донныне обходятся университеты Англии и Италии, «наука естественного права, сия метафизика прав и приделка к народному, публичному и положительному праву, есть — изобретение неверия новейших времен северной Германии». (2) «Она всегда была опасна; но когда Кант посадил в претор так называемый им чистый разум, который спросил истину Божию: что есть истина? и вышел вон; тогда наука естественного права сделалась умозрительною и полною системою всего того, что мы видели в революции французской на самом деле; опаснейшим подменом Евангельского Откровения; — — — ». «Наконец, признаюсь, что я трепещу перед всяким систематическим неверием философии, сколько по непобедимому внутреннему к нему отвращению, столько, и особенно потому, что в истории 17-го и 18-го столетий ясно и кровавыми литерами читаю, что сначала поколебалась и исчезла вера, потом взволновались мнения, изменился образ мыслей только переменою значения и подменом слов, и от сего неприметного и как бы литературного подкопа алтарь Христов и тысящелетний трон древних государей взорваны, кровавая шапка свободы оскверняет главу помазанника Божия и вскоре повергает ее на плаху. Вот ход того, что называли тогда только *философия* и *литература* и что называется уже ныне *либерализм!*».

Магницкий в своих доносах, речах и инструкциях особенно красноречиво выражал идею правительственной политики, которую он считал себя призванным осуществлять без всякого компромисса. Еще в бытность свою симбирским губернатором Магницкий, открывая местное отделение Библейского общества (1818), произнес речь, напечатанную в отчетах общества и обратившую на себя внимание государя и кн. Голицына. Он доказывал, что ис-

тория движется «политикой мира сего», во главе которой стоит князь тьмы, и «видами Провидения», глава коего Господь наш Иисус Христос. Политика князя тьмы меняется, преодолеваемая Провидением. В наше время «выдуман новый идол — *разум* человеческий; богословие сего идола — *философия*. Жрецы его — славнейшие писатели разных веков и стран». Французская революция и Наполеон были торжеством князя тьмы. По расчетам его земной политики и Россия должна была покориться, но смиренный и крестный рыцарь, заключивший свои подвиги вечным союзом царей, предстал исполнителем плана Провидения и мечом пресек чудовищный замысел. Но не одна война составляет борьбу царства тьмы с царством света. Князь мира сего и идолопоклонством, и развращением нравов, и *философиею* на распространение своего владычества действует...» Но «великий ратоборец царства света, вложив обвитый лаврами меч в ножны, воюет мечем слова Божия...», — утешается Магницкий.

В то же Главное правление училищ Магницкий внес проект учреждения цензуры, в обосновании которого его мировоззрение развивается дальше. «Тот самый дух, который у Иосифа II под личиною филантропии; у Фредерика, Вольтера, Руссо и энциклопедиков под скромным плащом философизма; в царствование Робеспьера под красною шапкою свободы; у Бонапарта под трехцветным пером консула и, наконец, в короне императорской искал овладеть вселенною, — — —; тот самый дух ныне, с трактатами *философии* и с хартиями конституций в руке, поставил престол свой на западе и хочет быть равен Богу. — — — когда водворился общий мир, когда мир сей запечатлен именем Иисуса, когда государи европейские сами поставили себя в невозможность его нарушить, *взволновались университеты*, явились исступленные безумцы, требующие смерти, трупов, ада! Что значит неслыханное сие в истории явление? — — — Сам князь тьмы, видимо, подступил к нам; — — — Слово человеческое есть проводник сей адской силы, книгопечатание — орудие его; профессоры безбожных университетов передают тонкий яд неверия и ненависти к законным властям несчастному юношеству, а тиснение разливает его по всей Европе...» (Сухомлинов <М. И. Исследования и статьи по русской литературе и просвещению: В 2-х т. — Спб., 1889. — Т. > I. — <С. > 184—185; 467). Европа быстро идет по пути гибельных происшествий. Россия была бы счастлива, ежели бы ее можно было оградить от Европы

так, чтобы и слух о тамошних неистовствах не достигал до нее.

До чего могла довести философия по «убеждению» Магницкого, видно из его «мнения», представленного министру по поводу *Логики* Давыдова (Рус <ский> А <рхив>. — 1864. — Стлб. 325—329). Свои «примечания» на *Логик*у он предваряет такой аттестацией: «Замечания сии заключают вкратце весь смысл разрушительной нынешней философии, от Канта до Стеффенса, которого имя еще никому у нас не известно, кроме фанатических его адептов и малого числа их сопротивников, между тем как он есть опаснейший довершитель Шеллинговой философии, которой вся адская тайна в подносимых мною примечаниях открыта и обнаружена». Присоединив к «примечаниям» «выписку» о тайном учении иллюминатов, Магницкий выражает надежду, что Его Сиятельство, сообразив одно с другим, удостоверится, что «нынешняя философия есть не что иное, как настоящий иллюминатизм», лишь новому имени обязанный тем, что христианские правительства допускают его преподавание «и даже платят жалованье распространителям оного». Посвятив пять лет на «неусыпное изучение сего предмета и на бесполезный вопль против неизбежной и близкой опасности», в последний раз Магницкий умоляет Его Сиятельство «поразить сие страшное чудовище, спокойно подрывающее у нас алтари и трон открытым преподаванием начал во всех университетах наших и во всех тех высших училищах, где установлены философские и политические кафедры...». Заключение доноса — художественно: «Прошло уже то время (т. е. три года тому назад), когда рассматривали мы учения сии как вредные только теории вольнодумствующих профессоров; с тех пор бунтующие войска опрокинули уже несколько тронов (революции в Сардинии, Испании, Неаполе), а ныне три государства разрушительные начала сии проповедают, и одно из них — глава сего адского союза, противопоставленного врагом *Союзу священному*, среди своего парламента объявило торжественно, что оно признает, что *власть державная получает свое начало от народа*. Ежели справедливо устрасил нас в свое время сей нечестивый догмат Марата в проф. Куницыне, то неужели не страшен в устах Каннинга, по слову которого могут двинуться многочисленные войска и на всех морях владычествующие флоты Англии на подкрепление сего правила? — Итак, врагу Божию три года только нужно было,

чтоб довести дело свое от кафедры Куницына до потрясенный Неаполя, Турина, Мадрита, Лиссабона и до сей торжественной исповеди Англинского Парламента; от одной строки профессора до 200 штыков и ста линейных кораблей, до обливаемых кровью государств» («9 Мая 1823»).

И вот этот скоморох, «нравственный феномен», как его называли, был ревизором и попечителем университета. Но из этого следует, что его толкование идей, положенных в основу Священного союза, признавалось правильным. В докладе по ревизии Казанского университета Магницкий писал по поводу недостатка религиозного образования студентов: «Время уже вникнуть в цели правительства, которое хочет, и хочет непреодолимо, положить единым основанием народного просвещения — *благочестие*. Время стать наряду с просвещеннейшими народами, кои не стыдятся уже света откровения. В Париже издается новый перевод пророчеств Исаии; вся Англия учится оригинальному языку Библии; Германия благодаря Канту<sup>1</sup>, пришедшему через лабиринт философии к преддверию храма веры, ищет мудрости в одной Библии — и мы ли одни останемся полвеком назад?» В заключение доклада Магницкий предлагал «публично разрушить» Казанский университет, заверяя, что «все честное и благомыслящее из современников и потомства будет на стороне правительства. Акт об уничтожении университета тем естественнее покажется ныне, что без всякого сомнения все правительство обратят особенное внимание на общую систему их учебного просвещения, которое, сбросив скромное покрывало философии, стоит уже посреди Европы с поднятым кинжалом!»

Александр решил ограничиться преобразованием университета<sup>2</sup>, для чего назначил попечителем самого же Магницкого после его личного доклада, при котором, по

<sup>1</sup> Это не мешало Магницкому о кантианце Срезневском дать отзыв, что тот, «следуя системе Якоба [т. е. предписанному министерством учебнику — см. выше], — руководствуется духом не весьма полезным и по счастью преподает лекции так дурно, что их никто не понимает». Это не помешало Магницкому, познакомившись поближе с Срезневским в реформированном уже университете, дать этому «философу» другую оценку. Самого Канта Магницкий также аттестовал не с непоколебимым постоянством; см. выше.

<sup>2</sup> *Феоктистов* (Русский Вестник). — 1864. — VI. — С. 492) приводит написанное не без остроумия и едкости, но с достоинством «мнение» Уварова, возражавшего на предложение Магницкого о закрытии университета.

словам Магницкого, «он имел счастье рыдать в объятиях сего ангела Божия». Реформу Магницкий производил по выработанной им самим «полной системе истин о просвещении». Согласно этой системе, он называл лжеимянным просвещением, когда мечтательными науками, т. е. философскими, портятся положительные, — теориями геологии или учением о происхождении властей не от Бога<sup>1</sup>. Составленная им, далее, инструкция директору и ректору университета требовала, чтобы студентам внушались почтение и любовь к святому евангельскому учению, дабы «дух вольнодумства ни открыто, ни скрыто не мог ослаблять учения церкви в преподавании наук исторических, философских или литературы». Инструкция определяла дух и направление преподавания всех наук. Основанием философии должны были служить Послания апостола Павла к Колоссянам и к Тимофею. Над кафедрой была повешена доска, где золотыми буквами были выписаны отсюда слова о ничтожестве разума перед верою. Книги с вредным направлением из библиотеки не выдавались. Год преобразования был признан *эрою* — в докторском дипломе, выданном Казанским университетом австрийскому императору, значилось: в лето от Рождества Христа Спасителя 1824, от обновления же своего пятое (*restauratae universitatis vero quinto*)<sup>2</sup>.

Как же реагировали на это профессора? Вероятно, не все считали Магницкого и его инструкции нормальными, но на местах оставались, а многие легко приноровились к новым порядкам. Ректор (Никольский) признавался, что до Магницкого «дым кладезя бездны и надменные волны лжемудрия, от которых все вещи двинулись с мест своих, коснулись и нашего университета», но действия попечителя «вызвали его из небытия к бытию, из неустройства к новому порядку; воссиял над ним свет истинный, просвещающий всякого человека грядущего

<sup>1</sup> Инструкция Стурдзы гласила: «Ложные учения о происхождении верховной власти *не от Бога*, а от условия между людьми подлежат — — отвержению» (327).

<sup>2</sup> Лишь в <18>26-ом г., в новое царствование, в министерство Шишкова, было сделано распоряжение: «В грамотах, выдаваемых Казанским университетом, после лета от *Рожд<ества> Христова*, выставляется *лето от обновления университета*. Находя сию форму неприличною, я покорнейше прошу В<аше> Прев<осходительство> предписать университету об уничтожении оной, тем более, что она введена самопроизвольно, без дозволения высшего начальства».



в мир, воссиял над ним свет Христов, и тьма удалилась с обманчивыми своими огнями».

В университетском отчете за 1819—20 г. (составлен проф. Городчиновым, автором многочисленных ората в духе времени, в том числе: *Изложение естественного права в обличительном смысле, по вопросам и ответам, или compendium, одобренное советом [!] Казанского университета к преподаванию и напечатанию, 1823*) — в этом отчете говорится: «Сей наш год достопамятен для Казанского учебного округа важнейшими происшествиями. Он составляет блистательную эпоху преобразования, совершенного обновления Казанского университета. — — — Высшее учебное сословие, долженствовавшее разливать свет Христов, само лежало во тьме века сего. — — — В недрах университета тлетворный яд его [«все-разрушающего вольнодумства»] начинал уже разливаться в словопрениях лжеименного разума, в употреблении при кафедре *философской* таких авторов, коих учение совершенно противно религии христианской. Между книгами, составляющими студенческую библиотеку, находились несообразные с духом благочестивого воспитания. — — — В июне 1819 года утверждено преобразование университета, а в августе получено от попечителя, истинного сына церкви и отечества, предписание — — — об удалении профессоров, которые при осмотре не были одобрены. — — — Директор университета, обращаясь с питомцами его, как отец с детьми, — — — самые забавы обращает в пользу им. По его убеждениям и советам казенные студенты университета в прошедшее лето обрабатывали собственными руками часть университетского сада, — — — Смиренному-дрие, терпение и любовь сопровождают поступки студентов, — — — Связуемые духом христианской любви, все члены, все сословия университета взаимно друг к другу оказывают чинопочитание и уважение. Под сению благочестия все приемлет новый вид. Все науки университетские преподаются в духе святого евангельского учения. — — — Опаснейшая из наук философских, наука права естественного — — — представлено мнение об основании сей науки — — на святом и спасительном учении Христа — — —». <Казанский вестник.— 1821.— Кн. 1.— С. 3—44.>

Совет *in cogroge* ответствен за то, что были избраны почетными членами университета Рунич, Карнеев<sup>1</sup>, Кавелин (директор Петерб<sup>ергского</sup> универс<итета>, сподвижник Рунич), Попов (директ<ор> департ<амента> нар<одного> просв<ещения>, сотрудник Голицына, ревностный последователь хлыстовской секты Татариновой), и под<обные>. Некоторые профессора стали читать собственные предметы в обличительном смысле,

<sup>1</sup> З. Я. Карнеев, попечитель Харьк. уч. округа. Когда-Магницкий представил в Гл<авное> правл<ение> училищ проект об уничтожении философии на том основании, что преподавание ее невозможно без пагубы религии и престола, то бывший тогда же членом правления Карнеев в своем «мнении» осуждал философию за то, что она ни во что ставит черта и волшебников, тогда как черт и колдуны много производят бед на свете.

другие искали в них подтверждения истин св. Писания. Профессор математики находил выражение премудрости Божией в прямоугольном треугольнике, профессор анатомии — в строении человеческого тела. Некоторые науки, как, напр < имер >, геология, перестали преподаваться, так как они во всех своих теориях противоречили св. Писанию. Один из профессоров так определял принципы своего преподавания: «Да будет началом моего слова Всеблагий Бог; да будет началом моего слова могущественный Александр, — — — да примет начало слово мое от соизволения знаменитейшего нашего попечителя, ...»

В Петербургском университете в актовом речи (1823) проф. Дегуров (Dugour), приобретший еще в Харькове — по делу Шада — опытность в доносах и услужении по мысли и указаниям из министерства, возвещал о водворении новых начал и в столице. Священный союз, по его толкованию, остановив развитие нечестия и опасность, грозившую цивилизации, побудил правительства удалить из преподавания вредные учения. Университеты имели право отвергнуть и преследовать ложные и пагубные начала новейшей философии. Справедливо осуждено учение о воображаемой древности вселенной, противоречащее свидетельству св. Писания о сотворении мира. Всеобщая история должна доказывать превосходство монархического образа правления. И т. д.

Когда после шести лет своего управления (в 1825 г.) Магницкий на экзамене студентов произнес речь, он мог с полным сознанием услуги, оказанной правительству, констатировать, что Казанский университет — «единственный по своему достоинству. — — — В то самое время, — говорил он, — как лжеименная философия, отравляя все науки и даже словесность и самые искусства тлетворным своим ядом, беснует умы на Бога и царей, в университете нашем самый яд сей претворяется в целительное средство против буйной гордости разума. — — — Вместо тех буйных мечтаний некоторых германцев, кои возникали со своевольством Лютеровой реформы и так лживо называются ныне философией, — — — принята у нас та здоровая, истинная, беззатейная философия, которая прямит и изоцряет умы, с которою жили счастливо отцы, верные Богу и царям, в которой воспитаны и образовались отличнейшие мужи нашего отечества, светила нашей церкви»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> С наилучшею полнотою ревизия и время попечительства Магницкого в Казани изложены у Н. П. Загоскина: История Императорского Казанского Университета за первые сто лет его существования. — Т. III. — Казань, 1904. — Ч. 3. — 1819—1827. — С. 253—576.

Магницкий толковал волю пославших его и задавал тон. Рунич меньше рассуждал, достаточно кривлялся и усердно исполнял. Карнеев в Харькове старался пахнуть тем же запахом. Голицын, представляя в комитет министров дело профессоров Петербургского университета, заключал его выводом, которому придавал общее значение: «Системы открытого отвержения истин св. Писания и христианства, соединяемые всегда с покушением ниспровергать и законные власти, — сии ужасные системы, разрывавшие головы новейших ученых, были последствием отпадения от веры Христовой и причиною всех народных мятежей и революционных бедствий, которые потрясли многие государства, пролили потоки крови и ныне еще не перестают нарушать спокойствие Европы». Голицын, как и Магницкий, исходил из идеи, выраженной в декларации Священного союза. Последний мог не считаться с фактами, но те, кому надлежало осуществлять его идеи, наталкивались на непреодолимый факт «ужасных систем», и потому с их стороны было безумием вступать с ними в борьбу путем частичных поправок и переделок в *русском* просвещении. Как ни широки были замыслы Магницкого, который хотел придать своей инструкции силу, обязательную для всех университетов, он был ничтожно смешон перед лицом европейской науки. Потому-то и в своем отечестве он, в конце концов, мог бороться лишь с *лицами*, а не с идеями. Нужно было бы реформировать самое науку, но это было бы не под силу даже и Меттерниху<sup>1</sup>.

Как реагировало на все это общество? Количество студентов таяло во всех университетах, а в Казанском университете на всех факультетах был всего 91 студент. Пришлось прибегнуть к казенным стипендиям. В остальном общество, как такое, никак не реагировало: не протестовало, не поддерживало единичные голоса возмущения<sup>2</sup>,

<sup>1</sup> Довольствовавшемуся переводами теософических трактатов, но не помышлявшему о полной «Реформе науки». Это могло быть задумано и сделано лишь спустя сто лет, в наше смелое время и в нашем смелом отечестве. (Меттерних перевел на нем. яз. *Theologia mystica* Пордеджа.)

<sup>2</sup> К таким единичным голосам относятся, напр <имер>, голоса Уварова, Паррота. Но даже такие влиятельные и просвещенные люди, как, напр <имер>, Карамзин, называвший министерство Голицына *министерством затмения*, не считали нужным вмешиваться в дело. Наследник престола Константин издавался, опасался «средних веков», но также предпочитал оставаться в стороне.

считало, по-видимому, вместе с правительством, что ему виднее, что просвещение — его дело и больше ничье. Магницкий знал среду, в которой действовал, ибо действовал смело, и, пожалуй, его характеристика русского общества правильна и дает достаточный ответ на наш вопрос. «В характере шумных мнений нашей публики, — заявлял он, — всегда приметить можно два направления: первое — слухи, рассеиваемые для впечатления на мнение высшего правительства, дабы увлечь его в свой смысл; и потом второе — не далее как на другой день после решительного его поступка молчать и думать согласно с ним...» Мы истолковали бы ошибочно это заявление, если бы думали, что оно потеряло свою правильность с концом эпохи Магницкого и Голицына.

Магницкий кончил плохо — князь тьмы сыграл с ним свою шутку, — он написал донос на вел. князя Константина Павловича, который принял под свое покровительство одного из изгнанных профессоров, и, поблагодарив Рунича за предоставленную профессору возможность посвятить силы военным училищам, просил изгнать из университета еще нескольких полезных ему людей. Донос на великого князя попал на стол к императору Николаю. В сопровождении квартального Магницкий был выслан из Петербурга в Казань, и в университет была назначена новая ревизия, осудившая систему Магницкого, раскрывшая всякого рода злоупотребления, а среди студентов — холдность в делах веры, нетрезвость, писание предосудительных стихов и буйный характер. Сам Магницкий, конечно, не рассчитывал на постигшую его участь. Когда близкими к Аракчееву архимандритом Фотием и митрополитом Серафимом была начата кампания против Голицына, Магницкий примкнул к ней, может быть, в расчете занять место Голицына. В действительности, в результате сложной интриги, более характерной для наших нравов<sup>1</sup>, чем интересной для истории идей, на место кн. Голицына

<sup>1</sup> П. Щербальский в ст. *А. С. Шишков, его союзники и противники* (Русский Вестник. — 1870. — Ноябрь) приходит к заключению: «В каждой стране могут быть люди, подобные Шишкову, Серафиму, Фотию, даже Аракчееву, и везде могут они достигнуть известного значения благодаря заслугам, оказанным на известных поприщах и при известных случаях; но не везде влияние их может быть так зловредно, как оно было у нас. Мы видели, в какой глубокой тайне, в каком таинственном мраке разыгралась интрига, направленная против князя Голицына: в этой тайне, в этом-то мраке и заключается ее ядовитость» (С. 251).

попал адмирал Шишков<sup>1</sup> (1824—28). Обскурантизм, как и глупость, имеет множество форм. Это была смена форм. Наши историки немало рассуждали о том, какая форма была хуже, но идейная и психологическая сторона этих форм еще недостаточно исследована. Можно судить только по некоторому общему впечатлению и имея в виду черты исключительно типические.

Одно обстоятельство бросается в глаза. В походе на просвещение со стороны Голицына и компании наше духовенство в целом и в своих видных представителях не принимало участия<sup>2</sup>. Напротив того, Фотий и Серафим в своем походе против Голицына, какую бы роль тут ни играли личные мотивы, располагали, несомненно, и мотивами идейными, и притом разделявшимися в общем духовенством. И это понятно: атеизм, ереси, сектантство — не такие враги всякой религии и реальной церкви, как *теософия*. Из среды протестовавшего духовенства вышли некоторые сочинения, направленные против так называемой «мистики»<sup>3</sup> Библейского общества и покрови-

<sup>1</sup> Шишков, образовавший вскоре по вступлении в управление министерством Комитет, имевший одну из задач выработку проекта общего устава для университетов и училищ, назначил в этот комитет членов Главного правления училищ: Муравьева-Апостола, Магницкого и Казадаева. (Сб <орник> Расп <оряжений>. — I. — № 254. — Стлб. 533). Председателем был Муравьев, но все дела вершил энергичный Магницкий (ср.: С.-Петербургский университет в первое столетие его деятельности. Материалы по истории. — Под ред. С. В. Рождественского. — <Т. I.> — Пг., 1919. — С. LXXI).

<sup>2</sup> М <итр.> Филарет (тогда еще архимандрит) был членом Библейского общества, рядом с католическим епископом (Сестренцевичем), лютеранскими и англиканскими проповедниками, а также членом Главного правления училищ, но в последнем не разделял крайних мнений своих сочленов и открыто восставал против них. Преследования и нападки, которым он сам подвергся в министерство Шишкова, вызваны были, вероятно, в большей мере характером его личности, чем убеждений. (Кроме Филарета членами Библ <ейского> общества состояли митр. Михаил, ректор Иннокентий.)

<sup>3</sup> У нас «мистику» называют, что кому нравится, — или чаще, *не* нравится. В действительности, может быть, в кружке Голицына и были один, два мистика (в чем я, впрочем, сомневаюсь) — но по существу это был кружок и течение *теософские*. Теософ — вояжер по всем религиям, наукам и «ведениям». Он катается во всяком экипаже — религиозном, мистическом, естественнонаучном, философском, магическом, оккультном, телепатическом. Существенной связи у него с ними так же мало, как у любого седока с нанятым им экипажем. Теософию можно было бы также сравнить с тряпкою, которая всасывает в себя и воду, и вино, и грязь. Нужно иметь особый склад ума, чтобы вследствие этого тряпку считать источником чистой воды или вина, — что бы она ни восала, она отдаст только грязь. Теософ-мистик, в *идее*, то же, что кинжал из пробки, — обман возможен, только пока пробка — в ножнах от настоящего стального клинка.

тельствующим им изданиям и переводам. Из этой же среды направлялись соответствующие доносы в высшие сферы. Наконец, — впрочем, когда Голицын уже пал, — в 1825 г. по указу Синода при Конференции Петербургской духовной академии был учрежден комитет для рассмотрения книг, «закрывающих, под видом истолкования Св. Писания, развратные и возмутительные лжеучения, противные гражданскому благоустройству, догматам и преданиям нашей Церкви, и напечатанных в частных типографиях без разрешения св. Синода». Сюда входили сочинения Беме, Штиллинга, Эккартгаузена, г-жи Гион, Дютуа и «Сионский Вестник». Комитет был составлен из двенадцати «образованнейших и довереннейших лиц здешнего [петербургского] духовенства». В то же время было сделано распоряжение об изъятии этих книг из употребления и из библиотек учебных заведений. Сверх рассмотрения книг, присланных из Синода, комитет должен был открывать и доносить о других вредных для православия и благонравия книгах. В виде генерального отчета комитету было поручено составить обзор того, как это вредное направление началось, развилось и какие принесло плоды. Комитет, достаточно огражденный от вторжения любопытства, меняясь в составе, работал около двадцати лет (Чистович И. Ист<ория> Спб. Д<уховной> А<кадемии> ... — С. 420—421; ср.: Котович. Дух<овная> цензура... — С. 424—431).

В чем же была разница между новой идеологией и идеологией свергнутого министра? Шишков и его сторонники упрекали Библейское общество и его литературу — неопределенно в зловерии и ереси, а более определенно — то в католицизме, то в протестантизме. О влиянии то протестантизма, то католицизма говорят и современные историки. Наконец, все говорят о мистицизме. Между тем вся так называемая «мистическая» литература, вышедшая в царствование Александра и раньше, *мистического* заключала в себе немного. Это была литература по преимуществу теософско-назидательного и масонско-моралистического содержания. В ней больше признаков систематизирующего гностицизма и морализирующего петицизма, чем ни в какие правила не укладывающегося, всегда свободно-опытного мистицизма. Отличительным ее теософическим признаком является как раз то, что она не конфессиональна и более похожа на эклектическую смесь или гностическое отвлечение из разных религиозных и церковных доктрин. Все эти Беме, Штиллинги, Эк-

картгаузену и им подобные «мыслители» столь же мало могут быть названы католиками, как и протестантами. И, в сущности, для Магницкого, как и для других истолкователей декларации Священного союза, эта литература была самой подходящей. Стоило бы трем христианским монархам, первым подписавшим договор, заговорить каждому на языке *своего* христианства, чтобы вместо христианской симфонии получилась полная диафония. Победа Фотия и назначение Шишкова министром означали наступление у нас внутреннего кризиса в самой идее интернациональной реакции. Таким образом и произошла лишь смена типа обскурантизма и его идеологии. От туманной теософии возвращались к родному национальному православию и церкви.

И действительно, Шишков, уже после восстания 14 декабря, приводя в связь с ним теософическую литературу, утверждал, что из нее — «все лжемудрствования *о так называемой внутренней церкви (т. е. никакой)*» и т. д. Напротив, Голицын, нападая на одно сочинение, обличавшее теософическую литературу и бравшее под защиту «греко-российскую церковь», видимо, с раздражением писал: «Защитение наружной церкви против внутренней наполняет всю книгу. Разделение, непонятное в христианстве! Ибо наружная без внутренней церкви есть тело без духа. Вообще понятие о церкви представлено в превратном виде: ибо, где говорится о церкви, везде видно, что *одно духовенство* принимается за оную». Сам Фотий в *Записке*, врученной Александру, о министерстве Голицына доказывал, что Голицын намеренно ввел министерство духовных дел и слил его с министерством просвещения, чтобы *духовенство ему не мешало*: «Все противное церкви вводилось, и духовенство не смело ничего сказать. *Для смешения всех религий* министерству подчинены все религии, даже жидовская и магометанская». Требовалось вернуться к *православию*. Шишков прямо говорил Александру о своих предшественниках: «Под видом распространения христианства стремились поколебать *Православную Веру*». И все библейские общества, по его словам, «имели намерение составить из всего рода человеческого одну какую-то общую республику и одну *религию*».

Яснее всего положительные идеи Шишкова выразились в проекте манифеста, который Александром подписан, однако, не был. «Истинное просвещение, — говорилось здесь, — состоит в страхе Божиим, который есть нача-

ло премудрости, в утверждении себя в православной нашей вере, — — — и наконец в украшении ума своего науками, отвергающими путь к обширнейшим познаниям, к полезным искусствам и художествам. — — — Истинное любомудрие там водворяется и свет оного там светит, где люди руководствуются законами высшего и правилами веры. — — — И хотя русский народ — — — верен церкви, престолу и отечеству — но мы повелеваем вам войти в строгое наблюдение — не преподаются ли где в университетах, гимназиях, народных училищах и пансионах под видом наук какие-либо вредные учения, не рассеваются ли где в светской словесности подобные же мысли и рассуждения, не выдает ли кто себя за проповедника и учителя подобных новизн» <Шишков А. С. Записки, мнения и переписка. — Т. 2. — Б., 1870. — С. 175—176>.

В речи, обращенной к собранию членов Главного правления училищ, Шишков выразил свой взгляд на задачи просвещения. Если, говорил он, обучаемое юношество, между прочим, заразится «лжемудрыми умствованиями, ветротленными мечтаниями, пухлою гордостью и пагубным самолюбием, — — — то сколько в последствии времени произойдет от того зла и в воинских ополчениях, и в судебных заседаниях, и в исполнении всяких должностей, и в семействах, и вообще в пользах общежития. Науки, изошряющие ум, не составляют без веры и без нравственности благоденствия народного. — — — Сверх сего науки полезны только тогда, когда, как соль, употребляются и преподаются в меру, смотря по состоянию людей и по надобности, какую всякое в них имеет»<sup>1</sup>. В связи с идеями нового министра понятен и его проект об учреждении высшего цензурного комитета, который, между прочим, должен был обратить внимание на «образ учения, преподаваемый во всех университетах, гимназиях и училищах».

Назначение Шишкова на место Голицына в некоторых, по крайней мере просвещенных, кругах общества вызвало все же несомненное сочувствие. Пушкин приветствовал его в известном *Послании цензору*: «Министра честного наш царь избрал», «печальные науки» изымались

<sup>1</sup> Главное правление училищ изъявило готовность споспешествовать намерениям министра и постановило его речь напечатать «на счет сумм департамента народного просвещения» и разослать по учебным заведениям (Сб <орник> Расп <оряжений>. — I. — № 251).



из «пакостных рук». Но Шишков не оправдал возможных ожиданий. Университеты были достаточно разрушены и теперь предоставлялись самим себе, по-прежнему без прав, без средств и под угрозой не угодить новой идеологии. Все свои старческие силы Шишков отдал изысканию и преследованию «карбонарства», порожденного, по его убеждению, Библейским обществом. Он придумывал цензурный устав, из сетей которого не ускользнул бы ни один его враг. Но так как к тому же у Шишкова были свои литературные вкусы и были старые счеты с некоторыми литературными направлениями, то его цензурные сети раскидывались очень широко. Свободная умственная культура по-прежнему не могла найти поощрения и просачивалась лишь путями непредусмотренными.

Отношение Шишкова к теософскому направлению предшествовавшего министерства ясно видно из докладной записки, читанной им государю, где он подверг критике пресловутую *Божественную философию* Дютюа (в переводе Е. Карнеева, племянника З. Карнеева и его преемника на должности харьковского попечителя). Шишков писал: «Неизвестный переводчик о неизвестном сочинителе сей философии говорит, — — что он два года провел на кресте в ужасных мучениях, среди которых писал сию книгу (как провел на кресте? Неужели распят был и, вися на нем, писал? Какие чудеса! Нет, господин лгун, мучение на кресте, какое претерпел Спаситель наш, не могло и несколько часов продолжаться: стало быть, твое двухлетнее, среди которого ты мог писать, было не такое!), что он и умер на кресте, сказав своим друзьям: *я имел некоторое удовольствие пить шоколад, зато я умру задохнувшись* (С. 10). Можно ли, не насмехаясь над читателями, начинать какую-нибудь книгу такою гилью: два года провел на кресте в ужасных мучениях, пил шоколад, сочинял и перед смертью сказал своим друзьям какой-то глупый каламбур? И это — боговдохновенный человек, избранный Богом возвещать его премудрость! И это переводится на русский язык и печатается в университетской типографии!.. После сего помещен еще третий подобный же рассказ о некоторой знатной особе из наших соотечественниц, которая умерла в Лозанне, что тело ее, прежде нежели земле было предано, вынесено было в церковь... (Вот какую новость сказал. Да кто ж не знает этого, что мертвых никогда после предания земле не выносят в церковь?) Тут какой-то Дютюа (это сам автор) *взглянул на ее мертвое тело и возрыдал о том состоянии, в каком находилась душа, от него отлучившаяся* (С. 12). Да почему он узнал о состоянии ее души? Разве потому, что покойница вместе с ним грешила? Но посмотрим еще далее, чем это кончилось: *он взял на себя ее грехи*; Бог три дня его мучил *неизобразимым страданием* и потом удостоверил его, что душа покойницы *вкусила райские сладости* (там же). Можно ли что-нибудь придумать бого-

хульное, нелепее сего?» Засим автор от «безумия» переходит к «неверию», где ему, православному, теософические нелепицы, естественно, представляются злостивым богоотступничеством.

## XII

Вступление на престол Николая Павловича меняло положение вещей и отношений. Оно перепутало все карты, тем более что немногие ожидали видеть на престоле именно его. Теософический кисель, которым наслаждался его брат, Николаю Павловичу был не по вкусу. Ему более подходили умы и характеры вроде митрополита Филарета. Свое отношение к управлению Голицына он достаточно выразил, когда принял под свое покровительство изгнанного Руничем из университета Арсеньева. Магницкий сам себя предал. Ко всему политические интересы в Турции приводили нового царя к разрыву с Австрией и политикою Меттерниха. Идеи Священного союза, как такого, теряли свое актуальное и всеопределяющее значение. Были ли у нового царя какие-нибудь свои положительные идеи в политике народного просвещения — трудно сказать. Шишков на первых порах был оставлен на своем посту, и государь не замедлил передать ему записку, представленную в свое время Александру проф. Парротом и содержавшую сдержанную, но весьма убедительную критику инструкций Магницкого, — записку, оставленную Александром без внимания.

Проф. Дерптского университета Паррот, выдающийся натуралист и физик, бескорыстно преданный Александру, написал ему, на правах связывавших их некогда дружеских отношений, Записку: *Coup d'oeil moral sur les principes actuels de l'instruction publique*. Паррот начинает с общего осуждения нашей политики просвещения, не имеющей твердых начал и постоянно меняющейся. Что касается инструкции Магницкого, то при чтении ее мотивов, писал Паррот, «содрагается сердце всякого честного человека». Один из параграфов инструкции предписывал излагать философские системы, доказывая в то же время, что истины, основанные на одном разуме, суть лишь эгоизм и скрытая гордыня. Но если так, спрашивает Паррот, к чему вообще знакомить с ними юношество? А если излагать, то зачем изображать их в презренном виде. Паррот думает, что христианская мораль не нуждается в фальшивых уловках для обнаружения своего превосходства над языческой моралью. Заставлять профессора астрономии и физики во все продолжение курса удивляться премудрости Божией и ограниченности наших средств познания значило, по словам Паррота, только вредить собственной цели. Пустые разглагольствования и частое повторение заказанной мысли лишь возбуждают насмешки, и эффект утратится. В инструкции ректору

Паррот не видит ничего, «кроме бесконечной фразеологии, где невежество облекается мантией эрудиции и знаний». В таком же тоне и его разбор инструкции директору о наблюдении за нравственностью студентов — водить молодого человека от 18 до 25 лет на помочах значит делать из него негодяя или автомата, существо без воли, без характера, не способное ни к какой самостоятельной деятельности.

Затем, по мотивам далеко не ясным, Николай Павлович через Бенкендорфа обратился к Пушкину с предложением заняться «предметами о воспитании юношества». Пушкин отнесся к делу с серьезностью недостаточную. Лишь после второго письма Бенкендорфа он наскоро набросал *Записку*, содержания чрезвычайно общего и неопределенного. Мотив царя как будто раскрывается в словах письма Бенкендорфа: «И предмет сей должен представить вам тем обширнейший круг, что вы на опыте видели совершенно все пагубные последствия ложной системы воспитания». Пушкин говорил, что он знает, чего от него хотели (Майков <Л.> *Пушкин*. — Спб., 1899; *Дневн* <ик> *Вульфа*... — С. 177—178), и, может быть, потому и начинает с того, что ему должно было быть известно «на опыте»: «Последние происшествия обнаружили много печальных истин». Причины «происшествий» он не хочет видеть в одном только влиянии «чужеземного идеологизма»; *корень всякого зла* — «воспитание, или, лучше сказать, отсутствие воспитания». И он тотчас апеллирует к высочайшему манифесту (от 13 июля 1826 г.), где было сказано: «Не просвещению, но праздности ума — недостатку твердых познаний должно приписать сие своеволие мыслей» и т. д. Все это Пушкин заключает: «Скажем более: одно просвещение в состоянии удержать новые безумства, новые общественные бедствия». Но ведь весь вопрос для правительства, желавшего держать в своих руках все водительство просвещением, в том и состоял, чтобы найти идеи, которыми можно было оправдать и направить руководство. На этот вопрос ответа нет. Ибо предложение Пушкина сделать воспитание всецело государственным и «представить чины целью и достоянием просвещения» не может считаться ответом. Чины как цель просвещения были в духе русского общества — это сам Пушкин подчеркивает: «Чины сделались страстию русского народа», — но это — психологическая характеристика, а не обосновывающая возможную политику идея. Воспитание же всецело госу-

дарственное и подавление *во что бы то ни стало* воспитания частного есть нечто столь дикое, столь несостоятельное внутренне, что перед ним бледнеет обскурантизм Магницкого и Шишкова. Казалось бы, такая мысль все же по духу самому Николаю Павловичу. Однако он поставил около этой фразы знак вопроса. Не потому ли, что он сознавал, что столь дикую мысль осуществлять *во что бы то ни стало* нельзя, а нужно было найти, во имя чего ее можно было оправдать. Этого-то Пушкин и не мог указать. У него выходило, что оправданием этого может быть все-таки само *просвещение*, которое и оставалось конечною целью, отчего государственное воспитание как средство единственное и лучшее невольно и само собою наводило на сомнения. Судя по ответу государя, выраженному в резолюции и в письме Бенкендорфа, именно «просвещение» как последний аргумент его и не удовлетворяло. Было приказано ответить Пушкину, что выставленный им принцип, будто *просвещение и гений есть все* (*que l'instruction et le genie est tout*), есть принцип ложный для всех правительств и что добрая нравственность, исполнение служебного долга, усердие (*la morale, les services, le zèle*) должны быть предпочтены просвещению... (Сухомлинов <М. И.> Исследования... — Т. II. — С. 238—246). Из этого видно, что никакой положительной идеи в этом деле у Николая Павловича не было, ибо о «доброй нравственности», казалось бы, Шишков все сказал. Для правительства, желавшего сохранить за собою интеллигентное руководство, это было фатально. Срок наступил крайний, бил час последний... Не прошло и года со времени переписки Бенкендорфа с Пушкиным, как юный Киреевский уже мечтал в письме к другу (А. И. Кошелеву): «Не думай, однако же, чтобы я забыл, что я русский, и не считал себя обязанным действовать для блага своего отечества.— Но мне кажется, что вне службы я могу быть ему полезнее, нежели употребляя все время на службу. Я могу быть литератором, а содействовать к просвещению народа не есть ли величайшее благодеяние, которое можно ему сделать? — — — Все те, которые совпадают со мной в образе мыслей, будут моими сообщниками.— — — Все они будут литераторами, и у всех будет отражаться один дух. Куда бы нас судьба ни завела и как бы обстоятельства ни разрознили, у нас все будет общая цель: благо отечества, и общее средство: литература».

То, чего не признал бы, может быть, и Пушкин и чего он не хотел выговорить, было безусловно чуждо Николаю Павловичу, как, может быть, и вообще русскому человеку: *свобода* просвещения, обучения, образования. Николай Павлович искал *твердости*, но — это есть верный признак ограниченности ума — думал, что твердость предполагает *единообразие*. Он дал соответственное приказание учрежденному им Комитету для устройства учебных заведений, но все же это указание могло быть «формальным» принципом, а *идейной* души Комитету не доставало. В Комитет вошли кн. К. А. Ливен, еще в качестве члена Главного правления училищ боровшийся с Магницким, и выступавший, между прочим, в защиту философии Уваров, также боровшийся открыто с Магницким, но они, помимо прочего, в такой же мере не были сторонниками и Шишкова. Комитет рассуждал о «единообразии» — уставов, программ, курсов, учебников, университетского правления, осуждал фаворитов Голицына, реабилитировал некоторые его жертвы, но также мешал и Шишкову, смягчая, напр <имер>, его мстительное цензурное вдохновение. В <18> 28-ом году Шишков, наконец, ушел. Николаю Павловичу в поисках людей, за недостатком обладателя полным комплектом нужных ему совершенств, приходилось ограничиваться хотя бы одним — усердием. Кн. Ливен, по-видимому, в точности удовлетворял этому требованию. Он был человек честный, благородный, исполнительный по службе, усердный. И что же? Вышло, что этих качеств — мало, а может быть, и вообще не они нужны — простые аксессуары чего-то более существенно. Ничего не сделав, он ушел в <18> 33-м году, и его сменил бывший уже с <18> 32-го года его помощником С. С. Уваров.

Государь лично недолюбливал Уварова, но назначил его, потому что Уваров полнее других удовлетворял его требованиям, да к тому же был просвещеннейшим человеком, одним из самых просвещенных тогда в России. Но он призван был уже после того, как пробил час, и на его долю пришелся жалкий жребий быть смешным Дон-Кихотом отживавшей правительственной интеллигенции. Во всех его действиях и словах, против искренних побуждений и добрых намерений, ему — как, может быть, и самому Николаю Павловичу — приходилось быть *реакционером*. Таков, кажется, и вообще удел реакции — приходиться, когда она уже не нужна, как удел револю-

ции — вторгаться, когда ее не ждут. Одна слишком запаздывает, другая торопится.

Уварову, в бытность его попечителем, был больше всего обязан своим возникновением Петербургский университет. Будучи товарищем министра, Уваров в Петербургском университете провел, ликвидируя порядки Рунича, «систему очищения». Теперь он, наперекор университетской разрухе, учреждает Университет св. Владимира. Он действует, как будто твердо знает, что нужно делать. Он работал при Голицыне, при Шишкове, при Ливене — и потому, во всяком случае, знал, чего нельзя делать. Но подлинно ли он знал, что нужно делать, — это вопрос. Когда он в Главном правлении училищ возражал против предложения Магницкого закрыть Казанский университет, в нем говорили просто чувства просвещенного человека. На этой же почве он столкнулся и с Руничем. Когда его проект устава Петербургского университета был отвергнут, он вышел в отставку. Назначенный на его место Рунич представил доклад о состоянии университета с известными обвинениями профессоров в неверии и разрушении государственного порядка. Уваров был также задет этим. Он написал обширное письмо Александру — но и здесь говорят чувства просвещенного и воспитанного человека, а положительных идеалов не видно. Когда он берет на себя и даже требует для себя часть ответственности по делу университета, в нем говорит честный человек, возмущенный наглостью оскорбляющего его проходимца. Он сам аттестует своих врагов как *la poignée d'hommes sans aveu*, — но — и только. Забыв, кому пишет, он дает истолкователям воли Голицына и самого Александра такие характеристики, в которых последний, при всем своем «смирении», не мог не узнать себя. Называя их врагами *всякого положительного порядка и друзьями тьмы* (*amis des ténébres*), он прямо перечисляет роли, в которых они выступают: *fanatiques de sangfroid qui tour à tour exercistes, illuminés, quakers, maçons, lancastriens, méthodistes* — все что угодно, только не люди и не граждане. Но как он себе рисовал именно *положительный порядок*?

Во всеподданнейшем отчете о десятилетнем управлении министерством Уваров правильно определял свою задачу: «Укрепить отечество на твердых основаниях, на коих зиждется благоденствие, сила и жизнь народов; найти начала, составляющие отличительный характер России и ей исключительно принадлежащие». Правильно также рассу-

ждал он, когда думал, что, нашедши «главные начала», их «надлежало включить в систему общественного образования». Но решал он свою задачу, по-видимому, не с достаточной основательностью. «Русский, — рассуждал он, — преданный отечеству, столь же мало согласится на утрату одного из догматов нашего *православия*, сколь и на похищение одного перла из венца Мономахова. *Самодержавие* составляет главное условие политического существования России. — — — Наряду с сими двумя национальными началами, находится и третье, не менее важное, не менее сильное: *народность*». Наименее ясным представляется *начало народности* как «национальное начало». Если это не простая тавтология — то какой положительный смысл вкладывал Уваров в понятие народности<sup>1</sup>? Из сопоставления его с двумя другими нельзя установить даже отрицательных его признаков, не говоря уж о том, что строго логический анализ был бы здесь не безопасен, так как он требовал бы *исключения* из понятия нашей народности двух других начал. Разъяснения, какие мы встречаем у самого Уварова, не идут дальше общих мест. Не вдаваясь в ведущие к сомнениям подробности содержания и генезиса этой идеи, можно только видеть в ней отражение или восприятие западноевропейского романтизма вообще или, напр <имер>, исторической школы права. Но все-таки, перенесенная к нам, она могла быть принята как задача. Ее можно было *здать* русскому просвещению, но не ставить принципом.

Это вытекает из собственных рассуждений Уварова. «Относительно к народности, — пишет он (<*Десятилетие Министерства...* — С. > 3), — все затруднение заключалось в соглашении древних и новых понятий; но народность

<sup>1</sup> Десятилетие М <инистерства> Н <ародного> Пр <освещения> 1833—1843. — Спб., 1864. — С. 2—4; ср. 106—108. Этот вопрос до сих пор не разъяснен в достаточной мере нашими историками. Кажется, у одного Пыпина было на этот счет вполне *определенное* мнение: «Слово «народность» был эвфемизм, обозначающий собственно крепостное право...» (<Пыпин А. Н.> *История рус<ской> этнографии...* — Т. I. — <Спб., 1890.> — С. 388). К сожалению, это суждение Пыпина никак не доказывается. Его пространные суждения об «официальной народности» в *Характеристиках литерат <урных> мнений* только закрывают от читателя факты, на которые Пыпин мог бы опираться. Но и факты указываются нередко ошибочно. Мы располагаем теперь большим количеством и лучших источников и исследований, чем какие были в распоряжении Пыпина. Ненормально только, что в новом издании ошибки Пыпина не исправлены, хотя издание снабжено дополнительными примечаниями.

не заставляет идти назад или останавливаться; она не требует *неподвижности* в идеях». Уваров переписал задачу из западноевропейских тетрадок — но понимал ли он, что идея национального возрождения, охватившая Европу и знаменовавшая собою выступление новой (четвертой) смены интеллигенции, прямо противоречила тому, что делалось у нас? Там национальное возрождение было народным, и правительства могли присоединиться или не присоединиться к истинным репрезентантам народности. У нас народности просто-напросто не было, потому что не было соответствующей репрезентации, и правительство само хотело взять на себя эту роль. Вместо того чтобы обеспечить условия, без которых *задача* не могла быть решена, опирались на *данное* и предписывали его как решение. Вместо «народности» осуществлялся *национализм* самодержавного государства.

«Народность» Уварова не была уже *l'esprit général d'une nation* Монтескье и не была еще *Volksgeist* Гегеля. Поэтому ее и нужно сопоставлять с идеями романтиков, а как государственную идею — с т < ак > наз < ываемой > исторической школою в праве. Вопрос о генезисе идей Уварова остается открытым — почему-то он наших историков не интересовал. Между тем, несомненно, что государственная мудрость наших правителей не была всецело оригинальною. Вероятно, во времена Магницкого нам не оставались вовсе неизвестны какие-нибудь Галлеры или Мюллеры, вероятно, и Уваров имел своих «оправдателей». Разрешение вопроса о генезисе его общего и политического мировоззрения могло бы быть предметом интересного историко-культурного исследования. Уваров был учеником немецких неогуманистов, был воспитан в идеологии, возглавляемой Фр. Авг. Вольфом и видевшей путь к немецкой народности через эллинизм; он был лично знаком с Гете (к которому посвятил одно из своих филологических исследований), состоял с ним в деятельной переписке (ср. его речь о Гете 1833 г. — *Etudes de Philologie et de Critique* par M. Ougaroff. — S.-Petersbourg, 1843. Appendice); он был лично знаком с Шлегелями и другими руководителями немецкой культуры; состоял в целом ряде иностранных академий и ученых обществ, с членами которых находился в личных сношениях; — все это не могло остаться без влияния на его понимание задач русского просвещения.

Не считая себя компетентным для решения указанного вопроса, не могу не отметить — не настаивая, впрочем, на генетической связи — некоторого сходства идей Уварова с государственным учением в свое время безызвестного историка *Лудена* (H. Luden. *Handbuch der Staatsweisheit oder der Politik*. — Jena, 1811). Совокупность индивидов, определяет он, в которых культура получает некоторую своеобразную форму, называется *народом*, а сама эта особая культурная форма — *народностью* (*Volksthümlichkeit*, § 7, — Луден отмечает, что заимствовал этот тер-



мин, как и термины Volksthum, volksthümlich, у Яна, надо думать, у известного Turnvater-а Фр. Л. Яна, которого, между прочим, сочинение под заглавием *Deutsches Volksthum* вышло в 1810 г.). Правитель государства должен стремиться к тому, чтобы единая человеческая культура возникла в государстве как *своеобразная* народная культура (§ 83). Правитель должен связать задачи государства с своеобразием народной культуры, но это не значит, что последняя должна явиться по приказу или принуждению (§ 84). «Культура народа в настоящем всегда есть результат жизни народа в прошлом» (§ 84 Anm. S. 213). Науки по своей природе общи и выходят за пределы государства, но так как не может быть культуры без народности и государство есть условие всякой культуры, то государство не может быть равнодушно к научным стремлениям и должно направлять ход науки и на познание самой народности, и на возбуждение любви к отечеству (§ 144). Приказаниями и предписаниями здесь ничего достигнуть нельзя, свободному духу должно быть предоставлено свободное движение, но если исследование направляется на предметы, которые могут быть опасны для религии, добрых нравов, отечества и народности, тогда правительство обязано выступить против нарушения порядка и публичного благополучия. Напротив, оно обязано содействовать тем, кто действует в науке на славу и пользу отечества и кто содействует развитию духа в направлении особенностей своего народа. У всякой науки есть такая сторона, но в особенности внимания правительства заслуживает отечественная история, жизнь и деяния предков (§ 145). Это едва ли не главный пункт программы министерства Уварова. Как частность, отмечу совпадение этой программы с взглядами Лудена по вопросу о «частном воспитании». Луден является его решительным противником, в особенности в руках «иностранный ветреного гвернера» (§ 175 Anm.).

Если позволительно идти дальше и сопоставлять с общими принципами Уварова те требования, которые он прямо предъявлял к политике просвещения, то можно заметить, что они выливаются в директивы для этого как будто достаточные. Уваров хотел, «при оживлении всех государственных сил, охранять их течение в границах безопасного благоустройства», хотел «изгладить противоборство так называемого европейского образования с потребностями нашими: исцелить новейшее поколение от слепого, необдуманного пристрастия к поверхностному и иноземному, распространяя в юных ушах [умах?] радужное уважение к отечественному и полное убеждение, что только приноровление общего, всемирного просвещения к нашему народному быту, к нашему народному духу может принести истинные плоды всем и каждому» (ср. выше, взгляды Лудена). Но кто должен и будет решать, в чем состоит названное *приноровление*? Сам просвещен-

ный Уваров не мог бы ответить на вопрос ясно и определенно, между тем каждому предоставлялось по собственному разумению разгадывать тот X — «дух народный», «дух русский». Простейший выход был тот, что *дух народный* только и определялся теми двумя предикатами, которые в качестве принципов выставил Уваров рядом с народностью. Исторически отношение вещей упрощалось еще больше. Православное духовенство уже давно исчерпало свои интеллигентные силы, и его руководственная роль в светском образовании кончилась. XVIII век шел под эгидою отвлеченного «разума» с его «естественными правами». Теократическая — Христос — «Самодержец народа христианского» — реакция Александровской эпохи ставила на место разума неразумие, но обходилась без православного духовенства. Теперь она называлась врагом всякого *положительного* порядка, и, следовательно, на последнем и нужно было сосредоточить все усердие. В цитированном выше *Отчете* Уваров писал, что его тройственная формула восстановила против министерства не только представителей либеральных идей, но и *«мистических, потому что выражение — православие довольно ясно обнаружило стремление министерства ко всему положительному в отношении к предметам христианского верования и удаление от всех мечтательных призраков, слишком часто помрачавших чистоту священных преданий церкви»* (107). В виде реакции против реакции неразумия выдвигалась положительная историческая религия. Но разве, серьезно говоря, ей теперь позволили бы и позволяли играть руководящую роль? Православие давно было слугою государства<sup>1</sup>. Если бы теперь у духовенства даже хватило смелости и сил заявить свои претензии на руководство, такая дерзость была бы мгновенно укрощена. Это не значит, что православие не было реальною силою. Оно было ею. Именно потому оно и нужно было

<sup>1</sup> Конечно, православие не было в формуле Уварова только эфемеризмом, но в центре или на периферии — оно было вполне по обстоятельствам. Никитенко передает (I, 334) поучительный эпизод. Дело идет о назначении профессоров *католической* академии, куда был определен и сам автор этой записи: «На философию никого не находят. Да где ж у нас не только философы, но и сама философия? Я советовал обратиться к Карпову, — — — Галича не хотят: — — — Фишер, наш университетский профессор, не люб, *потому что сам католик*». Но этот католик был допущен к преподаванию в *православной* духовной академии и преподавал там 10 лет, из них последние три года устранный из университета вследствие уничтожения кафедры в <18>50-м году.

государству — для санкции, в глазах верующих, его правительственного поведения и соответственно для цензуры всего антиправительственного, как если бы оно было антирелигиозным. Открыто существовать духовенство могло только, поскольку оно было покорно государству, ибо независимое духовенство, как фактор антигосударственный, в государстве несвободном обречено на подполье. *Положительный* порядок, в противопоставление порядку естественному («естественное право», «естественная религия») и порядку сверхъестественному («божественному»), понимается теперь как *исторический* государственный порядок. Этим порядком было одно чистое, национальное и неограниченное самодержавие. В этом идея эпохи<sup>1</sup>: национализм против Священного интернационала. Отожествление государственности и самодержавия не было здоровым. Как бы исторически, в связи с общеевропейскими делами и событиями, ни объяснялся этот период нашей истории, психологически он был чувством смертельной болезни и предчувствием неизбежного конца. Отсюда мнительность, неуверенность и импульсивность при видимом самообладании и напускной твердости.

При таких условиях, искренно или неискренно, но правительство *не могло* иначе относиться к просвещению, как в полной уверенности в своем нераздельном праве на руководство им. Идеологию предоставлялось придумывать — но с другой стороны и только тем, кто мог понимать создавшееся положение и честно — «нравственно, в исполнении служебного долга, усердно» — отдавал свои способности и силы самодержавному государству. Поэтому *настоящая* программа Уварова не в его «тройственном понятии» — оно только *случайная* постановка вопроса в духе времени, — а в его убеждении, что правительство есть единственный интеллектуальный руководитель страны. Как он сам это ясно формулировал: «Если выход из грубой тьмы невежества и непрерывное дальнейшее движение к свету необходимы для человека, то попечительное в этом деле участие правительств необходимо для народов. *Только правительство* имеет все средства знать и высоту успехов всемирного образования, и настоящие нужды отечества». Что же тогда делает наука и ее реальные носи-

<sup>1</sup> А не в мнимом «продолжении» осуществления идей Священного союза, как изображал тот же Пыпин. Его изображение неточно и идеологически, и фактически.

тели, ученые? Для государства *как такие* они не нужны; государству могут быть нужны только *приложения* науки и, следовательно, нужны техники в широком смысле. Но может ли быть приложение науки без науки? Нет, конечно. Под государственными мундирами и вицмундирами можно до поры до времени скрывать проказу невежества, но ее лечение таким образом только запускается. Уваров думал, что он сохраняет науку и спасает государство, «блюдет истинные выгоды народа» — было ли правительство, которое не говорило этого? — и предохраняет его от «нравственно-политических язв» — какое правительство и этого не говорило? Во имя этого спасения, соблюдения и предохранения он, обращаясь к университетам, предписывал: «Каждый из профессоров должен употребить все силы, дабы сделаться достойным орудием правительства».

Уваров думал, что правительство может все знать — и успехи всемирного просвещения, и нужды отечества. Однако было нечто, чего он не знал. Он не знал, что *философия* для государства ни на что не пригодна, что *применения* ей нет и «служить людям» она не может. Он воображал, что может быть такая философия, которая будет отстаивать само государство, или, выражаясь более поздним стилем, которая будет «обосновывать» заданные ей политические темы и которую, выражаясь таким же стилем, государство «использует» в своих целях. Он плохо слушал то, что громко говорилось его собственными современниками на языке его собственных научных руководителей. Может быть, и слышал, но не понимал того, что философия живет и движется противоречием, и если он оставляет хотя бы гран ее, казавшийся ему полезным, из него вырвется вихрь для него вредный. Чем резче очертить пределы полезной, нужной государству философии, тем скорее, напряженнее, стремительнее она раскроет беспредельное им противоречие. И чем прочнее свяжет себя государство с полезною ему философией, тем легче бесполезная философия разоблачит противоречие, которое существует между правами ее разумного духа и жалким неразумием государственных претензий ограничить эти права. Когда до самодержавного российского государства донесся отдаленный свист европейской бури <18>48-го года, наше правительство расслышало, наконец, в нем, как переходит полезная государству философия в свое противоречие. Тут только убедились в последовательности Магницкого и решили отменить философию.

фию в нашем государстве. Уваров ушел в сентябре 1849 года, и выполнение этого подвига выпало на счастье кн. Пл. А. Ширинского-Шихматова.

Когда Уваров в своем *Отчете* в светлых тонах изображал движение в России науки и высшего образования, он во многом был прав. За отчитываемое десятилетие, действительно, университеты наши стали на ноги. Иностранцы были уже не нужны, появился целый ряд своих ученых, преподавание по многим кафедрам стояло на европейской высоте. Конечно, не все предметы были у нас на такой высоте, как русская история, напр <имер>, но везде замечалось стремление к научности у преподавателей и интерес к научности у студентов. Уваров неправ был лишь в убеждении, что все это достигнуто мерами министерства. Идеи и психология их восприятия имеют свои имманентные, от воли руководителей не зависящие законы. Раз зародившаяся научность развивается независимо от того, полезно или бесполезно это развитие государству, поддерживает оно его или не поддерживает. Ум, воспламенившийся идеею, не успокоится на пассивном приятии ее дозволенной полезной части и найдет источники, которые увлекут его к запретному целому. Политика Уварова возбуждала интеллектуальную страсть, но не давала средств удовлетворения ее. Положительному порядку это не могло благоприятствовать. Люди без научного вкуса Уварова и без его научной совести беспристрастнее видели создавшееся в государстве противоречие и были более правы, чем он. С середины 40-х годов, отчасти помимо Уварова, отчасти с вовлечением и его, создается целый ряд институтов и предпринимается ряд отдельных мер для пресечения и предупреждения вредных самодержавному государству идей. Европейский <18>48-ой год окончательно осудил Уварова, и энергия обскурантов взвинтилась. Ясно было, что половинчатость Уварова — враг в собственном доме, предательство. И вот, можно сказать, накануне крушения всей колоссальной машины николаевского самодержавия обскурантизм с судорожным отчаянием принимается за уничтожение своего смертельного врага.

Мы видели, с какою неопределенностью вводилось в программу Уварова понятие *народности*. Каждому было предоставлено его толковать по-своему. И действительно, вся русская мысль 30-х и 40-х годов предалась разгадке тайны этого сфинкса. Но не вся она развилась под опе-

кою государства, и не вся она решала этот вопрос в исключительных интересах государственной пользы. Наконец, и официозная наука стала заражаться вольностью некоторых толкований, крепко, впрочем, убежденная, что ею в точности выполняется задание министра. Кажется, люди, государству вполне преданные, толковали «народность» вполне государственно, и тем не менее в их толкованиях было явное отклонение от пользы современного им государства. Одни слишком откидывались назад в поисках за разгадкой народного духа, другие слишком решительно рвались вперед, усиливаясь проникнуть взором за черту современного горизонта и там найти успокаивающую совесть разгадку. Правительство теперь только убедилось в необходимости дать свое однозначное толкование. Уваров все опаздывал. Лишь через четырнадцать лет его управления «по высочайшей воле» было сделано нужное — или, вернее, уже ненужное, как запоздавшее, — разъяснение. 1-го июня 1847 г. проф. Никитенко записывал в своем *Дневнике*: «Вчера, т. е. 31 мая, состоялось чрезвычайное заседание совета в университете, под председательством попечителя — — — Читали предписание министра, составленное по высочайшей воле, где объясняется, как надо понимать нам нашу народность и что такое славянство по отношению к России. Народность наша состоит в беспредельной преданности и повиновении самодержавию, а славянство западное не должно возбуждать в нас никакого сочувствия. Оно само по себе, а мы сами по себе. — Оно и не заслуживает нашего участия, потому что мы без него устроили наше государство, без него страдали и возвеличились, а оно всегда пребывало в зависимости от других, не умело ничего создать и теперь окончило свое историческое существование. — На основании всего этого министр желает, чтобы профессора с кафедры развивали нашу народность не иначе, как по этой программе и по повелению правительства. Это особенно касается профессоров: славянских наречий, русской истории и истории русского законодательства». Никитенко, конечно, конденсировал «предписание», но ведь тут и важна только идея, а не форма выражения.

Несомненно, такое разъяснение шло уже против воли и истинных принципов самого Уварова, а в глазах опекаемых им это его только компрометировало. Уварову самому теперь пришлось испытать реальное значение «начал» народного воспитания Николая Павловича: исполне-

ние служебного долга, усердие. Положение Уварова делалось все более фальшивым. Он уже стал в чужих руках орудием цензурных преследований, где покрывал свою ответственностью явное и тайное мракобесие, теперь он становился только орудием и в делах высшего образования. С <18>48-го года на университеты градом посыпались мероприятия, долженствовавшие их стерилизовать и обезвредить в государственном смысле. Уваров из руководителя все больше превращался в орудие чужого действия. Запрещаются заграничные отпуска и командировки, ограничивается число своекоштных студентов — кроме полезного медицинского факультета, — признается полезным, чтобы дети властвующего сословия искали преимущественно военной службы, «для чего университетское образование не есть необходимость». Количество студентов, возросшее с <18>36-го по <18>48-ой год почти в два с половиною раза<sup>1</sup>, к <18>50-му году резко падает, а введенные нормы заставляют выбирать предметы занятий не по склонности и желанию, а по обстоятельствам случайным и по соображениям сторонним.

Положение Уварова из фальшивого становилось глупым. Он искренне хотел быть опорой самодержавия, а был в его руках простою погрешкою. По принципам своим не мог он обратиться за поддержкою и к обществу. Оно ушло из-под его опеки и едва ли не в нем видело своего злейшего врага. Как увидим ниже, он попробовал в критический момент обратиться к вскормленному им профессорскому перу. Но результат этого обращения обратился против него же, не говоря уже о том, что если бы Уваров собрал теперь в свою защиту всех *своих* Давыдовых, Погодиных и пр<оч.>, в глазах «нового» общества их выступление против мракобесия означало бы сдачу позиций и вызвало бы не столько сочувствие, сколько злорадное торжество. Их положение в русской культуре было также фальшиво. Каково бы ни было, однако, *политическое* положение Уварова, несвоевременность его *идейной* позиции раскрывалась яснее с каждым днем и обществу,

<sup>1</sup> Не считая Дерптского университета; Виленский был закрыт перед открытием Киевского. Общее количество студентов пяти русских университетов: 1836, 1848 и 1850 гг. последовательно 1466, 3412, 2464. Последовавшее затем некоторое увеличение этого числа объясняется введением в университетское преподавание военных наук и увеличением норм для медицинских факультетов ввиду их крайней необходимости для нужд войны.

и правительству. Между последними уже прошел разделившийся их поток, и уже нужно было находиться на одном или на другом берегу. Этот поток пролился с Запада. Никитенко сделал 2 дек. 1848 г. такое наблюдение: «События на Западе вызвали страшный переполох на Сандвичевых островах. Варварство торжествует там свою победу над умом человеческим, который начинал мыслить, над образованием, которое начинало оперяться. — Но образование это и мысль, искавшая в нем опоры, оказались еще столь шаткими, что не вынесли первого же дуновения на них варварства. *И те, которые уже склонялись к тому, чтобы считать мысль в числе человеческих достоинств и потребностей, теперь опять обратились к бессмыслию и к вере*, что одно только то хорошо, что приказано. — — — на Сандвичевых островах всякое поползновение мыслить, всякий благородный порыв, как бы он ни был скромнен, клеймятся и обрекаются гонению и гибели. *И готовность, с какою они гибнут, ясно свидетельствует, что на Сандвичевых островах и не было в этом роде ничего своего, а все чужое, наносное.* Поворот, таким образом, сделался гораздо легче, чем ожидали и надеялись некоторые мечтатели. — — — Наука бледнеет и прячется. Невежество возводится в систему. — — — уже простодушные люди со вздохом твердят: «видно, наука и впрямь дело немецкое, а не наше».

Фатально. Наука — не наше восточное дело. Натиск обскурантизма — и вот те, кто склонялся уже к мысли, обращаются к бессмыслию и покорности приказу... Трудно сказать, кого конкретно имел в виду Никитенко, но само собою подсказывается пример, иллюстрирующий его наблюдение. В июльской книге «прогрессивных» «Отечественных Записок», органе «нового общества», в том же <18>48-ом г. появилась статья (без подписи) редактора журнала Краевского под заглавием *Россия и западная Европа в настоящую минуту*. Краевский, некогда проповедовавший «философию» Ботена, затем бывший пестуном Белинского, Герцена и др., подвергавшийся преследованию за либеральные идеи, «в настоящую минуту» заговорил языком ничем не прикрытого невежества и воспитания искренне рабского<sup>1</sup>. Дело, конечно, не в личности автора — вероятно, он был человеком «порядочным»

<sup>1</sup> Надеждин писал Погодину, что Краевский извещал его, Надеждина, «с самодовольством, говоря, что он так напишет, что сам Булгарин расчихается» (Барсуков <Н. П. Жизнь и труды...> — IX. — 291).



и общественно полезным, — а в его статье как *социально-психологическом* явлении русской общественности.

«Отечественные Записки» возвещали: «Европа представляет теперь зрелище беспримерное и чрезвычайно поучительное. В одной половине ее — безначалие, со всеми своими ужасными последствиями; в другой — мир и спокойствие, со всеми своими благами». Это — Западная Европа и Россия. Отчего же это «изумительное явление»? Оказывается, началом новых государств на Западе было *завоевание*, у нас — «свободное призвание властителей». Оттого с самого начала мы управляемся не на основах феодализма, а на основах «патриархальной, отеческой, самодержавной власти». «Церковь и Государь сделались началами всех действий народа, и никакие события, никакие несчастья и бедствия не разъединяли у нас этих священных властей между собою; никогда и народ не переставал видеть в них свое счастье при обыкновенном течении дела и свое спасение в дни бедствий». Петр водворил у нас науки и искусства, не пренебрег ни одного *вещественного* улучшения в нашем быту, но ни он, ни его преемники не коснулись основных начал силы и величия России. И русские по-прежнему, если не больше, привязаны к своим государям, к вере отцов, к своей национальной самобытности. Петр заставил нас полюбить образованность, и мы сделали шаги, подобных которым не представит история: «в полтораста лет мы не только догнали, но даже перегнали в некоторых отношениях самые образованные народы, а как государство Россия уже давно заняла первое место в целом мире». В заключении статьи говорилось: «Россия и в юности своей была государством самобытным, отвергнувшим все покушения Запада, а в крепости мужества своего она составляет незыблемый колосс. Летописи мира не представляют подобного величия и могущества, и счастье быть русским есть уже диплом на благородство среди других европейских народов. Как в древнем мире имя римлянина означало человека по преимуществу, так значительно в наши дни имя русско-го. — — — Они [иностранцы] хотят отделить нас от себя?.. Неразумные! Они не видят, что мы уже отделены от них, отделены лучше, нежели стенами, — отделены историческим своим развитием, нравственными своими началами, образованием всех частей нашего государственного устройства».

Статья все-таки вызвала в некоторых кругах негодование, хотя меньше всего, кажется, своим невежеством, а больше по мотивам морального порядка. Взволновался, между прочим, даже Погодин, благородство волнения которого, впрочем, смягчалось тем, что Погодин увидел в статье «Отечественных Записок» пародию на собственные воззрения. Шевырев уверял, что он «от всей души смеялся» и что такая статья — орден «Москвитяину». Зато Бутурлиным она была принята, как он писал Уварову, за отличающуюся «верным взглядом на описываемый предмет, беспристрастным, чуждым какого-либо ласкательства и внушающим тем более доверия изложением, особливо теплотою религиозного чувства и патриотическим увлечением, достойным всякой похвалы». Одурачить Бутурлина было, значит, не трудно. Сам царь одобрил статью — вместо того, чтобы примерно наказать шута. Уваров мог только увидеть себя одураченным совсем в другом смысле: его идеи могли быть приняты правительством лишь в доведенном до абсурда смысле. В порядке историко-психологическом статья Краевского была симптомом, что романтизм Уварова в исторически трезвых — хотя бы и цинических — глазах смешон. *Идея* правительственной интеллигенции потерпела крах. Отныне ее минимальное руководство развитием русской культуры в действительности было только борьбою с реальным руководством новой, внеправительственной интеллигенции. Уваровцы, попавшие между двумя берегами, если не приставали к одному из них, гибли в пучине бурного потока.

Обскурантизм брал верх и в лице кн. Платона Ширинского-Шихматова опять завладел министерством русского просвещения. В сентябре Уваров вышел в отставку, а в октябре университеты лишились права избрания ректора, который теперь мог быть назначен и из лиц, посторонних университету; избрание деканов было ограничено, и они могли также назначаться; было сделано распоряжение принимать в студенты почти исключительно детей дворян, обладающих недвижимою собственностью, ибо не имеющие таковой слишком много мечтают о своих способностях и сведениях и «гораздо чаще делаются людьми беспокойными и недовольными настоящим порядком вещей, особливо если не находят пищи своему чрезмерно возбужденному честолюбию». Далее, было

ограничено право университетов и Академии наук получать книги из-за границы. Взались и за самое науку. С конца <18>49-го года было прекращено преподавание государственного права европейских держав, а с 1850 <г.> была уничтожена кафедра философии. Оставалась, как некогда проектировал Карнеев, лишь логика и психология, преподавание которых поручалось профессорам богословия по программам, установленным духовным ведомством и под его наблюдением. Как докладывал Ширинский-Шихматов, цель уничтожения философии — «ограждение от мудрований новейших философских систем». Впрочем, философию исключили не без колебания — предполагалось первоначально оставить и вести преподавание в *обличительном* духе. Невозможность найти способных для этого преподавателей побудила вовсе отменить кафедру<sup>1</sup>.

Ширинский-Шихматов, кроме благословений Магницкого и Карнеева, вдохновлялся также добронравием своего брата, в мире капитан-лейтенанта Сергея, в иночестве Аникиты, который в Правлении училищ при обсуждении предложения Магницкого советовал из философских наук допустить преподавание логики, «закрывающей в себе весьма полезные наставления, как правильно составлять предложения и выводить из них справедливые доказательства», и психологии, ибо «рассматривание свойств души, ее способностей и даже страстей принадлежит к истинному просвещению». Что касается собственно философии, то она способна совратить умы на самый губительный путь. Все философские сочинения были источниками ересей и неверия. Сам Баумейстер почти на каждой странице своего учебника высказывал мысли, противные нравственности и религии. Для преподавания философии должен быть составлен особый учебник, где были бы изложены «наставления из книг боговдохновенных Ветхого и Нового Завета, удерживая, сколько возможно, даже самые выражения Св. Писания», как в знаменитого Босюета *Священной политике*. «К таковым из Св. Писания правилам истинного благонравия надлежит еще, для доставления сему важнейшему учению полного совершенства, присовокупить из жития св. отцов поучительные и всякого подражания достойные примеры, с правилами, по опыту составленными, соединенные, как при помощи благодати одолевать и искоренять в самом себе самые сильные порочные страсти и достигать самых высоких христианских добродетелей» (Феоктистов <Е. М. Магницкий: Материалы для истории просвещения в России>. — Р <усский> В <естник>. — 1864. — VIII. — С. 431—2).

<sup>1</sup> Рассказывают, что проф. Голубинскому было предложено опровергнуть учение немецкого идеализма; он отвечал, что он — не в состоянии.

Преподавание остальных наук было взято под усиленный надзор — деканы следили за профессорами<sup>1</sup>, ректор, не несший профессорских обязанностей, — за деканами — и строго регламентировано. Преподаватели перед началом курсов должны были представлять точные программы с указанием сочинений, которыми они пользуются. Приказано было следить, «чтобы в содержание программы не укрылось ничего несогласного с учением православной церкви или с образом правления и духом государственных учреждений». Диссертации допускались лишь содержания благонамеренного, извлеченные из них тезисы должны были иметь «надлежащую полноту, определительность и ясность» и не должны были допускать обсуждения в одобрительном смысле «начал, противных нашему государственному устройству». И все-таки это были только полумеры. Возникла, правда, мысль об уничтожении университетов и о замене их *специальными школами*, но до осуществления ее все-таки не дошли. До последней радикальной меры — запрещения печатания книг и в особенности печатания учебников — также не дошли.

Назначением Ширинского-Шихматова, таким образом, все старания Уварова вывести под руководством правительства русское просвещение на *положительный* путь развития оказались сразу уничтоженными. Противоречие вскрылось. Уваров оказался в положении жалком и почти смешном — тем более жалком, что он понимал свое положение, и тем более смешном, что он не понимал ненужности своих прежних стараний. Назначение Ширинского-Шихматова было уже победою полного обскурантизма над политикою Уварова, и в то же время — с точки зрения конкретного целого русской культуры — смысл этого назначения был в победе идеи оппозиционной интеллигенции над идеей Уварова. Ширинский-Шихматов — смертельный удар для правительственной интелли-

<sup>1</sup> Появлялись на лекциях и сторонние визитаторы. Ор. Новицкий передает, что после событий <18>48-го года «в петербургских влиятельных сферах были убеждены, что философия оказывает вредное влияние на молодежь, вследствие чего преподавание ее в университетах подвергнуто было негласному надзору. В Киеве на лекциях Новицкого являлся постоянным его слушателем какой-то старичок — чиновник особых поручений при генерал-губернаторе Бибикове; а затем этого посетителя сменил адъютант Дмитрия Гавриловича, Лермонтов, который, по его словам, когда-то в Берлине имел случай слышать публичную лекцию Шеллинга» (Иконников. Словарь... — С. 511).

генции. Фатальная для правительства борьба против Уварова была начата раньше и велась исподволь. Уваров сдался не сразу и, как во времена Магницкого, снова выступал, хотя на этот раз и чужим пером, в защиту науки. Волею истории ему пришлось обратиться к тому средству, которое он сам всячески старался ослабить, — к печати. В «Современнике» (ред. Панаева и Некрасова; 1849. — Т. XIV. — Март) появилась без подписи статья: *О назначении русских университетов и участии их в общественном образовании*. Статья была составлена проф. Давыдовым, но отредактирована и исправлена самим Уваровым. Статья защищает университеты от покушения темных людей, публично еще не выступивших, но подготовлявших парадные платья к своему выступлению. Идеология статьи слепо воспроизводит прежние сакраментальные лозунги тройственной формулы. Их противоречия между собою и их противоречия истории Уваров все еще не видит. Свое почти смешное положение Уваров сделал окончательно смешным: редакция журнала *за его статью* получает нагоняй. А сам Уваров, как и в прежние времена пожелавший честно взять на себя свою долю ответственности, получил от царя напоминание: «Должно *повиноваться*, а рассуждения свои держать про себя».

С недавнего времени, разъясняет статья повод своего возникновения, в обществе стали обращаться мысли о преобразовании университетов. Но затем авторы статьи поворачиваются лицом к легкомыслию поверхностных мечтателей, жаждущих преобразования будто из подражания Западу и игнорирующих наши национальные добродетели преданности, благоговения и пр < оч. >. Для того чтобы этих мечтателей уличить, достаточно, считают авторы, показать то, что стоит в заголовке их статьи. Пробежав историю университетского образования от Елизаветы и до своих дней, авторы приходят к выводам оптимистическим и опять поворачиваются не к «мечтателям» уже, а к своим реальным противникам. Несмотря на осязательные результаты, говорят они, «люди легкомысленные обвиняют университеты в образовании будто поверхностном и ничтожном. То, что за сто почти лет считалось необходимым, что в продолжение почти века произвело столь благодетельное влияние на всю Россию, то ныне считают преждевременным!» Полагают, что у нас могут быть только специальные училища: «Но кем дышат и питаются все эти заведения? Профессорами и наставниками

университетов. Да иначе и быть не может: — — —; без универсального учения не может быть и специального». Разобрав аргументы, выдвигаемые против университетов, — революционный дух классического образования, подражание немцам — статья приходит к выводам: «В благополучное нынешнее царствование, проникнутые чувством народности, мы умеем заимствовать у немецких и других ученых все полезное для науки, оставаясь русскими. — — — Уже не доверяем сказаниям иностранцев, но сами исследуем свою природу, свое небо, исследуем нравы и обычаи предков наших, законы, язык, искусство. Университетам, имеющим дело с идеями, элементом непрерывно изменяющимся, предстоит непрестанная с ними борьба. Для идей нет ни стен, ни таможен: при всей бдительности, они, неудержимые и неуловимые, перенесутся через моря и горы; против них один оплот — народное образование, основанное на благоговении к православной вере, преданности к православному государю и любви к православной России. Университеты и их учебные заведения этими священными чувствованиями глубоко проникнуты». «Разливать благотворный свет современной науки, немеркнущий в веках и народах, хранить во всей чистоте и богатить отечественный язык, орган нашего православия и самодержавия, содействовать развитию народной самобытной словесности, этого самопознания нашего и цвета жизни, передавать юному поколению сокровища мудрости, освященной любовью к вере и престолу: — вот назначение русских университетов и участие их в общественном образовании».

Заключение — в духе романтически-философском, тогда как мы явно перешли уже к реализму. Уваров запаздывал. Статья вызвала общее распоряжение: «Впредь не должно быть допустимо ничего насчет наших правительственных учреждений». А когда месяц спустя по поводу посещения Уваровым Московского университета Погодин написал (Москвитянин. — <1849>. — VII) статью об этом посещении, то несколько слов этой статьи: «становится необходимым стать за них [за университеты] во имя просвещения», довели до «собственноручного» на соответственном донесении начертания: «Министру народного просвещения подтвердить, что я решительно *запрещаю* все подобные статьи в журналах *за* и *против* университетов». Уваров не выдержал. В октябре <18>49-го он подвергся

нервному удару и вышел в отставку. Ширинский-Шихматов приступил к реальному делу.

Посмеивались иногда над формулой Ширинского-Шихматова: «польза философии не доказана, а вред от нее возможен». Она — комична по своему резкому контрасту с стараниями профессоров уваровского времени доказать во что бы то ни стало пользу философии. Сама же по себе она не должна вызывать улыбки — во всяком случае, у того, кто расценивает науки по их полезности государству. Ширинский-Шихматов был более прав, чем Уваров, и с точки зрения пользы государственной, и с точки зрения самой философии. Если философия допускается, она должна быть допущена как *свободная* философия; если она в каком бы то виде не допускается, ее нужно вовсе уничтожить. Уваров был вдвойне непоследователен: он требовал от университетов, как государственных учреждений, полезной государству философии, и он допускал в литературе философию более свободную. Он не виноват, потому что опоздал, а срок полного запрещения все равно он не мог задержать. Ширинский-Шихматов, правда, и на литературу наложил более тяжелую руку, чем была рука Уварова, но также слишком поздно: «противоречия» уже раскрылись. Сделал Ширинский-Шихматов и прямой промах: философия оставалась в духовной школе. Тут она казалась ему безвредною. Действительность его обошла. Если противоречия литературной философии, начавшие распускать свои почки при Уварове, взывали к знанию, хотя бы и бесполезному, то дозволенная «духовная» философия, без знания и без труда, в силу вышеуказанного закона ее имманентного развития, дала такие «противоречия», от которых государству русскому не поздоровилось. Смотрели на духовную школу и судили по первым рядам ее, не замечая, что в задних рядах помещались будущие герои русской «свистопляски», вышедшие вскоре на поверхность нашей литературы в виде вывороченных наизнанку Магницких и Карнеевых. Ибо точка в точку, как последний, напр <имер>, обижался на то, что в философии нет места чертям и колдунам, «свистуны» уверяли, что философия кишит ими. Голицыны и Шихматовы пугали философов черным крестом, их оборотни отвлекали внимание от философии подвигами «реального дела». Князя удушали философию ладаном, семинаристы — уличною пылью и грязью.

Итак, Ширинский-Шихматов, запретив в <18>50-м году преподавание философии в университетах, сделал государственное дело. Профессора при Уварове были вполне благонадежны, и правительство в лице нового министра боролось не с ними. Благонадежнее Фишера трудно было найти. Новицкий был назначен цензором, Михневич сделался попечителем, Гогоцкий остался в университете преподавать «полезную» педагогику и т. д. Это не была борьба с лицами, а это было последовательное проведение «принципа» людьми, отрешившимися от предрассудков и видевшими вещи, как они есть, иллюзий себе не строившими.

### XIII

Министерствование Уварова — исключительно интересный момент в ходе нашей образованности. Наш общественный и государственный порядок всегда был основан на невежестве. Создавалась традиция невежества. Наша история есть организация природного, стихийного русского невежества. Наше общество и государство никогда не могли преодолеть внутреннего страха перед образованностью. Отдельные лица кричали об образовании, угрожали гибелью, рыдали, умоляли, но общество в целом и государство пребывали в невежестве и оставались равнодушны ко всем этим воплям. Страх перед «неизвестностью» культуры делал их глухими и непонимающими. Министерство Уварова впервые, преодолевая свой страх, задается вопросом, нельзя ли приноровить общее всемирное просвещение к нашему народному быту, к нашему народному духу. Обладая прекрасным образованием, сам Уваров видел его ценность, но он преувеличивал свои силы и плохо понимал ту «народность», к духу которой он хотел приноровить всемирное просвещение. В самой постановке дела заключалась внутренняя несообразность: Уваров хотел, чтобы русская народность поставила *о себе* проблему по *его* указке, как будто не народность правительству задает задачи, а правительство народности. Зато, когда народность сама, в своей литературе, а не в «правительственных учреждениях», поставила перед собою ту же проблему о себе самой, она в лице славянофильских оптимистов подвергалась иногда еще большему гонению, чем в лице «западнических» критиков. Уверяли, что не верят в искренность их патриотизма, в чистоту их любви



к России. Когда что-нибудь серьезное прикрывается глупостью, это серьезное есть боязнь за существование — глупость тут — верный инстинкт самосохранения. Правительство чувствовало, что за ним остается какое-то идейное право и оправдание, если за ним будет признана привилегия на знание того, что такое народность, и привилегия на самую сильную любовь к нему только известной как следует народности. Вырвите эту привилегию, и бытие многих людей и многих идей окажется в опасности. Лучше прикинуться дураком, лишь бы сохранить за собою привилегию на понимание России и на любовь к ней. Но так как в действительности Россию и русскую народность все-таки не знали, то они оставались проблемами, решения которых ждали от своих же государственных философов-профессоров.

Сверх всего Уваров сразу же начал действовать недобросовестно. *Для себя* он допускал полную свободу образованности, для русского духа он ее, как и другие, боялся. Во всяком случае, первый получивший не только домашнее воспитание министр, он первый предложил некоторую программу и указал некоторые руководящие идеи русскому просвещению. Он знал, что такое образование, но не знал, к чему он его прививает, и боялся. До него не знали и того, что такое образование. Не знали и после него — вплоть до другого замечательного руководителя русским просвещением, гр. Д. А. Толстого, который действовал добросовестно, но неприлично, и потому окончательно скомпрометировал в глазах общества — и себя, и истинное образование. Никитенко приводит характеристики «министерствований» министерства народного просвещения после Уварова: министерствование Шихматова — *помрачающее*; Норова — *расслабляющее*; Ковалевского — *засыпающее*; Путятин — *отупляющее*; Головнина — *развращающее* — следующее Толстого было *компрометирующим*. Министерство Уварова было лишь *запаздывавшим*. Но его значение исключительно и приобретает драматический интерес, если представить его в том живом контрасте с развивавшейся в то время новой интеллигенцией, в каком Уварову пришлось осуществлять свои намерения. Ограничимся пока чистыми результатами его положительного влияния.

Верный инстинкт подсказал Николаю Павловичу обратиться к Пушкину. Карамзин, Жуковский, Пушкин, кн. Вяземский и все пушкинское были единственно *воз-*

возможностью для нас положительной, не нигилистической культуры. «Литературная аристократия», говоря термином Пушкина, была *возможность* новой интеллигенции. Но положение Пушкина было для его эпохи непонятно: он щелкал Полевого и свистел в уши Уварову. Действительная история всей нашей духовной культуры есть, однако, история, определяемая не отношениями Пушкина, а отношением к Пушкину. Мне представляется более важным, чем то, что Пушкин «началом» народного воспитания признал «просвещение», то словечко, которое приписал Пушкину и присоединил к этому началу Бенкендорф (и царь?) — словечко «гений». Если бы Пушкин сам захотел сделать откровенно и искренно эту прибавку, он написал бы: «просвещение и я»... Но Пушкину все равно не поверили, потому что нужен был «порядок». На этот предмет и был приглашен Уваров. Порядок Пушкина был отвергнут. Пушкин невзлюбил Уварова, но это уже случайность. Кто бы ни был на месте Уварова, он неизбежно услышал бы тот же свист Пушкина. В результате *между* Пушкиным и Уваровым расположился «беспорядок» Белинского и всей *отвергнутой* литературной аристократии. Где Пушкин, может быть, еще успел бы, там Уваров опоздал.

Царь заводил порядок не только потому, что был одержим идеей сильного русского государства, но еще и потому, что грезил о честном русском обществе в народе, в среде которого воровство, взятка, обман и лицемерие в детстве — игра, а в зрелые годы — единственное дело, все остальное — слова. Единственная *возможность* перенесения грезы в явь была царем отвергнута. Отверженное и отвергаемое или бранилось, или потихоньку заносило в *Дневник*: «Неужели, в самом деле, все честное и просвещенное так мало уживается с общественным порядком! Хорош же последний! На что же заводить университеты? Непостижимое дело!» Это непостижимое дело и было дано теперь на выполнение Уварову.

На Востоке владеют тайною закупоривать духов в закрытые сосуды; у автора *Опыта об Елевзинских мистериях* предположили также знакомство с такою тайною. Но оказалось, что в восточные волшебники эллинист Уваров не годился. Духи разлетелись гулять по российским просторам... «В этой сторонешке на каких вздумаешь крыльях летать — летать просторно, только бывает, что сесть некуда». Пока просвещенный министр выполнял в Петер-

бурге роль восточного мага, Москва взяла на себя роль русской Пандоры. Уваров должен был и здесь поспеть, он принялся гоняться за разбегавшимися уже по пространствам бесами. Крышка ящика захлопнулась — и с нею надежда на *возможность* «литературной аристократии». Стало уже многим слышно то, что раньше слышно было одному Пушкину: *les aristocrates à la lanterne!* Невежество охлократии шло на смену невежеству титулованному.

Таким-то образом Уваров, не будучи обскурантом, провозгласив программу просвещения, стал реакционером и, как такой, естественно, всюду запаздывал и хотел оттянуть с собою всю Россию. Никитенко передает замечательный монолог Уварова: «Мы, т. е. люди XIX века, в затруднительном положении; мы живем среди бурь и волнений политических. Народы изменяют свой быт, обновляются, волнуются, идут вперед. Никто здесь не может предписывать своих законов. Но Россия еще юна, девственна и не должна вкусить, по крайней мере теперь еще, сих кровавых тревог. *Надобно продлить ее юность и тем временем воспитать ее*<sup>1</sup>. Вот моя политическая система. Я знаю, чего хотят наши либералы, наши журналисты и их клеветы: Греч, Полевой, Сенковский и проч. Но им не удастся бросить своих семян на ниву, на которой я сею и которой я состою стражем, — нет, не удастся. Мое дело не только блюсти за просвещением, но и блюсти за духом поколения. *Если мне удастся отодвинуть Россию на 50 лет от того, что готовят ей теории, то я исполню мой долг и умру спокойно.* Вот моя теория; я надеюсь, что это исполню. Я имею на то добрую волю и политические средства. Я знаю, что против меня кричат: я не слушаю этих криков. Пусть называют меня обскурантом: государственный человек должен стоять выше толпы». Фатальным образом Уваров не «отодвинул Россию», а представил ей идти, как угодно. Он считал Россию «девственною», думая, что нам «еще рано читать» переводы книг, которые «аристократия» уже читала в подлинниках, и возбуждал против себя «гений» Пушкина. Уваров видел аристократию в другом месте, не там, где видел Пушкин, и опаздывал. Пушкин не уважал Полевого, но когда Уваров набрасывался на «Московский Телеграф» и в конце концов добился его закрытия и царь признался: «Мы сами

<sup>1</sup> Говорилось в <18>35-ом году, т. е. в год воспитательного путешествия Герцена в Вятку.

виноваты, что так долго терпели этот *беспорядок*», — сторонники Пушкина должны были иначе смотреть на это, и акт Уварова вызвал широкое сочувствие к Полевому. Чаадаев, также «аристократ», при Уварове был караем за сумасшествие, ответы Пушкина остались тайною частной корреспонденции, а в том же «Телескопе» оперялся, учился летать и клевать «неистовый Виссарийон». В «Журнале Министерства Народного Просвещения» Краевский переводил пустую статью о философии (Ботена), и министр приказывал руководиться ею в преподавании философии, а через несколько лет тот же Краевский печатал в «Отечественных Записках» статьи Герцена. Уваров докладывал царю о мерах, которые он считал необходимыми «для некоторого обуздания так называемого духа времени», а последний унесся так далеко вперед, что министр его и видеть не мог.

Программа просвещения Уварова, которая должна была «отодвинуть Россию на 50 лет», опоздала. Самодержавие по существу есть лишь историческая категория, Уваров возводил его в идею, абсолютизировал — также типическая черта реакционера — и не видел, что — поздно. Православие, поскольку оно не есть также государственный институт, могло быть идеей — как настаивали славянофилы, — но его просветительная роль также уже была изжита, еще в предшествовавшем веке. След <овательно>, и здесь Уваров опоздал. Остается народность. Но, как мы видели, Уваров опоздал дать адекватное толкование, а пока она оставалась загадкой, Россия успела ознакомиться с такими разгадками, после которых уже не деликатно было говорить о ее «девственности». Уваров говорил, потому что ему поддакивали те, кто оставался в ограниченном кругу им созданного и поддерживаемого порядка. Как же *тут* понимали Уварова и его программу? Для нас этот вопрос интересен не как вопрос эмпирической истории, а в смысле русского идейного самосознания. Вышеочерченное положение и роль Уварова обязывают к такому вопросу. Наша собственная задача, однако, позволяет его сильно сузить. Самосознание народа выражается через посредство его литературы, науки, искусства, но философия считается преимущественным органом такого выражения. В ее характере также считать вопрос о «народном духе» своим вопросом. Какие же философские разгадки были даны на загадку Уварова? Речь идет об официальной академической философии, которая непо-

средственно испытывала положительное влияние министра и до известной степени обязана была отвечать на заданный им вопрос. Эти ответы должны были лежать в границах *порядка*, и они тем интересны, что по ним можно судить, какие вообще лежали бы перед философией перспективы, если бы она строго держалась указанных границ. Наконец, вопрос, так заданный, как задавался он Уваровым, сам собою побуждал с определениями «народности» связать определение тех специфических задач, которые может принять на себя эта народность. В число этих задач включаются и задачи самой русской философии.

В лице Гогоцкого мы видели высшее достижение, какое было возможно для уваровского профессора. Помимо Гогоцкого, как увидим ниже, сказано было много более смелого и более важного. Его путь был академически осторожный, но строгий и, по-видимому, правильный. *Историзм*, к которому пришел Гогоцкий, был, пожалуй, неизбежным методом нашей философии и, во всяком разе, не случайным, как не случайно было развитие у нас *науки истории*.

Напротив, напр <имер>, Лобачевский именно «случаен» для нас. Можно не иметь своих отечественных предков, но необходимо иметь потомков, чтобы дело лица было делом национальным. Лобачевский буквально с неба упал к нам. Признали его немцы. Тогда стали и мы *изучать*, как изучают чужую страну, но настоящего *продолжения* его дела я и сейчас не вижу. Оно — у тех же немцев. Лобачевский не случаен разве в том только смысле, что не имел непосредственного продолжения. Лобачевский явился в Казани, как мог бы явиться в Харькове, в Торне, Лионе, Стокгольме или Геттингене. Ни Карамзин, ни Погодин, ни Востоков, ни Буслаев, ни Даль, ни Соловьев, ни многие прочие не могли бы явиться вне России, хотя начинали они с немцев, некоторые из них — даже от рождения (Востоков — из немецкой семьи Остенек, Даль — по отцу датчанин, по матери — немец).

Мы входили в Европу исторической и этнографической загадкой. Таковою были и для себя. Мы все могли получить от Европы уже в готовом виде, но чтобы не остаться самим в ней *вещью*, предметом познания, чтобы засвидетельствовать в себе также *лицо*, живой субъект, нам нужно было осознать и познать самих себя. *Историческое сознание и историческое познание — наше самосознание и самопознание*. В лице Гогоцкого философия наша пошла верным путем. Это уже была не Уварова вина, что ей не да-

ли идти дальше, что наши абсолютисты предпочли, чтобы истина проникла к нам путем нелегальным и чтобы их тупое казарменное невежество было смещено озорною семинарскою невменяемостью. Но интересно, что Гогоцкий, едва ли не единственный из уваровских профессоров, не спешил с ответом на вопрос Уварова. Он не задавался вопросом: какова задача русской философии, какая от нее польза нам и что такое наша народность, — первое, может быть, потому, что он решил его, последнее, может быть, потому, что понимал, что на этот вопрос нельзя ответить, не зная, в чем европейская культура.

Было естественно, что духовная философия хотела видеть нашу национальную проблему в вопросе об отношении веры и знания. Также естественно было, что уже при постановке своей этот вопрос предreshался, — поэтому только Магницкий мог бояться самой постановки вопроса. Было, конечно, странно, что этот вопрос оставался у нас в своей католической средневековой и общетеистической форме, а не специфировался, как следовало бы, в форму вопроса о православной вере и знании. Указанная профессорам духовных академий «нить» — «истина евангельская», и в особенности «истинный разум св. Писания», могли бы позволить войти в *православный разум* веры, но этого, по-видимому, боялся уже не один Магницкий. Можно предположить, что это объясняется и тем, что пройденный период есть по преимуществу период подражания, перенесения к себе чужого и заимствования из него. Однако же именно в этот период не просто перетаскивали все, что ни попадется, с Запада к нам, а выбирали. И не случайно, хотя, конечно, и не по одному предписанию начальства, искали решения своего вопроса в смысле торжества веры, в направлении теизма и антропологизма, как основы философии, в предпочтении эмпиризма умозрению, в духе скептицизма по отношению к «разуму», который нельзя было отождествить с самою верою, и т. д. Со всеми этими внушениями философия из духовных академий переходила и в университеты, куда Уваров допускал охотно ее представителей. Не лишено интереса поэтому остановиться и на духовных разрешениях уваровских вопросов.

О философском национальном сознании до уваровской эпохи говорить не приходится. Первое десятилетие есть лишь более или менее твердое наведение изготовленных за границею прописей. Магницкий рвал в клочья эти

злосчастные тетрадки. Примерное поведение духовных академий поставило их в привилегированное положение, и они в общем раньше перешли к самостоятельному выведению своих первых упражнений, пользуясь печатанными на Западе буквами лишь как образцами. Только при Уварове и университеты свободнее могли проявить свои способности, сразу превзойдя длиннополую и тугоповоротливую бурсу. Сами бурсаки побуждались к большему напряжению духовных сил здесь — в атмосфере более свободного научного духа и более независимой организации самой науки. Приблизительно через месяц по вступлении Уварова в управление министерством цензор профессор Никитенко разрешил к выпуску *Введение в науку философии* Сидонского. Первая же фраза книги заявляла: «Слабо изучение философии в нашем отечестве; самостоятельных произведений по сей отрасли умственных изысканий почти и вовсе не видно». Вставленное здесь «почти» написано, очевидно, на всякий случай. Автор тем не менее убежден, что «со временем» *гений славян* и на эту область наложит печать своего величия. «Гений славян» — было не весьма скромно, так как уже до Сидонского этот гений обнаружил себя в широком масштабе<sup>1</sup>. Что касается собственно русского «со временем», то Сидонский не захотел брать на себя роли прорицателя и ограничивается весьма умеренным предложением: «На середине между богатым жизнью, но бедным собственною деятельностью Востоком и изыскательным, самостоятельным Западом — мы, противопоставляя сначала элемент неподвижности, впоследствии, может быть, через меру увлеклись силою быстротечного Запада. — Поймем свое назначение — удержим средину, которая указана нам природою. Познание природы человеческой, как развилась она доселе, должно предохранить нас и от неумеренного стеснения ума, и от безмерного послабления порывам своего воображения». «Средина» — стезя, как мы уже знаем, по которой хотел проскользнуть Сидонский, но наше отечество «средину» не очень обожает и, более склонное к неумеренному стеснению ума, оно оттеснило автора от той кафедры, которою он владел всего три года. С точки зрения собственно «духовной» философии, более правильно рассуждал Авсенеv — несмотря на то, что и он ис-

<sup>1</sup> О чем через год по выходе книги Сидонского напомнил Велланский своим переводом *Голуховского*.

кал «средины», — желавший видеть философию у нас не умозрительной и не эмпирической, а «преимущественно религиозной», ибо, как говорил он, религия глубоко укоренилась в нашем духе и вошла в самое существо его.

Более категорически судит о нашей философии и о нашем народном духе заместитель Сидонского, Карпов. Всего семь лет отделяет *Введение* Карпова от *Введения* Сидонского, но Карпов уже знает, в чем наша народность и какова должна быть наша философия. Проблема веры и знания по понятным причинам была выдвинута Сидонским, Карпов в ее решении готов уже видеть ту полезность, которая оправдывает нашу философию. В чем должна состоять отечественная философия, спрашивает Карпов, и «какой наукословной пользы можно ожидать от национального ее характера?». Ответ Карпова построен как раз по тому методу исключения, который подсказывается неопределенностью в формуле Уварова, — ни в чем ином *народность* не состоит, как именно в православии и самодержавии. Истинная философия, по суждению Карпова, действует «между внушениями религии и политики», соглашает существенные требования человеческой природы с законами веры и условиями отечественной жизни. Частные верования и положительные законы страны превращают субъект универсальный в множество народных субъектов. Народность поэтому обуславливается внешне — обычаями и государственными постановлениями и внутренне — духом веры и правилами Церкви. Русская оригинальная философия должна, определив место человека в мире, охарактеризовать его как тип истинно русской жизни, т. е. в условиях нашей общественной жизни и уставах православной нашей Церкви, «элементы которых существенно вошли в природу россиянина и сделали его субъектом народным», — и тогда, наконец, «прояснить ему его обязанности по отношению к Отечеству и религии». Тезис, что такая философия есть философия «безусловно полезная для религиозного и национального нашего быта», высказывается Карповым более убежденно, с меньшим количеством доказательств, чем тезис о «наукословной пользе» нашей национальной философии. Карпов умно замечает, что если государство имеет свою философию, то должна образоваться своя «наукословность», если же оно не проявило своей народно-философской идеи, то или довольствуется подражанием, или *«еще живет одною жизнью практической»*. Но мысль об



умственной незрелости нашей Карпов слишком торопится устранить, не замечая, что самая поспешность его заключения о том, что «мы живем не одною жизнью практической», из самодовольного наблюдения: «нет нужды доказывать, что у нас процветают науки», говорит против него. Философия, по Карпову, ложится в основу наук, поскольку она определяет гармоническое бытие мира и закон его развития, но какая получится «оригинальная» наукословность и наука, если это гармоническое бытие национально условилось положительными законами и уставами Церкви? Философски честно в этом только то, что Карпов не хотел допустить мысли, чтобы его отечество могло жить «одною жизнью практической». Но что если этот признак незрелости для других народов есть существенный признак русской народности? Разве не так же обстоит дело на всем Востоке? На эти сомнения Карпов не дает ответа.

До постановки вопроса о русской народности в контексте народов Европы и Востока Карпову было еще далеко. А между тем, когда Карпову нужно было не рецепт давать, по которому должна составиться русская философия, а нужно было оправдать сделанный им перевод *Истории философии* Риттера, у него нашлось простое и понятное указание на то, что нам нужно делать, чтобы иметь оригинальную философию. Говоря коротко: *учиться*, учиться именно из истории. «Россия, — утверждает он, — по всем отраслям наук сделала уже значительные успехи; одной только философии нет или почти нет в России». Всякий народ, вступающий на поприще философии, должен изучить в связи идеи предшествующих поколений, должен исследовать философию человеческого ума в его вековом развитии, тогда определится точка его состояния и видно будет, чего можно желать и искать в будущем<sup>1</sup>. Но мы — именно такой народ, и, следовательно, наше наукословие и наш метод — *исторические* по преимуществу. Этого вывода Карпов не сделал.

Университетские профессора, перешедшие из академий в университеты, перенесли туда свои духовные навыки, но от них теперь прямо требовалось то, что в акаде-

<sup>1</sup> Упоминавшееся выше анонимное *Введение к познанию философии* (1848) ставит задачей для России изучить все, что было прежде сказано о философии, хотя и не считает правильным говорить о национальной философии. Впрочем, для себя автор не считал нужным изучить даже Канта.

миях само собою разумелось: быть «орудиями правительства». Как же они *философски* осмысливали свою задачу? Мог ли быть Уваров удовлетворен ими? Во всяком случае, он был доволен. Вполне «откровенным» был Михневич. Его духовная «средина», казалось ему, сама себе довлеет и достаточна для нашего духа. У философии два закона: природный, ума, и положительный, Откровения. По самому духу и смыслу, следовательно, философия не может не быть в тесной связи с религией. Но все-таки это — в-третьих и «наконец», а во-первых, «она — по духу нашего любезного Отечества, той Святой Руси, которая издревле чуждалась мудрований ума, несогласных с заветными истинами Веры», и во-вторых, «она — по намерениям нашего августейшего монарха, который, желая утвердить благоденствие мудро управляемого им народа на незыблемых основаниях, с отеческою заботливостью печется о том, чтобы гордый ум человеческий не возвышался на разум Божий, а пребывал бы в должном послушании Веры».

Та же серединка вдохновляла и архимандрита Гавриила, когда он за духом нашей философии возлетал до Даниила Заточника и Владимира Мономаха. Характеристика «духа народного» у архим. Гавриила не так стилистически эффектна, как в посланиях Уварова, но не менее приятна. «Россиянин богобоязлив, до бесконечности привержен к вере, престолу и отечеству, послушен, нерешителен и даже недеятелен там, где подозревает какое-либо зло поспешности, трудолюбив, хитр, непобедим в терпении, рассудителен; по отношению к любомудрию отличительный характер его мышления есть рационализм, соображаемый с опытом». Это *последнее* положение, как принадлежащее к самой философии, автор доказывает: (1) пословицами русского народа, (2) уже древним языческим Богоучением русских, которое было чуждо тех отвратительных картин, какими преисполнена мифология греков, (3) *уклоняющейся к спиритуализму* мифологией входящих в состав Российского государства *чувашей*, (4) избранием веры Владимиром Святым. — «С сих пор любомудрие поставило для себя новый закон: рационализм, соображаемый с опытом, поверять через откровение; и никогда оно от сего закона не отступало». Это положение доказывается новыми аргументами: (1) 1812 г., когда ум *вельмож* предсказал: потеря Москвы не есть потеря отечества, за чем следовал *опыт*: Москва «к столу Наполеона и воевод

его могла доставить одних галок, ворон, воробьев, собак и кошек...» и т. д.; (2) устав духовных академий <18>14-го года, где сказано, что в толпе разнообразных человеческих мнений следует держаться нити евангельской истины. Чем же теперь русская философия отличается от прочих? Как в сознании три предмета: я, не-я и Причина всех тварей, то должно быть и три направления в философии. Первое господствует в Германии, второе развито в Англии с Бэкона и во Франции с Кондильяка, но ни то ни другое нас не удовлетворяет. «Полагая в основание мышления плодоноснейшие начала, она *доселе счастливо избегала тех односторонностей и заблуждений*, которые в таком необъятном количестве наводнили всю просвещенную Европу». В Германии начинают чувствовать потребность не только соединить теорию с опытом, но и примирить их в высшем начале. Но двух направлений одной идеи один народ не может выражать, «и потому осуществление третьего направления философии *издревле* принадлежит народу великому и сильному, который, полагая краеугольным камнем философствования рационализм, соображаемый с опытом, завершает этот храм любомудрия как бы светозарным куполом — откровением и преимущественно материею всех идей — понятием о Боге». Это снова доказывается: (1) тем, что каждый простолюдин, приступая к делу, говорит: Господи помилуй, (2) стихотворением Жуковского, где на каждую чару вина призывается Божие благословение, (3) пословицами вроде — Бог не выдаст, свинья не съест, (4) и наипаче избранными местами из русских философов — к изложению которых автор и переходит — с IX—X века до Сергия Семеновича Уварова, — коего высокие качества «поставили его выше многих Несторов европейского ученого мира» — и Иннокентия Борисова включительно.

Новицкий упрекал *Историю философии* архим. Гавриила в несамостоятельности, но едва ли имел в виду при этом приведенные *аргументы*, ибо, национально ли или индивидуально, но они вполне оригинальны. Новицкий был прав вообще, а в последних суждениях о русской философии особенно хорошо знал источник своего казанского коллеги, ибо, начиная с разделения предметов познания и далее, Гавриил просто-напросто *списывал* у Новицкого, не только здесь не называя его, но не найдя ему места и в изложении русской философии — ни до Уварова, ни *после* Уварова. Единственное оригинальное суждение са-

мого Гавриила — фраза с гордым словечком «доселе», убивающим скромное «почти» Сидонского и Карпова. В сущности, Новицкий заслужил, что его рассуждения были переписаны и уснащены такими нелепыми доказательствами о архимандрита, — они обнаруживают комическую сторону сервиллизма самого Новицкого, имеющего у него отнюдь не смешной, а весьма серьезный даже вид. Определив, как списано у него Гавриилом и как выше приведено, дух русской философии, Новицкий через это дает точный ответ и на загадку Уварова. «Философия есть, в высшей степени, самосознание народное; след <овательно>, в ней должен выражаться собственно дух самого народа: а дух народа русского кому неизвестен? Примерная религиозность, глубокая преданность Отечеству и царю — вот господствующие черты его характера и духа! Этим-то духом философия нашего Отечества должна быть вся проникнута и животворима, потому что только тогда она будет достойною великого народа русского, только тогда она будет философиею национальною, произведением и достоянием нашим собственным, а не заимствованным». Трудно, в конце концов, отличить, где Новицкий, где Гавриил, где Михневич, Карпов, где сам Уваров? Но такая прочная солидарность, такое единомыслие представителей того самого народа, о духе которого они говорят, не втесняет ли силою подлую мысль, что, быть может, само раболепие и является отличительною чертою этого духа? Иностранцы это не раз отмечали, начиная с своих первых столкновений с Московией, и, когда нужно было, искусно сами входили у нас в этот тон.

Петербургский Фишер был таким иностранцем. Он выступает пламенным идеологом всей практики правительственной интеллигенции, и в особенности Уварова. Его речь, произнесенная на торжественном собрании университета 20 сент. 1834 г., *О ходе образования в России и об участии, какое должна принимать в нем философия*, в высокой степени интересна и идеологически, и психологически. Все искусство западно-образованного человека было призвано для оправдания правительственной монополии в деле просвещения. А профессору философии нужно было показать, что философия при такой системе может существовать, потому что может быть полезна. В каком же виде должна предстать философия, чтобы ей нашлось здесь место? Нас могут возмущать или смешить доводы оратора, но если иметь в виду неразрешимые трудности его задачи, то в формальном искусстве построения ему отказать

нельзя. Психологически это была тщательно проработанная гармонизация простых напевов Уварова, уснащенная пышными аккордами и искусными модуляциями. Исторически речь Фишера оказалась похоронною песнью правительственной интеллигенции. Мало только кто ее слышал. За стенами университета новые птицы пели новые песни.

Россия представляется Фишеру единственною по ходу образования странною. Везде образование возникает самодеятельно, развивается сразу во многих пунктах и с разных сторон. Правительствам остается только ограждать его от нападений невежества и грубости. У нас само правительство предносит подданным светильник образования. «У нас мудрый монарх, окруженный знаменитейшими мужами, русскими по сердцу и европейцами по обширности своих познаний, представляется в величественном образе, как умственное солнце, которое, стоя выше управляемой им системы, устремляет к одним и тем же идеям пятьдесят миллионов умов, озаряет своими лучами и оживляет своею жизнью все, что подчинено закону его притяжения». Правда, признается Фишер, есть среди иностранцев клеветники, утверждающие, что наше образование «расчислено и употребляется в пользу одним правительством, а народ принимает его с отвращением», но наше правительство, убежденное, что оно «имеет в виду единственно благо своего народа», пренебрегает нелепыми клеветами. И Фишер влагает в уста правительства ответ, достойный подражания со стороны тех, кому отвечать нечего, где «говорят дела», потому что «слово безмолвно»: «придите в Россию, взгляните и судите».

Начала, на которых Россия утверждает народное просвещение, — Религия и Законодательство — внутренне связаны между собою и даже *тождественны*. Ничего прочнее этого нельзя найти, но все же существенное могущество их опирается на деятельную помощь силы воспитания. «Заставить эту силу содействовать осуществлению высоких намерений, основанных на Вере и законах государственных, было всегда одною из священнейших обязанностей русского правительства». Таким образом, просвещение, вводимое в интересах блага народного, на деле, оказывается, должно содействовать осуществлению высоких видов государства и правительства. Не замечая противоречия, в котором вязнет сама задача оратора, он переходит к «неудобствам», которые наследовали современные ему

«Возродители России» от прежнего порядка. За неимением русских наставников пришлось довериться иностранцам, а за неимением «публичных заведений» приходилось довольствоваться воспитанием домашним. Последнее, как известно, в царствование Николая Павловича сделалось козлом отпущения. Декабрьское восстание потому и послужило поводом к повороту в национальную сторону, что причины его хотели видеть не в собственных недостатках, а в тлетворном влиянии европейского просвещения. Разоблачение смешных сторон гувернерского воспитания, начатое уже в XVIII веке, сочувственно было встречено закоренелыми ретроgrадами, потому что они получили таким образом возможность не скрывать своей ненависти к европейскому образованию вообще. Священный интернациональный союз, влияние политики Меттерниха, пропаганда Библейского общества — все это смешивало цвета. Трудно было придумать общее между Шишковым, ставленником Фотия, и Пушкиным. Оно нашлось. После декабрьского восстания ретроgrады трубили во все трубы; другая сторона должна была смущенно молчать, потому что всякое оправдание «европеизма» было бы сочтено за оправдание декабристов. Гувернерское воспитание стало в глазах одних очагом заразы, для других — «отводом глаз», для всех — средством самооправдания, хотя и в разных смыслах. Пушкин, очевидно, не думал, что говорит «просвещения плод — разврат и некий дух мятежный», когда утверждал: «Нечего колебаться во что бы то ни стало подавить воспитание частное». Пушкину все-таки «вымыли голову», именно потому, что он не сказал первого. Уваров нашел выход из затруднения: просвещение — дух мятежный, пока оно не «приноровлено» к нашему духу, здравому, высокому, смиренномудрому и пр<оч.>, и пр<оч.>, и предложил меру для такого духа в самый раз — национализировать домашних наставников, т. е., как формулировал этот акт Фишер: включить их «в категорию государственных чиновников и подчинить их действия надзору властей общественных». Понятна радость иностранца Фишера, приехавшего в Россию в качестве гувернера и, как он сам признается, изведавшего тяжести этой должности и все неприятности ее и теперь узнающего о такой попечительности правительства о домашних наставниках: почетное место, «самая одежда, им носимая», и, наконец, надежда увидеть беспомощную старость защищенную от бедности. Но как апологет Уварова он

выдвигает на первый план самый принцип: *дух народный* отвлечен от опасности утратить достоинство под внушением правил, не согласующихся с религией и политическими постановлениями Отечества. Великая задача: «напитать народным духом это частное воспитание» — разрешена. «Высокая мудрость императора Николая постигла всю важность великой задачи водворения согласия между воспитанием частным и публичным и вверила решение его государственным дарованиям министра, коего уму и редким достоинствам мы ныне удивляемся. Следствием этого был закон *беспримерный* в летописях гражданского образования», — зато, как мы знаем, служивший потом не раз примером.

Тут единственная по ходу образования страна достигла своей высшей точки. Правительство — единственный источник, оно господствует над системою, которой следует, и оратор надеется, что сила, умевшая создать образование и управить ход, и впредь сохранит навсегда это сокровище от ложной примеси и передаст его грядущим поколениям, обогащенное приращениями, «которые доставятся ему трудами нашими». Фишер — не чета скромным профессорам домотканого семинарского воспитания. Он ведет тонко: момент апогея выводится из всей истории нашего просвещения. Это — не простосердечное поддакивание лозунгам, выкинутым в министерстве, это — тонкое понимание идеи и важности идеи сохранения интеллигентной монополии за государством. Что государство в данный момент воплощается в самодержавии и что православие — его верный исторический спутник, это он знает, говорит и еще будет говорить, но нужен *принцип*, а не простое констатирование исторического факта. Принцип — то, что до сих пор направляло самое историю и что впредь должно предохранить ее от «слепого случая, произвола, беспечности и злонамеренности». Фишер апеллирует и к «народному духу», но, подобно самому «Возродителю России», не развлекается углублением в него, понимая, что в его устах это — действительно *случайный* вопрос: дух времени вызывал духа народного. Фишер проникает в самый смысл правительственной заботы: во что бы то ни стало удержать интеллект страны за собою. Как ни твердо провозглашал это Уваров, сомнения у него должны были быть — недаром он был так беспощаден в цензурных гонениях. Фишер говорит тверже, он крепче Уварова верит в правительственную Россию. Как и Уваров,

он ораторствовал на краю пропасти, но назад не пятился, потому что не видел, где стоит, и не чувствовал отчаяния своего патрона. Он, вероятно, вспомнил роль западных университетов и воображал, что теми стенами, в которых он говорил, твердо ограничено русское просвещение и что за их пределы выходит только то, что нужно правительству, представляющему подданным «светильник образования». Словом, он постиг принцип и его провозгласил, а факты должны были подладиться под него. Его чисто русские коллеги собирали факты и подлаживали под принципы, присланные из столицы, не весьма вдумываясь в самые принципы: они были готовы к тому, чтобы завтра приладить те же факты к другому принципу. Речь Фишера поэтому яснее раскрывает смысл уваровской эпохи русского просвещения, чем все прочие комментарии — и поддакивавшие Уварову, и видевшие то чисто карьерные легкомысленные мотивы его деятельности, то адское намерение удержать «народ» во тьме, в рабстве, в угнетении и прочих состояниях, обыкновенно, для большего впечатления, характеризующихся метафорически.

Как искренне «для блага народного» Фишер защищал уже-реакционную программу министерства, так же искренне он был убежден, что само народное сознание, определяемое государством, не может в России быть иным, как правительственно-государственным. Иначе он не разрешал бы так легко того противоречия, которое заключается в самих словах: *прикладная философия*, и иначе он не говорил бы того вздора, которым заканчивается его речь и который доказывает, что он на миг забыл всю историю философии. Вопрос в том: что делать, при развитых принципах, с философией, возникавшей в других странах «самодеятельно»? Так как было бы поистине чем-то беспримерным в летописях гражданского образования, чтобы правительство насаждало вещь для него совершенно бесполезную, но вред от которой возможен, то нужно было «доказать, что в системе образования, которому следует правительство, изучение философии не составляет, как думают некоторые, занятия пустого и бесплодного». Фишер, конечно, этого не доказал, как мог он сам убедиться из бесед с Ширинским-Шихматовым<sup>1</sup> и из дейст-

<sup>1</sup> Суждение о том, что польза философии не доказана, а вред от нее возможен, было высказано министром именно в разговоре с самим Фишером (Никитенко <А. В. Дневник... — Т. > I. — <С. > 395).



вий последнего. Но положение *профессора* философии обязывало доказывать. Эта часть речи не так тонка, как первая, и состоит из несложных аргументов, желающих устрашить и привлечь. Мощное притяжение правительства, уверяет он, может оказать воздействие «даже на философские идеи», не только препятствуя ходу ума, но, напротив, служа ему щитом от «гибельных последствий лжеобразования — этого чудовищного порождения нашего века, которое, подобно нравственной язве, заражает и повреждает более и более общественное тело дряхлеющей [NB!] Европы». По логике вышеизложенного следует, что само правительство, имеющее «все средства знать и высоту успехов всемирного образования, и настоящие нужды отечества», должно бы предписать соответствующую философию. Фишер, чувствуя себя «достойным орудием правительства», берет на себя начертать план такой полезной философии. К сожалению, Фишер на задался еще новой мыслью: ввиду явной бесполезности самого плана найти ему особое оправдание.

Итак, вопрос в том, полезна ли философия и при каких условиях она совместна с системой образования, принятого в России? Ответ получается из определения философии и ее задач, с которыми мы уже знакомы. Кроме общих мест о пользе света разума для веры, о пользе философии для других наук, Фишер останавливается специально на пользе психологии, которая уже находит себе приложение и «к практике» — в воспитании, в познании людей и умения действовать на их волю, каковые два дарования необходимы «преимущественно законодателю, государственному сановнику и всякому находящемуся в высшей сфере общества», — наконец, психология также ключ к истории. Все это пустяки, тысячи раз повторявшиеся, и добрая половина этих аргументов заведомо недобросовестна: никогда и никаких сановников философия полезному для них не научила. Фишер сам чувствует это, как и то, что если есть энтузиазм, философией внушаемый, то о таких пустяках говорить не стоит, ибо он прав, его «слабое мнение» не могло ничего прибавить к похвалам и «высокой цене» философии, даваемых «отличнейшими мыслителями». Если же такого энтузиазма нет, то все эти рассуждения — смешны, ибо при всей их очевидности, как общих мест, философия остается «в презрении». А главное, и доказать-то требовалось не это, а другое — зачем философия нужна в России, при русской пра-

вительственной системе просвещения. Тут *против* Фишера вопиал им самим изображенный «ход образования в России». *Без всякой философии* «единственная» Россия довела просвещение до такой беспримерной высоты, когда каждый домашний наставник — чиновник государства, тогда как во всей «истории веков минувших или в настоящем бытии народов современных» всюду, где есть философия, есть «бесстыдная суетность». Фишер апеллирует, однако, к Петру, которого «гений, в высшей степени практический», не почитал философии излишней. Фишер с удовольствием вычитывает из первой страницы напечатанной по повелению монарха газеты: «Повелением Его величества Московские школы умножились, и 45 человек слушают философию, а уже диалектику окончили». Однако отчего же при таком благополучном начале через 130 лет Сидонский открыл свое *Введение* решительным заявлением: «Слабо изучение философии в нашем Отечестве». «По самой природе своей», рассуждает Фишер, философия требует ума зрелого и может быть изучаема лишь в университетах. Наше «частное воспитание» торопится выпустить юношей на поприще общественного служения, и до философии они не доходят. Но вот Александр открыл пять новых университетов, и «с этого времени изучение философии непрерывно преуспевает»... Про восьмидесятилетнее существование Московского университета Фишер так же забыл, как не заметил, что его «преуспевает» говорится всего через один год после «слабо изучение» Сидонского. Но на философии лежит еще вина в том, что она сделалась соучастницею плачевных ужасов неверия и разрушения. Торжественно провозглашая свою невинность, она все-таки «вмешивается во все бунты, колеблющие Европу, и даже делает себя их услужливою защитницею». Но это — философия в руках злонамеренных. Наше «мудрое правительство» приняло свои меры, и «кто дерзнет упрекнуть наше правительство тем, что оно смотрит за публичным преподаванием философии с большею строгостью, чем другое?» Таким образом, вопрос Фишера разрешается тем, что та философия будет полезна и совместна с системою нашего образования, которая будет одобрена правительством, — *философия здравая*. Ее распространением правительство разоблачит и приведет в смущение «отвратительное чудовище, псевдо-философию, прежде чем успеет она осквернить Россию своим

ядовитым дыханием и вонзить кровавые когти свои в недра ее». После этого нельзя сомневаться, что основания, на которых должна преподаваться у нас философия, суть: «священное уважение к религии, неколебимая верность монарху и безусловное повиновение существующим законам».

Таким образом, в лице Фишера Уваров нашел для правительства орудие преданное и истолкователя здравого. Вопрос о народности был просто вопросом русской государственности. Фишер знал, что иначе он неразрешим, но что и решать его, собственно, иначе не нужно. Вера и полезное государственное знание — философская проблема; ее государственное решение — православие и самодержавие. Уваров мог быть спокоен, университеты стояли на правильном пути. Фишер не видел только того, что все-таки не давало спокойно спать Уварову<sup>1</sup> и что устранить ему гения не хватило. Национализировав домашних наставников, Уваров, непонятно почему, остановился перед национализацией литературы. Его цензурные мероприятия не поспевали за ее ходом. И тот самый вопрос, который Уваров задал профессорам, стали решать и вне университетов, почему и решался он не всегда в духе государственной народности. Роковое запоздание Уварова сделало в конце концов то, что им же самим возбужденный вопрос о народности стал в руках ненационализированных наставников рычагом, подводившимся под все просветительное здание Уварова. Этот рычаг он и не мог удержать в своих руках, он поздно схватился за него. Фишер понимал, что «народность» — случайное слово в устах Уварова, что «народность» стоит на месте «русская государственность». И ему, как и Уварову, казалось, что «самодержавием» ответ исчерпывается. Фишер не хотел и не смел видеть философской проблемы в самой государственности<sup>2</sup>. Между тем рычаг, выкованный не рука-

<sup>1</sup> Никитенко передает со слов кн. Г. П. Волконского, что Уваров сказал ему, что *хочет, чтобы, наконец, русская литература прекратилась*, — «тогда, по крайней мере, будет что-нибудь определенное, а главное, — говорит он, — я буду спать спокойно» (I. — 348). Конечно, не нужно быть глупым и понимать это иначе, как *bon mot*, но ведь до этого *bon mot* надо дойти!

<sup>2</sup> Любопытно отметить, что начатая им работа *Об естественном праве* в целях философского оправдания нашей государственности не пошла дальше начала, посвященного истории теорий.

ми правительства, был сделан из философской стали. Накидывавшиеся на него цензурные сети он разрывал. Допущение философии в университетах сделало только то, что, когда Ширинский-Шихматов убедился в силе ее действия, он не поверил самому Фишеру и напал именно на университетскую философию. Удар был сделан мимо действительного врага. Правительство вместе с Шихматовым набрасывалось на того, кто ближе всех и с романтической любовью принял к сердцу преподанную Уваровым тему о народности и потому громче всех рассуждал (на славянофилов). Это был новый промах погибавшей правительственной интеллигенции. *Свободная философия*, решавшая вопрос о народности не в смысле правительственного понимания действительной русской государственности и не в смысле романтической идеализации возможной русской государственности, отошла в сторону. Правительство победило. Но удержать за собою руководство просвещением не могло. Не найдя в нем покорного орудия, оно некоторое время еще отбивалось от него, а потом стало заботиться лишь об одном — чтобы оно не мешало ему в остальных его делах. Выпавшее из рук правительства кормило правления просвещением страны было подхвачено взрожденными им же невеждами. Правительство было еще достаточно сильно, чтобы бороться за свое существование, но справиться с судорожными зигзагообразными порывами в движении образованности оно не могло. То откровенно, то лицемерно, то лишь скрыто признавая свои принципы опороченными, оно не знало даже, что поддерживать и чему противодействовать. Его порывы были по большей части импульсивны: оно выступало нередко против друзей, создавая себе из них врагов, и нередко поощряло врагов, не приобретая друзей. Философия в особенности испытала на себе все превратности хаотического метания в движении русской культуры и образованности. Когда порожденное общим невежеством и из этого невежества развившееся озорство нового руководителя просвещением, *новой интеллигенции*, в обращенном виде возобновило преследование не желавшей от него зависеть свободной философии, когда и оно потребовало от нее полезности, правительство с беспокойным видом прислушивалось к раздававшемуся свисту, но само оставалось в стороне. Оскорбленное, оно принимало вид третьего радующегося.

## ПЕРВЫЕ УЧЕНИКИ

## XIV

Светлым и чистым в русской умственной культуре представляется перехват, образовавшийся между эпохою кончавшегося руководства правительственной интеллигенции и новой эпохой, когда новая интеллигенция еще не обнаружила своих далеко не аристократических, как хотелось Пушкину, манер. С детским доверием прислушивались к голосу мысли, с непорочною радостью наслаждались творчеством художника. Образованность хотела быть самою собою, ничему не служить и только всем светить. Единственный, может быть, момент в русской истории, где не было злобы, человеконенавистничества, зависти, затаенного недоверия и скептицизма! Люди этого момента пробовали идти своею, никем и ничем не предписываемой дорогой. Они отрешались от указки учителей и начинали верить в способность к самостоятельному творчеству. Вчерашние учителя их невзлюбили, не поощряли, наказывали; прошло немного времени, и их колотили товарищи. Они были прозваны «мечтателями» и «идеалистами», их творчество было признано бесполезным. Сжимавшиеся уже под ударами учителей, они быстро стали разбегаться. Одни вернулись к правительственной указке, другие смешались с озорниками, третьи просто отстали и отошли в сторону, остальные сбились в кучку и, сосредоточенные на своем, не понимаемые ни друзьями, ни врагами, оставались мечтателями без реального дела и влияния.

Это — эпоха литературы с самого конца двадцатых и до середины сороковых годов. Она совпадает с временем самого сильного и интересного напряжения государственной политики просвещения. Но блестящий Уваров потому и меркнет, что его рассматривают как контраст самостоятельному творчеству эпохи. Как будто, в самом деле, против придворной аристократии возникала аристократия «литературная»! Пушкин соединял в себе оба типа аристократии, но, когда нужно было выбирать, он не был вместе с Уваровым. Он не желал, не мог подчинить свою «вольность» государственному регламенту. Уваров затмевался и, зажигая свои государственные огоньки, в то же время хотел погасить свободное распространение света. Оттого-то его положение и двусмыслен-

но. Как было указано, все кончилось тем, что свет погас с обеих сторон. Уваров опоздал и оказался реакционером. До него уже пробудились новые силы, и он также был поставлен перед выбором: с ними или против них. Он выбрал последнее, не заметив, что он слабее их, что он, не будучи романтиком, защищает и осуществляет дело, безобразие которого могла бы сгладить лишь романтическая фантазия. И он стал циником<sup>1</sup>. А литературный «романтизм» наш остался единственным *настоящим* днем для современников, классическим днем для истории и предметом романтической грезы для потомков.

Н. П. Сильванский в статье *Материалисты двадцатых годов* (Былое. — 1907. — Июль) высказывает такое суждение: «В начале двадцатых годов, незадолго до восстания 14 декабря, в Москве возник кружок молодых философов, упивавшихся «магическими струями» «небесной» философии Шеллинга. — — — Они, однако, мало замечательны сами по себе, и не они типичны для наших двадцатых годов». Это звучит в полный диссонанс с фактами, пока читатель подсказывает себе *логически* естественное противопоставление: типичность какой-то не-шеллинговой философии. Но автор имеет в виду иное противопоставление: «Типичными представителями двадцатых годов были не мечтательные поклонники немецкой небесной [!] метафизики, а политики [курс. мой] и материалисты, воспитанные на французской литературе [курс. мой] века Просвещения». В «политике», натурально, иная типичность, чем в философии, тем не менее автор имеет непрременное желание как-то связать обе «типичности», что приводит его к суждениям по меньшей мере легкомысленным. «...И. И. Давыдов оставался, — утверждает он, — в десятых годах верным господствовавшей [!] у нас французской философии. — — он учился в России и усвоил из распространенных [?] здесь книг и воззрений высокое уважение к французскому эмпиризму [?]». «Мнемозина» с ее «небесной» философией, отрешенной от действительности, шла против общего течения и успеха не имела; издатели вынуждены были прекратить издание на 4-й книжке за недостатком подписчиков». Обращаясь к «политикам», автор утверждает: «В кружках декабристов всюду настольными книгами были французские классики по политике и философии [?] и те иностранные политические сочинения, которые были усвоены французами». Доказательства просты: в начале 20-х годов в Тульчине образовался кружок молодых офицеров, «усердно изучавших, наряду с французскими политическими книгами, и французскую философию Гольбаха и Кондильяка». Но тут же эти доказательства и обрываются, потому что дальше в подробностях излагается биография некоего Николая Крюкова. Если бы, однако, такое «доказательство» и показалось кому-либо убедительным, все же оно доказывало бы не больше того, что у нас *изучалась* французская литература. Но

<sup>1</sup> Ср. выше примечание на с. 206:

ведь под «типичными представителями» науки и философии принято разуметь не изучающих, а учащих... Впрочем, и применительно к «изучающим» утверждения Сильванского находятся в противоречии с фактами. Их много, и они достаточно засвидетельствованы историческими очевидцами. Приведу одно только свидетельство, ценное тем, что оно исходит не из среды «увлекающихся», а потому, может быть, и пристрастных. Е. А. Боратынский писал из Москвы Пушкину: «Надо тебе сказать, что московская молодежь помешана на трансцендентальной философии». Это было написано в середине января 1826 года, т. е. всего через месяц после декабрьского восстания.

Большую роль в умственном развитии России этой эпохи сыграли Москва и Московский университет. Но последний играл эту роль не через свою *философскую* кафедру, которой, как мы уже знаем, здесь фактически и не было, и не потому также, что университет был активным источником умственных исканий того времени, а тем, главным образом, что в лице некоторых своих представителей он сам примкнул к литературе, действительно активному источнику новой умственной жизни, и тем еще, что, войдя в литературу, он нашел способ распространять философские идеи не через самое философию. Вследствие этого и вышло, что в Московском университете университетские учителя не столько направляли умственные запросы московского общества, сколько удовлетворяли их, отвечая на задаваемые вопросы. А поскольку московское общество состояло из учеников своего университета, выходило, что ученики «направляли» и «определяли» своих учителей. В 30-х годах Московский университет был более славен своими учениками, чем учителями. Дело менялось лишь по мере того, как эти ученики, в свою очередь, становились учителями, — характеристика, данная Пушкиным: «ученость, деятельность и ум чужды Московскому университету», — теряла свою безусловную всеобщность.

Москва всегда жила своим особым укладом жизни и своим внутренним духовным интересом. Московский университет фактически должен был считаться с особыми требованиями самой Москвы подчас больше даже, чем с министерскими предписаниями, и, во всяком случае, то, что выливалось за рамки этих предписаний, всегда было в непосредственной связи с настроениями и запросами московского образованного общества<sup>1</sup>. Если можно гово-

<sup>1</sup> Как запомнилось Гончарову о самом начале 30-х годов: «Наш университет в Москве был святилищем не для одних нас, учащихся, но и для их семейств, и для всего общества. Образование, вынесенное из

речь о какой-либо традиции, выработанной университетом за семидесятипятiletнее его существование, то это именно была связь его жизни с жизнью Москвы. Московские профессора искали этой связи и то удачно, то неудачно, но все-таки связывали науку с литературою. И московские же профессора впервые в своих *публичных чтениях* нашли себе аудиторию более широкую, чем аудитория официально учащихся. Прочие университеты, свежие создания петербургского правительства, напротив, сами должны были играть роль источников интеллектуальных интересов своей среды. *Москва* во взаимодействии со своим университетом зарождала свою московскую интеллигенцию. Пришло время — и перед последнею поднялся вопрос: встать на сторону правительственной интеллигенции или идти самостоятельно, в конце концов, в оппозиции к правительству и вследствие этого уже со значением не только местным, но и общерусским. Эта дилемма не решалась, понятно, безусловно в пользу одного из своих концов. Были примиряющие и посредствующие звенья. Но самая наличность дилеммы имела историческое значение. Отсюда начинается новая эпоха нашей умственной культуры; здесь родилась новая интеллигенция, неофициальная, свободная, оппозиционная. Превращение ее состояния из неопределенно-оппозиционного в партийно-дифференцированное совершалось уже на пространстве всего государства.

Складывалась новая интеллигенция и первые свои заявления делала скромно, в единении с официальною образованностью, без ясного самосознания. Чем ярче становилась она, чем больше проникалась сознанием своего назначения, тем дальше отходила от официальной учености и уходила в литературу. Спротивление течению, прорвавшемуся сквозь правительственные плотины, и усилия связать новое с правительственным руководством на попроще самой же литературы были иногда напряженны и упорны, но справиться с бурною стремительностью освобожденного потока там не хватало ни таланта, ни умения, ни, самое главное, авторитета, который бы

---

университета, ценилось выше всякого другого. Москва гордилась своим университетом, любила студентов как будущих самых полезных, может быть, громких, блестящих деятелей общества. Студенты гордились своим званием и дорожили занятиями, видя общую к себе симпатию и уважение. — — — Эта симпатия вливала много тепла и света в жизнь университетского юношества» <Гончаров И. А. Полн. собр. соч. — Т. 9. — Спб., 1889. — С. 5—6>.



мог внушить к себе доверие общества. Чем откровеннее этот авторитет обличал свою санкт-петербургскую инспирацию, тем более компрометировались его московские проводники в глазах нового «общества».

При таких обстоятельствах факт, что Московский университет в области философии не мог дать даже того, что давал Петербург или Киев, оказался фактом для развития философии литературным путем только благоприятным. Пресловутый «допожарный» Брянцев продолжал свое преподавание до самой своей смерти в 1821 году, оставляя у слушателей впечатление, что он состоит профессором в университете со дня основания этого последнего, — и это было самое сильное впечатление от его философского преподавания... В последние четыре года его жизни Давыдов, в качестве адъюнкта, помогал ему в преподавании, но чему собственно и как он учил в университете, мы в точности не знаем. Меньше всего об этом говорит официальная история университета. Но лишь только мы подойдем к этому времени с другой стороны — со стороны интересов образованного общества, — мы видим очень яркую картину загорающейся умственной жизни и увлечения философией, эстетикою, поэзией, вообще свободным и бесполезным творчеством. Во всем этом чувствуется, и историей уже раскрыто, влияние западноевропейских идей и идейных течений. Влияние проникало и ширилось без правительственного руководства и поощрения, иногда, может быть, против его желаний. Среда, в которую по преимуществу проникал дух времени, была близкою правительству дворянскою средою, и на первых порах казалось, нет надобности принимать специальных мер ограждения — лишь бы это не выходило, действительно, за сферу «бесполезного». Однако, с точки зрения правительства, которое хотело сохранить за собою руководство всею умственною жизнью страны, это была ошибка. Те, кто не хотел ничего различать в новшествах, кто вооружался против них только потому, что это были новшества, были последовательнее. Общество, проникаясь новыми настроениями, считало себя вправе требовать от университета и науки ответов на свои запросы, а университет считал себя вправе, в меру своей компетентности, отвечать прямо, поскольку и пока это не было запрещено, и — в замаскированной форме, когда прямой ответ мог повлечь за собою начальственное осуждение.

В культурной истории этого времени достаточно внимания привлекали к себе *кружки*, связывавшие группы мо-

лодежи по ее литературным и философским интересам. Существенно и показательно для кружков этой эпохи, что члены их объединялись не только потребностью собственного образования, но также стремлением перебросить увлекавшие их идеи в более широкие круги общества. Молодые люди искренне были убеждены, что являются вестниками новой образованности, не отменяющей официальное просвещение, но его дополняющей и вместе с тем увлекающей вперед, к более живому и жизненному развитию. Не беда, что здесь учителями иногда хотели выступить те, кто сам не доучился. Они не брались учить больше того, что сами знали. Они собирались быть только пропагандистами чужого, но признанного уже в его всеобщей ценности. Они не отрекались от тех, у кого они сами учились. И нередко их вчерашние учителя становились их сотрудниками. А совсем юная учащаяся молодежь охотнее шла за свежим словом неофициальных учителей, на них же полагаясь и в своей оценке официальной науки. Впоследствии это привело ко многим и печальным извращениям. Теперь это было рождением нового духа умственной культуры. Можно говорить о большей или меньшей любви нового поколения к старшему, но еще не было большей или меньшей степени слепой ненависти, не было характеризующей следующее поколение (60-х годов) самодовольной насмешки трезвых детей над охмелевшими от идей отцами. Новое честно шло на смену старому, и только когда последнее силою не уступало своего места, началась борьба. Взаимная ненависть выросла лишь, когда стало ясно, что победит не убеждение, а физическая сила. За это время обе стороны истощились в духовной энергии и деморализовались.

Участники первых волнений и провозвестники первых веяний нового духа с благодарностью вспоминали тех из представителей казенной образованности, которые шли навстречу их юным увлечениям. А те и сами увлекались юными идеями европейского творчества, вдохновившегося как бы реабилитацией себя после тех разрушений и опустошений, которыми ознаменовалась история Европы в конце предыдущего века и которые все еще продолжали компрометировать ее. Увлечение официальных профессоров скоро остывало под влиянием вразумления свыше или собственного благоразумия. Вчерашние новаторы также «доучивались» и становились официальными. Время сохраняло лишь наиболее стойких. Но поток исто-

рии, тихий или бурный, все равно — состоит из капель, а время распознается по смене моментов.

Новое течение пробилось наружу в литературе и журналистике, на страницах которой значились имена и официальных представителей науки. С новыми философскими исканиями сопрягались имена Павлова, Надеждина, Максимовича, даже Погодина и Шевырева и под <об-ных>. Одни из них были только учителями нового поколения, другие — их сверстниками и сочленами кружков, следовательно, уже на университетскую кафедру несли новую мысль. Но вдохновение свое они все-таки получали за стенами университета. Можно назвать лишь два имени среди профессоров Московского университета, которым приписывается инициатива пропаганды новых философских идей и которые не вышли ни из кружков, ни из журналов. Это — имена Давыдова и Павлова. Давыдов, по свидетельству его собственных учеников, вводил их в круг этих идей уже до <18> 20-го года, когда они были воспитанниками университетского благородного пансиона. Павлов в <18> 20-м году вернулся из-за границы с свежим запасом шеллингианского энтузиазма. Но уже в <18> 26-м году, когда Давыдов читал свою выше рассмотренную лекцию, он перестал быть только учителем и инициатором и должен был отвечать за возникавшие вне университета запросы. А Павлов еще в <18> 24-м году вступил на поприще свободного журнального писателя. Его статья появилась, впрочем, под псевдонимом т. т., в вольном полуальманахе, полужурнале «Мнемозина», одним из руководителей которой был кн. В. Ф. Одоевский — воспитанник Давыдова и глава одного из «кружков» («Общества любомудрия»). В <18> 27 году во главе *нового* журнала становится университетский преподаватель Погодин («Московский Вестник». — 1827—1830), также член одного из кружков (кружка С. Е. Раича), не чуждого и философии<sup>1</sup>. А в <18> 31-м году только что добившийся профессуры, а до того бывший едва ли не единст-

<sup>1</sup> Сам Погодин придавал большое значение также чисто студенческим собраниям. Он это отмечает в своей автобиографии (*Биограф <ический> Словарь М <осковского> Унив <ерситета> ...* — II. — <С.> 237): «Но кроме лекций всего важнее для образования в Университете было общество, где студенты взаимною беседою образовывались». — Раичу (брат киевск <ого> митр. Филарета), между прочим, принадлежит: *Рассуждение о дидактической поэзии*, сочиненное Императорского М <осковского> Унив <ерситета> Кандидатом Слов <есных> Наук Семеном Амфитеатовым, для получения степени магистра. — М., 1822 (первоначально в «В <естнике> Е <вропы>» за 1822 г.).

венным живым и смелым сотрудником (Надоумко) скучно-профессорского полуофициального «Вестника Европы» (Каченовского, в 1828 г.) Н. И. Надеждин основывает сыгравший исключительную роль также *новый* журнал «Телескоп» (1831—36).

Таково — начало взаимодействия университета и свободной журналистики, поскольку последняя через литературу вводила в умственный обиход русского общества европейские понятия о философии, независимо от учебных программ, предписывавшихся правительственным руководством. Что же прежде всего дали русской философии эти нового типа профессора и что затем сделала из этого литература? Были ли они только слепыми сеятелями, не видевшими, куда падает зерно и как оно прорастает, или они сознательно расстраивали ряды, которые были призваны вести в слепом повиновении команде высшего правительственного интереса? И другая сторона — сразу ли поняла, что, выступая на смену и занимая свой ответственный пост, она становится на *tertia vigilia* духовной культуры России? На два последние вопроса история отвечает отрицательно, ибо это есть история роста самосознания новой интеллигенции, а не констатирование скачка через пропасть. Сознание того, что пропасть существует, — хотя и не в хронологии идей, а в них самих, — пришло позднее. Оно вновь расслоило каждую из сторон и по-новому распределило эти слои. Как это произошло, видно из ответа на первый из поставленных вопросов.

Давыдов в первые годы своего преподавания удовлетворял новым запросам не потому, что сам понимал свое назначение как новатора и проповедника нового. Вернее всего, только потому, что он был более других подготовлен отвечать ученикам на внушенные временем вопросы. В ином свете обрисовывается роль *проф. М. Г. Павлова* (1793—1840), который в воспоминании своих слушателей выступает именно как новатор-проповедник, умевший заражать своим научным энтузиазмом. Равным образом, и его литературная философская деятельность — не отчет перед специалистами о самостоятельной работе, а вольное обращение ко всем желающим услышать о новых идеях времени. В обоих случаях Павлов — популяризатор и агитатор. Подобно Велланскому, Павлов — не философ по специальности. Его ближайшая специальность — агрономия. Но в ту пору энциклопедических профессоров ему приходилось читать теоретические курсы по есте-

ствознанию, которые он и одушевлял шеллингианскую натурфилософией. Его *Физика* должна быть сопоставлена с сочинениями Велланского и других, отчасти уже упоминавшихся, натурфилософов-естественников, место которых — в истории нашей *научной* мысли.

*Основания физики* Павлова (Ч. I.—М., 1833; Изд. 2-ое.—1835; Ч. II.—М., 1836) встретили суровый отзыв со стороны известного Ленца, характеризовавшего книгу как поверхностную и ученческую, автор которой не осведомлен в экспериментировании и математике. Ленц указывает также ряд фактических ошибок Павлова. Свое неубедительное оправдание Павлов старается свести на разницу философских предпосылок (Ленц — в *Dorpat. Jahrbücher für Literatur* usw. 1834; Павлов — *Телескоп.* — 1834. — Ч. XX; подробное изложение см.: *Бобров. Филос<офия> в России.* — Вып. II. — С. 191—210). — Велланский также, по-видимому, невысоко ставил Павлова. В одном частном письме (к Розанову, 15 дек. 1833) он сообщает, что был в Москве, где Павлов его чувствовал обедом и познакомил, между прочим, с Давыдовым, Надежным и др. После обеда он *часов восемь* с ними беседовал в физическом кабинете Павлова. «Московские ученые, — утверждает он по поводу этой беседы, — чувствуют всю важность философского естествознания, хотя ни один из них не понял моей *Физики*». А самому Павлову Велланский писал (мая 29, 1834): «Мне крайне желательно иметь либо противников, либо сотрудников на поприще физических знаний. Но вот проходит тридцать лет, как я в российском ученом мире вопию, аки глас в пустыне!» (Письма перепечатаны у Боброва. — <Вып.> I. — С. 220—228). Во что же он ставил Павлова?

Бобров (вып. II и IV) собрал некоторые материалы о Павлове. Но способ изложения у этого автора вообще таков, как будто ему не о чем спросить излагаемого мыслителя и не о чем с ним поговорить. Для любителей скучного жанра литературы это — идеальное чтение; для исследователя же было бы приятнее найти в *Материалах* точную и исчерпывающую библиографию либо точную перепечатку цельных статей.

Некоторые подробности о Павлове см. в исследовании *проф. Сакулина*: Из истории рус<ского> идеализма... — Гл. II. — С. 115—127.

Подобно Велланскому, Павлов привез новые идеи из заграничной командировки, но возможно, что первые семена шеллингианства были заброшены в его мысль уже в Харькове — Шадом или близкими ему по шеллингианству медицинскими профессорами, — где Павлов слушал лекции до переезда в Москву (1813—14). Но есть заметная разница в общем направлении Велланского и Павлова. Велланский, прежде всего, ученый, Павлов — профессор. Велланский усваивает принципы, чтобы из них развить новую науку, он хочет быть реформатором; Павлов популяризует и потому к существующей науке приделывает новые принципы. Велланский с планом

в голове углубляется в лесную чащу и силою прокладывает себе дорогу; Павлов чертит планы, оставаясь у опушки леса. Научное значение Велланского выше; значение Павлова — педагогическое. Вынося философию в литературу, Павлов ставит перед читателем в первой же своей статье, напечатанной в «Мнемозине» (1824), — *О способах исследования природы* — проблему, которой официозная философия долго не уделяла самостоятельного места, проблему знания как такого, — не в подчинении вере, — о его видах и их ценности. Скоро он сам убеждается, что его слушатели и читатели для такой проблемы не созрели. Он основывает собственный журнал, «Атеней» (1828—30), где рядом с разъяснением общего вопроса о знании помещает статьи, посвященные популяризации вопросов самого естествознания. Его *Основания Физики* в сущности служат той же цели, как и статьи, помещавшиеся им в «Телескопе» по прекращении «Атенея». Однако Павлов не мог не видеть, что больше, чем наука, говорила русскому читателю сама литература и поэзия и что, следовательно, *философская постановка проблемы искусства* и знания о нем для читателя есть вход более близкий и доступный в философию, чем проблема знания. Он воздействует на психологию читателя и с этой стороны — не только самим фактом издания «Атенея», но и собственными соответствующими статьями. Так, в «Атенея» он помещает статью *О различии между изящными искусствами и науками* (1828. — V), а позже, основываясь на принципе этого различия, набрасывает общую классификацию знания — *Общий чертёж наук* (Отеч < естественные > Зап < иски >. — 1839).

Везде Павлов остается верен себе, симплифицирует, популяризует, набрасывает «планы» — философского или психологического анализа понятий у него нет и в зародыше. Шеллингианец он был, конечно, приблизительный. Общая черта истории шеллингианства — выделение какой-нибудь основной мысли Шеллинга и развитие ее в специальную научную область. Вне этого — лишь популяризация и посильное самостоятельное толкование принципа в его отношении к другим направлениям философии и другим видам знания. Не было того, что нормально создает философскую школу, — последовательного развития и углубления принципов путем приложения их к решению чисто философских проблем и конструирования *системы*. Это как бы предоставлялось самому Шеллингу, который, впрочем, во всякой попытке построить

систему так же уклонялся от самого себя, как и те, кто рисковал взять на себя эту задачу учителя, подобно, напр <имер>, Гегелю, Эшенмайеру, а затем и еще меньшим. Ближе всего к Шеллингу Павлов в *Физике*, т. е. именно при переходе к специальному знанию. В популярных же статьях общего характера можно говорить лишь об общем шеллингианском умонаклонении и о преобладающих в эту сторону симпатиях.

Логическим отправным пунктом для Павлова служит то разделение, которое ближе всего, пожалуй, подходит к разделению, открывающему *Систему трансцендентального идеализма* (1800)<sup>1</sup>. Но в то время как сам Шеллинг в этом наиболее *философском* из сочинений своих периодов натур-философии и философии тождества уходит в сторону идеальную и трансцендентальную, наши шеллингианцы, как мы видели, зарываются в антропологизм и теизм<sup>2</sup>. Первому благоприятствуют симпатии кантианские, второму — якобианские. Павлов, сосредоточивая свой интерес на проблеме самого *знания* как такого, имеет характерное отличие в том, что не выходит из пределов собственно методологических. Методология всегда бывает проникнута некоторым позитивистическим духом. Не чужд последнему и Павлов. Павлов сразу ограничивает «подлежащее нашему исследованию» «сотворенным» и делит его *природу*: «познаваемое только» и «разумение» (*intelligentia*) т. е. «познаваемое и познающее вместе», которое «относится к познающему в человеке духу». Так начинается первая статья, и то же разделение, с пояснением, что природа — *objectum*, а разумение — *subjectum*, встречается и в последней его статье (*Общ<ий> черт<еж> <наук.>* — С. > 98)<sup>3</sup>. Но в то время как теисты обращались от-

<sup>1</sup> Тогда как в других произведениях времени до системы абсолютного тождества он исходит, напр <имер>, в *Первом наброске* (1789) из противопоставления вещи «самому бытию», как безусловности, а во *Введении к наброску* (1799) — из противопоставления интеллигенции бессознательной и сознательно продуктивной. С другой стороны, если сблизить наше шеллингианство с *Изложением моей системы философии* (1801) и последующими произведениями, к чему повод может дать апелляция к «самопознанию», то здесь отрицательной инстанцией, помимо прочего, всегда остается спинозизм и «разум».

<sup>2</sup> Оставляя в стороне уход в «физику», как, по-настоящему, отход от философии.

<sup>3</sup> В *Физике* Павлов пользуется и свойственными Шеллингу терминами: сознательное — бессознательное (Т. I. — <С.> 5—6). Там род *существующее* имеет виды: *Творец и творение*. Природа, как сотворенное, есть *природа сознательная*, мир духовный, познающее и познаваемое вместе, и *природа бессознательная*, мир физический, только познаваемое.

сюда к Творцу и Вине, трактуя и субъект и объект соотносительно Ему, а Давыдов, как кантианец, сосредоточивается на субъекте и его функциях, Павлов прямо относится к теории научного познания, где его внимание привлекают не познавательные функции субъекта как такие, а само знание и его виды как продукты этих функций. Природа, — устанавливает он, — прежде всего, *есть* в своих *продуктах*; это — ее пребываемость. Но, кроме того, она изменяется, это — ее *производимость*, она *живет*<sup>1</sup>. В несметном многообразии существующего и в бесчисленности действий и явлений, однако, наблюдается единство и гармония (*О способ <ах> исследования природы.* — С. > 6—7). Цель исследования в том и состоит, чтобы «сорвать завесу, сокрывающую от нас пружины сей гармонической машины», найти главную причину всех движений, словом, «образовать общую теорию природы» и при ее свете погрузиться в дела Всесотворившего (7—8). Но вместо того, чтобы погрузиться в построение такой теории, Павлов пускается в исследование способов или *методов* самого построения.

Как есть два пункта, от которых направляется наше стремление к единству и теории, — опыт и умозрение, — так существует два способа исследования природы — аналитически-эмпирический и синтетически-умозрительный. По Павлову, получается соответствие между способом познания и предметом. Именно в области эмпирии — все случайно, само вещество в своих временных формах — случайность, поскольку оно может войти либо в ту, либо в иную форму и быть, следовательно, случайным отпечатком последней. Лишь сами эти формы, как нечто противоположное веществу и потому условно называемое *идеальным*, представляются нам как *идеи*, законы, заключающие в себе не случайное, не феномен, а существенное, ноумен. В этих двух предметах, направляющих наше исследование, природа раскрывает две свои стороны: внешнюю и внутреннюю. *Разум* силится свести чувственное многообразие в его видимости к безусловному, но располагает для этого только формальными средствами: составления понятий, суждений и умозаключений. Теория разума есть *логика*. Отвлеченное единство формы, к которому приходит разум, есть *пустота*, действительное в ней исчезает<sup>2</sup>. Для того чтобы найти единство не как

<sup>1</sup> Это уже напоминает *Введение к наброску системы натурфилософии* (S. 284) и *Первый набросок* (S. 14 ff.).

<sup>2</sup> Поскольку здесь Павлов не выходит за границы Шеллинга, он мог опираться на *Лекции о методе академ <ических> занятий* (1-ое изд. 1803 г., 2-ое — 1813). Его *разум* есть, конечно, *Verstand*, и *ум* — *Vernunft*.



внешнюю форму, а как внутреннюю и существенную сторону вещи, т. е. *идею*, во внешней форме отражающуюся лишь как тень, надо обратиться к понятиям не разума, а ума, каковые понятия Павлов предлагает назвать *мыслью*, в противоположность понятию формальному. Мысль есть предмет *философии*. Мысль как произведение ума есть произведение «души, погруженной внутрь себя». Павлов исходит из противопоставления только познаваемого познаваемому и познающему вместе и ставит два вопроса: (1) что все это, что вне меня, что не я? и (2) что такое я сам? В статье *О способах исследования природы* он, естественно, решает только первый вопрос, другими словами, вопрос о природе как предмете естествознания или физики (в шеллинговском широком смысле). Ответ его: это есть нечто, что имеет две стороны — внешнюю и внутреннюю; это есть, говоря термином Шеллинга, *субъект-объект*. Способы познания *природы* отсюда ясны: эмпирический *вместе* с умозрительным; один эмпирический дает только внешнюю сторону с пустыми, отвлеченными формами. «Каждое явление, — умозаключает Павлов, — след <овательно>, и природа как совокупность явлений есть соединение противоположных (*synthesis oppositorum*) — совместность идеального с вещественным; посему, умозрительное познание и эмпирическое, каждое отдельно, как одностороннее — неполно». Из сказанного сама собою ясна ценность «умозрительного способа» для естествознания: «ежели теории в естественных науках необходимы, — — —; то умозрительный способ исследования заслуживает большее внимание ученых, нежели сколько обыкновенно удостоивается оно; мудрая древность не без причины в *самопознании* полагала начало *всякого знания*».

В познании *природы* мы, таким образом, имеем два вида знаний: только эмпирическое, неполное, внешнее, и соединение опыта, «доводящего до открытий», с умозрением, доставляющим *теорию*. Сам собою поднимается вопрос: возможно ли одно, или *чистое*, умозрительное знание? Из того способа, каким задает себе вопрос сам Павлов, следует, что нужно спросить себя: знание *чего?* Природы? На это, согласно всему сказанному, нужно дать *отрицательный* ответ. Может быть «чистое» (одностороннее) эмпирическое изучение природы, но чистого умозрительного быть не может. Его область — иная. Это — область одного ума и мыслей, предметом которого и содержанием которых могут быть, как очевидно, *лишь мысли*,

идеи, а не «вещественные» явления. Следовательно, как и указано, это есть область философии. В ней нужно искать ответа на второй из основных вопросов: что такое я сам? Это есть чистое самопознание. По терминологии Шеллинга, здесь нужно говорить, в отличие от натурфилософии, о трансцендентальной философии, о познании «субъекта» безусловного, обуславливающего всякое познание: одно-стороннего объекта, одностороннего субъекта<sup>1</sup> и всей природы, как субъект-объекта. Разъяснению этих отношений посвящены статьи Павлова в его «Атенее».

Статьи Павлова в «Атенее»: *О взаимном отношении сведений умозрительных и опытных* (1828.— № 1, 2); *Философия Трансцендентальная и натуральная* (1830.— Февр. ); *План (форма) науки* (Там же.— Апр.).

Принимая во внимание приведенное различие, я не могу согласиться с заключением проф. Сакулина (ук. соч.— <С. > 122), (1) будто в статье, помещенной в «Мнемозине», «не делалось различие между философией и другими науками», — предмет философии есть мысль, естественная — природа как субъект-объект и (2) будто в статье *О взаимном отношении* и пр < оч. > признается, что «наука о природе может быть построена только на опыте, умозрению здесь нет места», — эта наука «содержанием имеет сведения опытные» (Атений, 12), а формы она все-таки почерпает из ума, в ней открытия совершаются «исключительно способом эмпирическим» (13), а теории все-таки строятся умом. Что касается, в порядке τὸς ἤμεις, невозможности умозрения без опыта, то это, независимо от рассуждений Павлова, философский трюизм, доказать который как трюизм можно через простое *reductio ad absurdum* противоположного утверждения. Последнее эмпирически означало бы, что мы можем мыслить, «умозреть», не имея переживаний, т. е. не существуя.

Статьи в «Атенее» показывают способ, каким Павлов выходит из затруднения, получающегося от того, что трансцендентальная философия, или наука чистого умозрения, отождествляется с самопознанием. Выход по пути наименьшей траты умственных сил известен: торная до-

<sup>1</sup> Ясное и недвусмысленное разъяснение Шеллинга об «одностороннем» (= эмпирическом) характере субъекта как предмета *психологии*, т. е. эмпирической науки о части природы, см. в *Лекциях о методе академических занятий* (W < erke > .— V.—S. 271). Eigentlich müsste von der Psychologie bei der Physik die Rede sein, — — :so da zwischen Physik und Psychologie kein realer Gegensatz denkbar ist. Selbst aber wenn man diesen zugeben wollte, würde man doch von der Psychologie so wenig als etwa von der Physik in derselben Entgegensetzung begreifen, wie die an die Stelle der Philosophie gesetzt werden könnte. — Da die Psychologie die Seele nicht in der Idee, sondern der Erscheinungsweise nach und allein in Gegensatz gegen dasjenige kennt, womit sie in jener eins ist, so... usf.

рожка психологизма. У конца ее одни присаживаются в недоуменном раздумии на тему: *как же так*, пока не уснут над одним из «таков», а другие тут-то и узревают обетованную землю — философия есть психология, все цветочки — из одного корешка. Павлов от этой дорожки уклонился, невзирая на то, что в первой его статье у него замечается неясность в определении «идеального», которому приписывается, с одной стороны, ноуменальная *деятельная* сущность, а с другой стороны, оно же понимается как *возможность* (in potentia)<sup>1</sup>. В статье *О взаимном отношении* он в «возможном» находит более философский выход. Философия как чистое умозрение и есть «решение вопросов о возможности предметов нашего познания»<sup>2</sup>.

Таким образом, у Павлова получается отчетливое разделение видов знания по предмету и по способу познания. Усвоив, далее, хотя и в весьма упрощенном виде, шеллинговское противопоставление науки и искусства, он набрасывает в общем весьма остроумную и удачную классификацию наук. Она отличается такою же простотою построения, как и прозрачностью обоснования. То основное противоположение, которое разделяет природу и разумение, дает первую пару наук: науки *физические*, о природе, и науки *психические*, о человеке как существе мыслящем, одаренном разумом и волею. Условное и зависимое, к чему человек относит и себя, предполагает высшее, Творца. Стремясь его постигнуть и чувствуя свое бессилие, человек переходит от заблуждения к заблуждению, пока над ним не загорится заря Веры. Верование, приведенное в систему, составляет предмет наук *богословских*. Этими тремя группами не исчерпываются известные нам науки, следовательно, должны существовать еще другие предметы познания. Мы их найдем, когда всмотримся в деятельность самого мыслящего духа. Павлов теперь кратко резюмирует мысли, развитые им еще в 1828 г. в статье *Различие между изящными науками и искусствами*<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Но это — основная невозможность и Шеллинга — трясина, в которую он провалился и из которой выбраться можно только с божественной помощью.

<sup>2</sup> Павлов сам ссылается при этом на *Идеи по философии природы* Шеллинга (1803; 1-ое изд. 1797), но ссылка эта носит характер случайный — контекст у Шеллинга иной, чем у Павлова. Вероятно, он просто вспомнил первоначальную канто-фихтевскую постановку вопроса Шеллинга.

<sup>3</sup> Некоторые отступления, которые замечаются здесь, от его первой статьи едва ли стоят обсуждения, раз автор вообще не выходит из границ общих утверждений и не делает вывода из производимых им разграничений.

(Атеней.— V). Здесь ход его рассуждения таков. Для возможности науки необходимы: предмет, или понимаемое, разумение, или понимающее, т. е. объект и субъект, и содержание, или понятие. Понятие есть общее изображение предмета, отвлеченное от частных изображений особых (индивидуальных) предметов. Последние изменяются, исчезают, возрождаются, понятия же неизменны. Через понятия для человека образуется новый мир, где предметы превращаются в мысли, где действительное становится умственным. Этот мир есть область наук. Науки, следовательно, суть «списки» предметов, составляемые из понятий и мыслей. Обратно этому, изящные искусства *выражают* понятие, или мысль. В мраморе статуи, в красках картины, в звуках музыки, в словах поэзии общая мысль приобретает особое (индивидуальное) существование. В целом, это — особый мир понятий, обращенных в предметы, «новая Природа», где зиждитель — человек, отражение Зиждителя вселенной. С точки зрения основания изящных искусств (мысль) и цели (обращение мысли в предметы) искусства составляют один ряд, но с точки зрения средств (звуки, образы, слова) их три вида, как бы три царства новой природы: музыка, искусства изобразительные и словесность. Подобно природе Творческой, эта создаваемая человеком природа становится предметом исследования как действительный мир.

Напомню, что до Павлова в общем, смутном и неразвитом виде Давыдов высказал уже мысль: «Обратно осуществите мир идеальный — вы получите идею Словесности или искусства по преимуществу» (*Вступительная лекция* ... — 1826. — С. 40). С точки зрения Шеллинга, по его *Системе трансцендентального идеализма*, в этом нельзя не усмотреть заметной симплификации. Схема Шеллинга такова: представления по отношению к предметам суть или копии (отношение *теоретическое*, необходимость), или образцы (отношение *практическое*, свобода). Чтобы объяснить гармонию между ними, нужно допустить *одну* творческую деятельность: создающую объекты, копирующую их и дающую образцы им. В ней состоит тождество деятельности бессознательной и сознательной, природы и интеллекта, знания и хотения, вследствие чего она может быть названа также слепым интеллектом и бессознательною волею. Ее продукты в одно и то же время — слепой механизм и целесообразность, т. е. они целесообразно определяются, но целями не объясняются. Телеология в субъективном интеллекте, в сознании, и есть не что иное, как деятельность *эстетическая* или *художественная*. Реальный мир объектов природы и идеальный мир искусства — продукты одной деятельности. По *Системе трансцендентальной философии* теоретическая философия познает мир, практическая приводит его в порядок, а философия

фия искусства творит его. Однако и симплифицированная схема Павлова воспроизводит Шеллинга не только по духу, но и по букве, как можно видеть, напр <имер>, из следующего заявления Шеллинга: «das Subjektive in ihm [dem Kunstler] tritt wieder zum Objektiven, wie im Philosophen stets das Objektive ins Subjective aufgenommen wird. Darum bleibt die Philosophie, der inneren Identität mit der Kunst ungeachtet, doch immer und nothwendig Kunst, d. h. real» (Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums.— 1803; 2. Aufl.— 1813.— Werke.— V.— S. 349).

«Списки» новой природы суть науки словесные и теория изящных искусств. Павлов воспроизводит это же противопоставление в *Общем чертеже наук* и присоединяет к первым трем четвертую группу наук — *словесных*. Несколько немотивированно — хотя приискать эти мотивы вовсе нетрудно — к этому присоединяется пятый предмет — мир политический и соответственно — науки *политические*. Наконец, не умея определить новую *предметную* область, Павлов обращается к *способам* познания и, связав познание богословское с откровением, познание прочих четырех групп наук — с «опытностью», он оставляет место для предмета, постигаемого умозрением. Положительные<sup>1</sup> науки познают свой предмет в действительности (как он является в пространстве и времени), на долю же умозрения приходится *возможность*. Что этим сам Павлов указывает не только «способ» познания, но и специфический предмет, этого он не чувствует. Тем не менее шестую группу наук — умозрительных, или *философских*, — он подразделяет опять-таки как если бы следовал сознательному противопоставлению области умозрительных предметов. Это — идеи как начало явлений, с одной стороны, с наукою идеологией, и формы, явления идей в пространстве и времени, с другой стороны, с наукою математикою. Идеология и математика составляют одно целое — философию как науку *чисто* умозрительную.

<sup>1</sup> Под *положительными* науками следует разуметь, в противоположность «предположительным» (теориям), те, которые ограничиваются изучением явлений со стороны их свойств и действия, а не в их сущности, не в том, что предмет есть сам по себе. При одних и тех же фактах теории могут быть различны (ср. *Физику*. — I. — <С.> 19). След <овательно>, нельзя думать, что в классификации Павлова философия противопоставляется первым пяти группам наук как наук положительных; они состоят из положительных «сведений» и теорий, философия есть *чисто* умозрительная наука.

С точки зрения этого разделения само собою раскрывается слабое место *Физики* Павлова, где он признает для физики лишь два способа исследования: опытность (наблюдение и опыт) и умозрение, считая пережитком вольфианский третий способ познания — *математический* (I. — <С.> 17. <и> сл.). Непонятно, почему рядом с опытом и теорией математика для физики есть только, хотя бы и «весьма значительное», пособие, подобно, напр <имер>, логике? Возможно, что Павловым здесь руководила боязнь «механизма» и склонность к *динамизму*. — Ф. Менцов в ЖМНП (1840. — II. *Обзор русских газет и журналов*. — С. 70—75) сделал несколько замечаний по поводу статьи Павлова. Из них интересно одно: указание на недостаточное различение наук психических и философических. Если первые, — возражает он, — изучают человека, а вторые — все предметы, являющиеся в пространстве и времени, но со стороны возможности, то человек должен быть включен в разряд предметов философских. Непонятно, почему автор того же не сказал о науках физических. Но Павлов отчасти виноват: «возможность» — не «сторона» предмета, а особый *sui generis* предмет, и, следовательно, между психологией (эмпирической) и философией — такая же разница, как между опытом и умозрением вообще.

## XV

Таким образом, в литературной форме Павлов не вывел философию за пределы общих определений и лишь обещающих намеков. Такова же была, по отзывам его слушателей, его преподавательская пропаганда<sup>1</sup>. Павлов взвинчивал интерес и покидал заинтересованного. Как не-философ, он, вероятно, и не мог дать большего; вероятно, он и сам не мог бы сказать, куда дальше идти и как войти *внутрь* философии. Впрочем, нужно сказать, что это есть особенность самого шеллингизма. Последний оставлял своего адепта перед множеством дверей — в любую ему предоставлялось войти с философским сознанием, но где сама философия, никто, включая Шеллинга, хорошенько не знал. И толкались в двери теософии, натурфилософии, антропологии, философии искусства, философии истории, всюду вносили новый дух, вызывали в умах брожение и неудовлетворение. «Онтология» была осмеяна, «критика ума» отвергнута, «наукоучение» превзойдено. Шеллингом было объявлено, что философия есть *наука об абсолютном* и в то же время что все науки суть части единой философии, т. е. стремления *причаститься пра-знанию* (an dem Urwissen teilzunehmen). Что задача философии не в том, чтобы вербовать себе абсолют-

<sup>1</sup> Суждения слушателей о лекциях Павлова см. у *Боброва*: *Философия в России...* — В <вып>. IV. — С. 20—35.

ное, разъезжая по научным провинциям, и что, может быть, суть философии не в нашей погоне за абсолютным, а в том, что философия есть то место, где абсолютное само приходит к знанию о себе,— к этому пришла лишь следующая смена философии, нашедшая себе пророка в лице Гегеля. Сам Шеллинг, пока не бросился очертя голову в теософию, долго раздумывал и должен был недоумевать, отчего его философия только амальгамирует другие науки и не поддается ковке, а, напротив, при малейшем его движении выскальзывается из рук и разбрызгивается мелкими каплями.

Павлов насаждал шеллингианство на почве скудной и некультивированной. А из сказанного видно, что шеллингианство по существу таково, что его надо не насаждать, а прищеплять — к ростку хотя бы дикому, но живому. К чему же можно было у нас сделать такую прищепу? Науки у нас еще не было, но возникала уже литература. Павлов много сделал тем, что «привез из заграницы» шеллингианство, выступил с ним в общелитературных органах и сам учредил один из них. Павлов воодушевил многих: и товарищей по работе, и учеников. Довершать им начатое должны были другие.

Ближайшим образом его учениками, заявившими себя в ученой и литературной работе, называют *И. А. Галахова* и *М. А. Максимовича*. Оба начали как натуралисты и натурфилософы. Не случайно оба закончили как словесники. Галахов в «Московском Вестнике» в первый же (1827) год его существования поместил статью *Четыре возраста естественной истории*, где в свойственной самому Павлову общей форме развивает мысли своего учителя. Естественная история, в младенчестве выражавшая лишь непосредственное удивление человека перед природою, уже в руках Аристотеля и Плиния, в свою юношескую пору, переходит к *наблюдению*. На закате ее юношества появляется Линней, силится подвести рассеянные наблюдения под общие правила и представить природу в *системе*. Мужественный образ науки должен довести до конца это предприятие. Отрицать эмпирические сведения так же безрассудно, как признавать их главными или единственными. Эмпирический и аналитический способ исследования не может открыть внутренней идеальной стороны природы. Между тем полная и единая *система* должна свести все явления, все существа и все действия природы на идеи

так, чтобы из одного высшего начала можно было вывести все развитие природы, как неорудной, так и органической. Здесь превосходство способа умозрительного и синтетического — очевидно. Ни тот способ, ни другой сами по себе не могут удовлетворить требованиям ума, но соединение их, идентитизм, доставят нам истинное знание предмета. Таковы результаты новейших изысканий (№ 17.— С. 40—58; ст. не подписана, в оглавлении: «№»...).

Статья Галахова типична по отсутствию в ней философии с присущими философии анализом, критикою, своим «умственным» предметом. В лучшем случае, это — популяризация популяризованных Павловым методологических упрощений. Но, в самом деле, куда с этими предпосылками углубляться? Идти к испытанию самой мысли, как такой, можно, когда эта мысль не спит, а работает, и притом над чем-нибудь определенным. Работы-то этой самой и не было. Максимович пробует ее найти для себя. Он погружается в само естествознание. Но тут — фатум шеллингизма: он оплодотворяет науку и тем самым теряет в ней свою самостоятельность. Зачинается жизнь науки *как такой*. И чем добросовестнее служение науке, тем меньше с ее ростом в ней следов оплодотворившей ее философии. Специальная задача — из развитой науки выкапывать вновь особую «научную» философию есть затея позднейших эпох, когда налицо развитая наука, за деревьями которой перестают видеть уже философию. Деятельность Максимовича — весьма показательна. Чем глубже он погружается в естествознание, тем дальше он от Павлова<sup>1</sup>. Ему принадлежит несколько десятков книг,

<sup>1</sup> Неудивительно поэтому, что он, в конце концов, вступил в полемику с самим Павловым. В «Московском Телеграфе» были помещены его статьи: *О физике Атеней* (1828.— Ч. XX.— <№>7.— Апр.; подписано: М.); и *Комментарий на возражения Атеней* (Там же.— <Ч.> XXI.— № 10.— Май; подписано: М.М.); в «Северной Пчеле» — *Разбор «Оснований Физики» Павлова*, — Ч. 1 (1833.— №№ 192 и 207). — Статьи в «Телеграфе» не помешали Максимовичу сотрудничать в «Атенее» Павлова, впрочем, по вопросам литературной критики, а не натурфилософии или естествознания. В <18>29-м году (Ч. II.— Апр.) была помещена его статья *О поэме Пушкина «Полтава» в историческом отношении*. — [По поводу подписи под статьею *О физике Атеней* проф. Сакулин спрашивает: «Не Максимович ли?» В весьма полной (где пропущено, однако, разбираемое в тексте *Письмо о философии*) библиографии сочинений Максимовича, составленной А. И. Соболевским и Иконниковым, засвидетельствована принадлежность обеих статей в «М <осковском> Телеграфе» Максимовичу (*Биограф <ический> словарь профессоров <ов> Универс <итета> св. Владимира... — С. 395*)].



статей, заметок и рецензий по естественным наукам, где школа Павлова время от времени сказывается как слабое, бессильно замирающее эхо. И, по-видимому, лишь однажды Максимович попробовал говорить о самой философии — в *Письме о философии* (Е. П. Ю-ой), помещенном в «Телескопе» Надеждина (1833.— Ч. XV— № 12).

Вопрос ставится в общих «школе» бледных «методологических» очертаниях, и тем не менее *Письмо* выдает большую интеллектуальную тревогу. Максимович дает почувствовать, что философия в *их* понимании попадает в скептический тупик, и, чтобы выбраться оттуда, нужно перелезть через какие-то стены, сбросив с плеч бремя самой философии. Философия, как любовь к мудрости, не может быть построена на расчетах одного «разума», нужно *сердце* (самая скорая, но неумная «поправка» тех, кто при недостатке философского понимания хочет сохранить вид, по крайней мере, мудрого). «Разум кичит, любовь создает. Истинная, живая мудрость разума утверждается на любви!» Но вопрос, конечно, не здесь — Максимович видит ясно. «Кого люди не называли философом? Про что не говорят они люблю? Но что есть наука философия? Какой предмет ее?..» И Максимович начинает качаться на скептических качелях. Что философия может быть наукою, это доказывают курсы философии. Но она не есть особая, отдельная наука. И ее особливим взглядом является стремление проникнуть во внутреннее значение и в *единство* предметов. Но тогда она может быть во всяком произведении ума, может входить в поэзию, может простираться на жизнь. Философ по преимуществу тот, кто сводит главнейшие отрасли знания к общему началу и развивает их в стройной *системе*. Но все найденные систематиками общие начала всегда утверждались ими в их собственном частном значении, все они, разлившись и освежив на время поле нашего знания, входят затем в тесные берега и вливаются в море истории философских систем. Кроме того, теперь от каждой науки требуют, чтобы она была системою, и философия уже не введение или заключение к науке, а вся наука должна быть *философическою*. Предметом философии поэтому может быть всякий предмет нашего познания, до малейших своих подробностей. Оттого философия принимала на себя разные науки: богословие, психологию, логику, математику, метафизику, физику, «в наше же время главнейшие вопросы ее связа-

ны с наукою историей»; оттого философия бывала схоластицизмом, формализмом, материализмом, критицизмом, мистицизмом и пр < оч. >, «и наконец она получает характер *исторический*». Изведав столько идеалов, надежд, увлечений, философия научилась дорожить *действительностью*, желает согласить в себе разум и сердце, полюбила гармонию жизни и старается одушевить ею все ей доступное.

Предчувствие новой, «исторической» философии достойно внимания, но это — не то гегелевское умонаклонение, сознание методологической и принципиальной ценности которого мы встретили у Гогоцкого. Не есть также это и тот «историзм», который переводил романтизм в «реализм», пока не был вытеснен натурализмом. Скорее, это — также форма скептицизма, позже поразившая некоторые течения европейской мысли и выразившаяся в признании за философией права только на историю философии. Быть может, для Максимовича дело обстояло еще проще: перед ним клубился кузеновский туман. Он обращается к своему другу, издателю «Телескопа», с *Запискою*, в которой тот призывается снять друга с качелей. Зная, что последний также считает философию *мировоззрением* — «образом мыслей», поставляет ее в «*высшем эклектизме*» и соглашается, что прохождение ее должно более состоять в «истории систем», чем в «догматике», и сознавая, что он сам оставил вопрос о философии как *особой* науке нерешенным, он перелагает свое затруднение на Надеждина. Куда же, спрашивает он, после того как объявил, что философия распределяется по наукам, девать вопросы о добре и зле, назначении человека, о сущности знания, наук и самой мудрости? И в чем их *единство*? А если на эти вопросы должна отвечать не особая наука философия, то к каким наукам их отнести? «Вот задача, — заключает он, — разрешения коей я желал бы от твоего *систематизма*».

Надеждин в ответ признается, что предмет сей издавна был его любимым, задушевым предметом, и обещает поставить для себя «приятнейшею обязанностью отвечать на оный». Но вместо ответа издателя печатается новое *Письмо к издателю «Телескопа» о философии* некоего В. Перцова (датировано: Чернигов, 1833. Ноября 15) — любопытное тем, что автор, не чувствуя себя связанным никакою академическою *poblesse*, ставит точки над всеми «i» Максимовича. Максимович оттолкнулся от философии и не

умел вновь к ней причалить; его земляк и вовсе пустился в открытое море. *Письмо* Перцова написано не без подыема — к которому вообще почему-то вдохновляет отрицание философии, — в хорошем тоне, хотя и с заметным беспокойством. Его цель — не ученого, известного трудами, а скромного любителя мудрости, он хочет «принести и свою лепту на алтарь общего служения науке, на коем, — обращается он к издателю, — сожигаете вы ей от себя чистые жертвы» (Телеск <оп>. — Ч. XVI. — <1833. — С.> 553—566).

Недоверие к философии как науке, распространявшееся у нас прежде, чем мы даже только поняли, что такое философия как наука, по-видимому, не было в 30-е и 40-е годы фактом редким. Но как учесть то, что происходило на всем пространстве империи? Поневоле приходится единичные известные факты принимать *типически*. Интересны, конечно, не те сомнения и отрицания, которые внушались официальным богословием, а те, которые проистекали из внутренних мотивов. Неинтересно поэтому и философское скоморошничество — *sit venia verba*, невзирая на изумление, которое вызывает литературный талант, ученость и лингвистический гений Сенковского, — «Библиотеки для чтения». Интересны только такие явления, как *Письмо* Перцова, интересны и как факт, и по своему характеру — углубленности, вдумчивости, просто некоторого знания. Для подтверждения выставленного тезиса о «недоверии» можно было бы сопоставить с *Письмом* некоторые литературные явления, хотя и стоящие далеко его ниже по вдумчивости и литературному выражению. Напр <имер>, уже цитированное *Введение к познанию философии* или вышедшую в Москве в 1839 году книгу *Феофила Гайдебурова: Нынешний способ познания и новый способ познания*. В этой книге, лишенной элементарных литературных достоинств, все же не без остроумия вскрываются слабости и неясности догматической традиционной логики. Жаль только, что автор не ограничился одной критической частью. Все его открытие — в том, что «в природе все, что ни есть, есть явление, и каждое явление имеет свое основание, и каждое основание имеет свое явление, и каждое явление есть особенное явление, и каждое основание есть особенное основание» (107). А потому, «оставив мышление, отвлечение и всякое заключение», следует «познавать явления, познавая их основания, и познавать основания, познавая их явления» (119). Тут, если угодно, есть больше основания говорить об русской антиципации Милля, чем по поводу Сидонского. К таким же примерам разочарованного скептицизма, с переходом от «разума» к «вере», нужно отнести и д-ра Ястребцева, о котором речь ниже.

Автор *Письма к издателю «Телескопа»* сразу объявляет свой козырь: философия как наука *ума*, задача ложная. Мы рождаемся с любовью к философии, зародыш ее с летами

прозябает, произрастает, приносит плоды и цветы, но не плоды ума. Философия есть не наука, «а знание, любовь к мудрости». Рассудок, ум ограничивает философию знанием внешним, предмет ее лежит перед ним как мертвое тело, которое ждет своего воскрешения, как бесцветная тень, которая ждет жизненного света. Что же есть знание не внешнее? «Знание, знание — есть альфа и омега всей проблемы философии. — Знание есть живое присвоение истин, таящихся в природе, человеком, снимающим покров с ее лица. Жизнь сия возбуждается не умом, но чувством; а чувство находится в тесной связи с жизнью — с духом». Философии мы научаемся не из школьных выводов и раздробления условных форм мышления, а раскрывая книгу природы, книгу человечества и читая письма их с пламенным желанием познать себя и угадать отношение свое к миру. «Теперь философия представляется нам как наука. Признав все, что в ней есть святого, отвергнем унижающее ее название науки, которое ей приписывали столь долгое время, разрушая сим великое и стройное ее бытие в человечестве». Род человеческий от первых попыток познания природы до высоких сближений опыта с умозрением трудился над решением великой задачи бытия. *Естествознание новейшего времени* выпутало его из сетей заблуждения, из крайностей обращения науки о жизни в искусство, светлых представлений истины в темные доводы разума. Автор вздыбается, охваченный алогическим пафосом: «Теперь назовите философию наукой; дайте ей в удел те жалкие формы, коими так бесщадно издевались над высокою природою ума; то лжеумствование, которое находило удовольствие вооружаться орудием сатиры и диалектики; ту бесцветную схоластику, которая, как яркая заплата, блестит на жалкой порфире философии, убранной многими веками! Чем вам представится философия?.. Сухую коркою, которой едва ли достанет для дневного пропитания ума, алчущего знания!» Философия должна быть основана на знании живом, чувственном природы и человека. Она должна быть живым открытием, переводом тайн природы в ум наш. Труд бесполезный объединить и обобщить в полную и стройную систему всю великую массу знаний о природе и человеке. Где науки, системы философии? Труды мыслителей — живые доказательства бесплодных усилий ума создать философскую систему. «Итак, нет системы для

философии! Скажем более, быть не может». Сооруженный многими веками и верованиями храм ее — с первого взгляда, бесформенное здание, но в частях его, «носящих образ духа народного, где оные создались», удивляющая стройность. Таковы все системы философские древних, в Индии, Египте, Греции. Давать им систему науки безрассудно. Наше время имеет свою задачу знания о природе и человечестве. «Свиток первый развивает пред глазами нашими естествознание: последний — критика и история». С их помощью мы не заблудимся в лабиринте умствований, коим скоро-скоро дадут смешную форму тривиальности. «Тогда прощайте критики чистого разума, идеологии, метафизики, тщетные словопрения, ... — — — Создайте, народы современные, триумф нашему поколению за искупление вас от нечистоты греховной заблуждения, — — Преклоните колена пред первым, положившим камень в основании храма естествознания!» Сделаем любимым предметом наших изысканий «наше естество». И это не будет смешением поэзии и философии; мы только выводим их из одного источника жизни и не называем их науками. В этом автор и хочет видеть «ключ к тайнствам нашего романтического направления».

Нетрудно заметить кровное родство этого «романтизма» с тем же шеллингианством. Максимович и Перцов оторвались от одного места. Но Перцов смелее бросается в волны отрицания и иррационализма — в целом ряде своих суждений он прямо как будто антиципирует Фейербаха. Однако терминологическая неустойчивость Перцова как «скромного любителя» только мудрости не затемняет его истинных намерений. А они крайне знаменательны. Это — все тот же шеллингианский тупик. Но только этот автор и не помышляет из него выбираться. Наукою его оттуда так же не выманить, как и теософией. Забившись в своем жизненном закоулке, он мечтает; и воображает, что радости его мечтательного мира навсегда заменят ему труд разумной мысли и он легко проживет на них свою закоулочную жизнь. Но бич Гегеля уже свистал над головами ему подобных, и как бы глубоко, с головою, ни забился он в кротовое свое «естество», он будет выгнан на свет Божий мысли. Зато как исторический феномен он — прав, как он вообще прав и философски в своем нефилософском быту. Из шеллингианства *философского* хода вперед — нет. Потому-то и Максимович, не

дождавшись обещанного ответа от Надеждина, побродив по естествознанию, ушел в словесность.

Можно было бы счесть попыткой такого ответа статью в «Телескопе»: *Общий очерк природы по теории Павлова*, но фактически и она — только лишняя иллюстрация того положения, что дальше от Павлова его приверженцам идти было некуда. «Очерк» есть именно *очерк природы* — худой или удовлетворительный, — но не философии.

Эта статья подписана: «—й —ъ.» (Телеск <оп>. — 1836. — Ч. XXXIV). Проф. Бобров (*Филос<офия> в России... — IV. — <С.> 90 <и> сл.*) по неприводимым мотивам сомневается, чтобы автором ее был Надеждин. Угадать этих мотивов не могу. Качествами, которыми должен обладать предполагаемый автор статьи, по выкладкам проф. Боброва, Надеждин обладал. Он не был слушателем, но был приятелем Павлова; значительная часть статьи излагает мысли Павлова, выраженные печатно, остальное он мог почерпнуть или из предоставленных ему Павловым записок, или из бесед с ним — Надеждин был, во всяком случае, не менее сметлив, чем слушатели Павлова. «Кованого» языка Павлова в статье я не заметил, хотя, впрочем, не заметил его у самого Павлова. Павлов пишет схематически, как будто не договаривает, но просто и флегматически; эта статья скорее написана сангвиником и с большим количеством знаков вопроса и восклицания, чем свойственно Павлову, написана не проще, но легче, с большим расходом слов, оборотов и литературных приемов<sup>1</sup>.

И все же насаждение у нас шеллингизма Павловым оказалось, в конечном итоге, плодотворнее, чем «проповедование» Велланского. Возможность перехода к эстетическим проблемам сделала «павловцев» философски более жизнеспособными, чем были ученики Велланского. Как показывает пример Экеблада, последние могли переходить от физических и биологических исследований к антропологическим и психологическим, но, как было отмечено, всякое сколько-нибудь серьезное углубление в этом направлении уходило из философии в специальную науку. Отсутствие свободного философского выхода необходимо должно было привести к скептицизму, а вместе к «вере» — будто спасающей от философского скепти-

<sup>1</sup> Проф. Бобров называет учеником Павлова, кроме вышеупомянутых, также *Н. П. Курляндцева*, проф. одесского Ришельевского лицея, переводившего естественнонаучные работы Шеллинга, Шуберга, Стеффенса. Но его зависимость от Павлова еще требует доказательства (решающими среди которых я признаю не биографические анекдоты, а анализ самих трудов), а переводческое усердие Курляндцева только подтверждает выставленный мною в тексте тезис.

цизма. И у нас есть интересный пример такого перехода, который можно сопоставить с вышеприведенными образцами «недоверия» к *разумной* философии, недоверия, связанного с неопределенною «верою» как источником «истинной» философии. В общем, конечно, эти поспешные, при элементарных неудачах, измены философии — свидетельство отсутствия предварительной настоящей философской школы и подготовки.

В 1841 г. в Санктпетербурге (Предисловие помечено: «Гродно. Декабря, 1839») вышла книга: *Исповедь или Собрание рассуждений доктора Ястребцева*. Это — собрание двенадцати статей автора, начиная с его докторской диссертации (*De functionibus systematis nervi*, 1825), печатавшихся преимущественно в «Московском Телеграфе» (затем в «Сыне Отечества» и «Литературных Прибавлениях»), отражающих постепенный переход автора от узкой натурфилософии к попыткам разрешения общих философских задач<sup>1</sup> и заканчивающихся провозглашением «необходимости веры». Перепечатанные в *Исповеди* статьи автор снабдил пояснениями, в которых он сам прослеживает свое философское развитие: от натурфилософии и «мелкого болота положительного» через «достоинство разума человеческого» к сомнению «не только в непогрешительности школьной учености, но и в самой той науке, в которой получил звание доктора»<sup>2</sup>. Диссертация, как констатирует он, написана всецело под влиянием Велланского — «Г. Велланский покорила меня натурфилософии совершенно» — ко вреду, как он теперь признается, его наук: «Начитавшись *Биологического исследования природы*, я стал

<sup>1</sup> К таким попыткам надо отнести и педагогический труд Ястребцева, представляющий опыт методологической эксплуатации шеллингизма и *фихтеанства*: *О умственном воспитании детского возраста*. — М., 1831 (первоначально также в «Моск<овском> Телегр<афе>»); 2-ое издание, «умноженное и переработанное», под заглавием *О системе наук, приличных в наше время детям, назначаемым к образованнейшему классу общества*. — М., 1833, — об этом сочинении нам еще придется говорить ниже. — *Ив. Ив. Ястребцев* учился в Моск<овской> дух<овной> академии и преподавал в ней французский язык, потом служил в Синоде. В 1816 г. (сорока лет от роду) поступил в Московский университет, окончил в 1820. До докторской диссертации переводил *Избранные Слова Массильона* (1809—17) и *Таулера, Благоговейные размышления о жизни и страдании Иисуса Христа* (1823). (Эти сведения почерпнуты мною из *Энцикл<опедического> Словаря*.)

<sup>2</sup> Как сообщает о себе сам Ястребцев, после теоретических возражений медицине он ей возразил «иначе», «гораздо сильнее»: «я ее оставил» (128).

пренебрегать опытными знаниями, просто презирал их и потерял много времени на глупом моем философском самодовольствии». С другой стороны, констатирует он также, смесь опытных понятий о природе имела вредное влияние на расположение его ума к материализму. — «Натурфилософия не могла спасти меня от этого; она, как и нынешняя философия Гегеля, хотя говорит о Боге, но сердца не согревает верою, которой обе они не разумеют». Последующие свои статьи — отрывки об истории (а также статьи об умственном воспитании детей), понимаемой в шеллинго-стеффеновском широком захвате, — автор также аттестует как «идолопоклонство разуму, несогретому чувством, мирскому».

В <18>32 г. Ястребцев возвращается к чистой натурфилософии в статье *Об органах души*, где проводит ту мысль, что органом души является не какая-либо — в особенности не мозг один — часть тела, а все тело, а в последующих (с <18>33 г.) статьях выплывает, по его собственному выражению, из «мелкого болота положительного» в «бездонное море *всего во всем*» (ἐν ᾧ ἅσι τᾶν). Взгляды автора в этом втором периоде его развития представлены *Замечанием на мнение г. Шевырева о признаке совершенства в изящных искусствах* (1833) и статьей *Любовь к ближнему* («Новоселье». — 1834). Шевыреву он возражает на утверждение, «будто совершенство всякого образования человеческого выражается наибольшею индивидуальною отличительностью явлений, производимых сим образованием». Мнение Ястребцева прямо противоположно: образование есть проявление духа человеческого, а чем полнее образование, тем яснее обнаруживается идея человека. «Не разнообразие, не усилие личной индивидуальности, а единообразие, истребление личности должно быть следствием совершенства для человека; ибо дух человеческий один; свойства его одни». Общую линию истории Ястребцев видит именно в направлении к «обезличению» духовного облика европейских народов, достигаемого их сообщением между собою и взаимною передачею открытий и усовершенствований. Эта идея общности не-личного духа разрешает для него нравственную проблему *Любви к ближнему* и методологическую — изучения истории человечества (*Взгляд на историю и на факты исторические.* — 1835). *Дух наш* — не личное, ограниченное и преходящее существо — твердит нам о нашем пагубном равноду-



пии к истинной жизни и наказывает неизменно тоскою бездействия. Нужно большее развитие человечества, проникновение в вечные истины большего числа людей, чтобы научиться напряженно жить и легче осуществлять добродетель. Высшая нравственная истина — любовь к ближнему, а «ближний не есть только друг наш или родственник, но *человек* вообще». Все люди — одно существо; всякий особенный человек — особенная идея в общей душе человеческой. Индивиды сами по себе, «неделимые», «имеют только призрак души; живет истинно только *род*». В чувстве любви мы возвышаемся до сознания рода, и совершенствование человека в том и состоит, «чтоб люди научились постепенно обезличиваться».

Не сумев из натурфилософии подняться до философии, доктор Ястребцев спланировал на моральную плоскость, покрытую скептическим вереском. Сомнение — «одно из самых ужасных слов ума человеческого, может быть, самое ужасное», констатирует он (в ст. *Взгляд на историю*). Но все же он пока верит в любовь, которая «зиждет», и признает хотя бы ограниченное значение «отвлечения», которое есть следствие того, что люди, хотя еще и смутно, начали признавать общее свое единство. «Отвлечение» он противопоставляет «фактомании» в истории и призывает на место собирания фактов их «обдумывание». История людей прекратилась, «началась история рода человеческого» — «народы почитаются как бы членами одного тела». Задача истории — показать возраст жизни человечества в данное время и взаимное в ней количество Судьбы («Творческой необходимости», «законов Божеских») и произвола людей<sup>1</sup>.

Разрешаются духовные странствования Ястребцева обращением к вере, которая, по его словам, «хранит» там, где любовь зиждет и сомнение разрушает. Свои статьи *Необходимость веры* он рекомендует как «следствие зрелого размышления и глубокого убеждения». Из задуманных им четырех статей, из коих три первые должны были доказать «бессилие всех сил души, оставленных самим себе», а последняя — «пользу их для духа», осуществлены только первые две: *О разуме* (1837) и *О чувстве*

<sup>1</sup> Эту фихтеанскую задачу автор ближе освещает и пробует решить в указанной книге *О системе наук* (Четвертое условие системы учения... — С. 127—146).

(1838)<sup>1</sup>. Теперь для него занятия философией «не в том состоят, чтоб удовлетворить любопытству, гордости или суетности разума, и даже не в том, чтобы следовать безотчетному и бескорыстному стремлению духа к высшим познаниям: но в том, чтоб сознать свою слабость, или, лучше сказать, свое ничтожество, и убедиться в необходимости Творца, в присутствии Провидения». Границы разума мы во всем чувствуем, и тем живее, чем более изоощряем его, и не верх ли разумного знания знаменитое: одно знаю, что ничего не знаю? С другой стороны, и не один разум познает. С этим соглашаются самые жаркие поклонники разума. Познает и чувство, и инстинкт. Все достоинство разума зиждется на предполагаемой его самостоятельности. Если отнять произвол, уничтожится и разум. Произвол, след < овательно >, есть истинная причина разумения. Разум действует не как сила духа, а как страдательное орудие, приспособленное к здешней, преходящей жизни. Его деятельность условлена физически и развитием языка, легко разрушается в душевных болезнях и всецело подчиняется нашим страстям. «Мы унизили бы величие духа человеческого, каков теперешний разум человеческий. Не будем же удивляться, что в святом Евангелии не отличается он от прочих мирских благ, предопределенных тлению». Словом, все как следует в таких случаях!

Рассуждая о *чувстве*, Ястребцев имеет в виду исключительно «чувство по преимуществу», т. е. эстетическое чувство, которое «у нас с некоторого времени начали громко прославлять». Эстетическое чувство он определяет как «свободное очувствление природы». Чего можно ожидать от этого чувства? Подобно разуму, оно имеет дело с преходящею и условною формою. Как независимая сила души оно «безнравственно» — не ищет порока, но не ищет и добродетели. Оно глухо ко всему, кроме себя. «Между Музами нет Музы добродетели». «Нисходя до чувств, оно часто превращается в грубую чувственность». Нечего поэтому в изящном искать всего достоинства человеческого, утрату которого оплакивает наш дух.

Таким образом, не нашел Ястребцев успокоения своему сомнению и на том, на чем успокаивались эстетизирующие шеллингианцы. Это его, конечно, личная неудача,

<sup>1</sup> Продолжалась ли литературная деятельность и самая жизнь д-ктора Ястребцева после выхода в свет его *Исповеди*, мне не известно.

но она не способствовала бы процветанию у нас философии, если бы Ястребцев имел больше читателей, чем те, кто искал удовлетворения философской жажды в эстетической рефлексии. Вопреки скептикам и в разуме отчаявшимся, именно эстетика у нас оставалась убежищем и хранильницей если не философии, то, по крайней мере, философской идеи. Через эстетику философия у нас продолжала еще дышать и надеяться.

Как в очерченном кругу, топтались на одном месте наши друзья натурфилософии; каждый свободный шаг — вон из круга и на все четыре стороны. Оставалось одно: можно было, забыв об облегающих круг философии науках, оторваться от философской почвы и предаться свободному парению над нею, помня об ней как о точке отправления и возвращаясь к ней для отдыха и накопления сил к новому взлету. Надеждин так и поступал. Шеллинг указал, Давыдов и в особенности Павлов перевели это для нас — хотя это же узнавалось и другими путями, — что одно дело *познать* идею, другое — *осуществить* ее познанную, не предаваясь даже заботам о том, как она познана — умом, сердцем, из пыльных фолиантов или из «естества», систематически или в бреду. Это осуществление было уже *практикою*. Случайно ли наши мыслители умалчивали о практике или к тому обязывала практика же их действительности — но они ей предпочли романтическую грезу и могли видеть «осуществление» только в *искусстве*. Для философии это имело важное последствие. Разлагаясь и растворяясь в науках, философия давала им жизнь, но сама свою прекращала. Метафизическое выщелушивание ее из наук, которому и поныне предаются материалисты, спиритуалисты и прочие метафизицирующие рассудочники, есть занятие, дух развлекающее, но не питающее. Сохраняемая в искусстве, в поэзии и лелеемая эстетическими теориями и критикою, философия могла ждать, пока к ней не предъявятся запросы, отвечать на которые — ее право, долг и власть.

Но и обратно, без творчества, хотя бы и безотчетного, просто даже без предварительной работы духовной сознательное философствование не появляется. Кузен удачно выбрал термины, противопоставив познание *спонтанное* познанию *рефлексивному*. Первое дается всем, второе — немногим, желающим отдать себе отчет в первом,

из чего и видно, что второе без первого не бывает, но зато оно способно вновь стимулировать это первое.

В Германии натурфилософия Шеллинга вызвала небывалый подъем в области естествознания. Оно не могло уже оставаться только эмпирическим и образовалось в научную теорию. Начались блестящие успехи немецкого ума во всех отраслях естественной науки. Тот же шеллингизм оплодотворил антропологию и психологию. Так точно Гегель вызвал к жизни немецкую историческую науку. Но во всех этих случаях соответствующая «материя» науки, научный хаос и *труд* были налицо. Иначе дело обстояло у нас. Велланский писал как-то (1834 г.) в письме к Павлову, что о физиологии в России до его возвращения из чужих краев, т. е. до 1806 г., «не было ни малейшего понятия». То же можно было бы сказать о других науках. Как переняли мы метафизическое естествознание, так дальше перенимали научное. Ничего своего в области науки, на что бы можно было рефлексировать, у нас не было. Это не значит, однако, что у нас вовсе никакой духовной работы не было. Выше уже упоминалось вскользь, что наш язык был тем объектом, на который направилось прежде всего наше спонтанное культурное творчество. Его плодом была литература. Славный «карамзинский период» — не новая эпоха, а итог XVIII века. И, строго говоря, именно как итог он целиком относится к той эпохе истории нашей образованности, которая находится всецело и несомненно под эгидою правительственной интеллигенции. Карамзин — также *официальный* историограф. Но, как член новиковского кружка, он также живая связь между теми антиципациями новой интеллигенции, которые замечаются в XVIII веке, и теми осуществлениями, которые задумываются в кружках уже новой формации. Он же — журналист, заканчивающий эпоху, — если не *официальный*, то *официозный*. В новую эпоху — эпоху Пушкина — возникла новая журналистика, сама не ведавшая еще, что творившая, ибо она так же невинно делала свое дело, как невинное дитя может затащить в свои игрушки заряженное ружье. Так, например, невинно, т. е. не только без предвидения последствий, но и без сознания значения совершенного акта, Чаадаев зарядил свое *Философическое письмо*, а Надеждин им выпалил.

И в литературе, и в истории Карамзин имел за собою по крайней мере пятидесятилетнюю спонтанную работу русского духа. Но ни в той, ни в другой области он не до-

шел до рефлексии и подобно предшественникам остался эмпириком. Рефлексия, как сказано, достояние немногих, и ей также нужно учиться. Мы видели, что это учение было подражанием. До нашей европейской охоты за Наполеоном мы звали немцев к себе, они учили нас по своим навыкам, не замечая того, что их материал для нашей рефлексии был *objectum fictum*. Не видя и не понимая его жизненности, мы, пожалуй, во многих случаях иначе и не могли относиться, как только спрашивая: какая от сего польза?

Один лишь Буле отнесся к своему назначению серьезно. На приглашение попечителя М. Н. Муравьева он отвечал, что предпочел бы место профессора изящной литературы и изложения древних историков должности преподавателя спекулятивной философии, «курс которой для того, чтобы быть привлекательным и полезным русскому юношеству, представил бы большие затруднения». И по приезду в Москву свою литературную деятельность он посвящает не философии, а русским древностям, археологии и т. п. Он издает уже *Опыт критической истории литературы русской истории* и наряду с общими «Московскими Учеными Ведомостями» специальный «Журнал Изыщных Искусств» (где статьи Буле переводились Кошанским). Об этом издании Буле писал, что «оно, сколько можно, будет ближе к гению и характеру российского народа, ко всем отношениям внутренним и внешним, к местному положению и к нынешнему состоянию искусств в России». Журнал прекратился после третьей книжки.

Теперь, в новую эпоху, понимание задач образованности стало двоиться. Неофициальная образованность, сама того не желая, уклонялась от официальной. И чем больше в официальной образованности протест против *подражательности* означал насаждение неподражаемых идей Священного союза и его идеологии, тем сильнее в неофициальной образованности раздражалась потребность самостоятельности. Когда была объявлена официальная программа удовлетворения этой потребности, как мы видели, было поздно, и эта программа оказалась непригодной. Рефлексия нашла себе объект и без официальной укаски. Скорее, последняя пошла навстречу новому сознанию так же искренне, как и оно, веря, что оружие в руках его — невинная игрушка. Объект, который новое сознание нашло для своей рефлексии, были *литература и история*. Правительственная профессура жила по немецкому времени и продолжала свои подражательные уроки, в то время как не стесненная программами мысль искала точки опоры для начала самостоятельного движения. Москов-

ские профессора, сошедшие с кафедры и приблизившиеся к живому спонтанному творчеству, вынуждены были взять на себя бремя первой рефлексии. Когда Пушкин на похвалы Уварова литературному дарованию Максимовича заметил: «Да мы г. Максимовича давно считаем *нашим* литератором», он сказал больше, чем заключал в себе буквальный смысл его слов по контексту и по приложению к одному Максимовичу. Мы слышали уже заявление Ив. Киреевского о своем и близких ему назначении.

Профессорам, переносившим новинки немецкой философской рефлексии в литературу, последняя могла быть только благодарна. Применять к *своему* объекту и к своему материалу училась она уже сама. Но на первых порах, самое главное, благодаря их внушениям она почувствовала *необходимость* этой рефлексии, даже не сознавая ясно, в чем она и как ею надо пользоваться. Это — торжественный момент крещения и наречения своего самостоятельного творчества, когда, наконец, уже не спрашивают, зачем и какую пользу это приносит. Рефлексия не может задержать спонтанного творчества хотя бы потому, что, как сказано, первое — для всех, второе — для немногих. Поэтому она сама отстает, и нужен большой опыт рефлексивного творчества, чтобы оно шло в ногу с творчеством спонтанным. Наше спонтанное творчество в эпоху формирования сознания неофициальной образованности и культуры прорвалось в таком невероятном явлении, как Пушкин. Едва-едва только теперь мы приходим к его осознанию. Достаточно, если современная ему мысль хотя бы «почувствовала» его, ибо в самом этом чувстве уже было непреодолимое побуждение к рефлексивной работе мысли. Действительным же материалом и объектом оставалось прежнее, допушкинское, прежде всего карамзинское. Мерка для Пушкина — недостаточная, но тем более, следовательно, возбуждалось и не прекращалось беспокойство. Полевой, один из наименее подготовленных и способных к рефлексии, но самый яркий зачинщик новой образованности, заметил по поводу Карамзина, что это — писатель не нашего времени: все его взгляды в литературе, философии, политике и истории устарели с появлением у нас новых веяний европейского романтизма. Эмпиризмом Карамзина кончался у нас эмпиризм литературы и истории. Тут важно не констатирование нового самого в себе, а именно сознание необходимости нового крещения: *европейским романтизмом*.

Что же это такое? Вот — точка приложения рефлексии у нас, а не естествознание! Европейской науки у нас не было, а литература образовывалась *своя*. Потому и рефлексия на нее должна быть *своею*. И она была, она искала в западной философии уже не объект, а только *приемы*. В первой своей статье Белинский входит в положение читателя: «Как, что такое? Неужели обозрение?» спрашивают меня перепуганные читатели. — Да, милостивые государи, оно хоть и не совсем обозрение, а *похоже* на то». Это «похоже» можно было бы заменить словами: «совсем не похоже». Новый дух, *дух мысли*, веял со страниц «похожего» на «эмпирическое» по природе своей «обозрения». Критика как чувство переходила в мысль. Сама рефлексия входила в состав спонтанного обнаружения русского духа. Вольное парение Надеждина закреплялось у Белинского мало-помалу в определенное направление. Не менее удачно, чем сопоставление рефлексивного и спонтанного, сделанное у нас Ап. Григорьевым сопоставление *силы и сознания* — так, в Пушкине он видел воплощение «всех творческих сил нашей народной личности, по крайней мере, на долгое время», а в Белинском — воплощение «нашего критического сознания, по крайней мере, в известную эпоху».

Однако, что такое был этот «европейский романтизм», пересаженный на русскую почву? Даже в настоящее время мы встречаем лишь формальные ответы на этот вопрос. Но формальный ответ — всегда только заголовок. По существу, т. е. философски, мы так же далеки от ответа, как и исторически. Достаточно того, что мы до сих пор даже Пушкина знаем, сколько знаем, только *эмпирически*... Наконец, не знаем мы и того как следует, что разумелось в ту пору под романтизмом. С одной стороны, европейский романтизм не есть понятие общее, а лишь *общное*, и национальные типы его никак генерализируемы быть не могут. Наша литература испытывала влияние и немецкого романтизма, и английского, но из этого не следует, что получалось что-то среднее. Получалось новое — национальное. С другой стороны, те, кто называли романтиком Карамзина, знали, что это *не-классицизм*, и только. Тогда для «новых» их новое было *не-классицизм* и *не-Карамзин* — опять и только. На одном *не* как будто все сходились: *не-подражательность*. Но когда старый, идущий от XVIII века, *бытовой* протест против подражания иностранцам стал вопросом литературного на-

правления, эстетики, истории и философии, убедились, что это — целая программа и нелегкая проблема. Полевой назвал *новый* период пушкинско-народным, Белинский утверждал в *Литературных мечтаниях*, что за карамзинским периодом нашей словесности последовал период *пушкинский*, другие просто называли его *народным*. Ив. Киреевский в самом Пушкине находил «третий» период развития его поэзии — *русско-пушкинский*. О карамзинском периоде вообще Киреевский говорил как о *французском*; Жуковский, по его мнению, начал *новый немецкий* период. Это, пожалуй, указания самые точные, но нужно знать, как у нас преломлялись французское и немецкое влияния. А до тех пор все эти определения остаются формальными титлами какой-то неформальной проблемы. При всей своей формальности, однако, они обладали таким свойством, что простое усвоение немецкой философии и немецких теорий романтизма ничего в них не решало. Усвоить их нужно было, но нужно было отдельно учиться применить их к решению своей проблемы.

Профессора, как официальные представители науки, переносившие к нам новые западные идеи, честно и прямолинейно, а потому плохо выполняли то, чего требовало от них правительство — быть орудием его. Свои мысли они прятали. От них ждали самобытной идеологии, а они давали ее лишь в духе и букве официальных программ. Это было тем «применением», которое нашла философия у нас. Отступавшие от этого и искавшие «применения» теории в культурной жизни тем самым отходили от программ и погружались в жизнь, т. е. в литературу, единственную у нас тогда форму культуры. С их помощью литература затем выдвинула своих идеологов. Но первое, хотя бы в неизбежно схоластической форме, «применение» было сделано официальными представителями науки. Когда правительство требовало применения философии и науки к оправданию и обоснованию *своего дела*, это превращало философию и науку в слуг и подчиняло их утилитарности. Пока литература жила своею жизнью, своим делом, она оставалась чужда утилитарности, ибо собственное ее дело сознавалось ею как дело самодовлеющее, в себе самом заключающее цель. В эту пору философия не призывалась служить исправлению нравов, конституции, социального беспорядка, ибо и сама литература ценила в себе не средство, а творчество и искусство. Она достигла степени *самосознания*. В карамзинский период лите-



ратура уже не служит цели исключительной назидательности и заказного восхваления торжественных и отмечаемых в святцах событий. Дух карамзинского периода сознает свое право страдать, плакать или радоваться по собственному побуждению и по поводам, свободно избранным. Разумеется, и сама эта новая литературная практика была заимствована. Ее также нужно было прищепить к своему дичку. Может быть, Белинский судил правильнее других (напр <имер>, Киреевского), когда не включал между периодами карамзинским и пушкинским период Жуковского, именно потому, что Жуковский в изобилии доставлял новые сравнительно с Карамзиным культурные принципы, но не одомашнивал их. Лишь у Пушкина это делалось само собою — русская стихия становилась у него идеей, а русская идея была его стихией. В одном отношении, однако, Жуковский, по-видимому, сыграл значительнейшую роль. В большей степени, чем Карамзин, он подготовлял литературу нашу к сознанию ее бесполезности. Как бы ни казалось это качество духовной культуры внешним, до него надо дожить. Без принятия его ни один народ еще не доходил до стадии образованности; и тот народ тотчас впадал в рецидив некультурности, который терял понимание полной бесполезности развития духа. Есть ли, кроме русской, другая история, которая так определялась бы борьбой вокруг этого свойства культуры? И понятно, потому что это — борьба за европейское бытие или восточный анабиоз русского народа. Может быть, потому эта борьба такая смертельная, отчаянная, что это — борьба не только за бытие русского духа в истории, но и против него самого в какой-то его коренной, исконной основе. Недаром три смены интеллигенции, руководившей русскою образованностью, суть три смены утилитарного ее направления: дух нам нужен был последовательно (в основном, разумеется, и типически) — для церкви, для государства, для народа, но не для себя самого, не для того, чтобы церкви, государству, народу — можно было жить в нем и им. Тут не государство, церковь и народ существуют для манифестации и воплощения духа, а дух должен работать на них. Нужно, однако, признать в то же время, что не случайно ни одна из этих смен ни на минуту не торжествовала при полном молчании голоса культурной совести, всегда взывавшей к духу во имя сознания уже не высокой, а позорной «неулучности», бесплодности, бездарности «людей», духа ли-

шенных по тому одному уже, что они заставляют его себе служить.

Как ни тривиальны эпитеты, которыми наделяют музу Жуковского: мечтательная, идеальная, неземная, — нам нужны были все эти немецкие, иногда русифицированные, привидения, страхи, тени и призраки прежде всего для того, чтобы Пушкин, невзирая на зубоскальство дикарей, на понятном, хотя бы по буквам, для них языке запечатлел раз и навсегда о всяком истинном творческом духе: «Мы рождены для вдохновенья, для звуков сладких и молитв»<sup>1</sup>. Из истории русской культуры никакие электрификаторы и никакие Сальери отныне уже не вытравят этих слов, и эти слова будут волновать русского человека, пока не будет упразднен самый язык русский. У Пушкина это было уже спонтанным творчеством русского духа, манифестацией какого-то затертого, забитого и забытого, но не угасшего вовсе порыва этого духа. Теперь требовалось его рефлексивное осознание и уяснение. Киреевский писал в *Обзрении русской словесности* за 1829 г.: «Нам необходима философия: все развитие нашего ума требует ее. Ею одною живет и дышит наша поэзия; она одна может дать душу и целость нашим младенчеству наукам, и самая жизнь наша, может быть, займет от нее изящество стройности». Философия, которую немецкие романтики считали своею и на основании которой они строили свои эстетические оценки, наиболее подходила для момента нашего поэтического самосознания. Она внушала мысль о самоцели и самоценности поэзии и творчества, она научала видеть в ней *не средство* к достижению морального или иного благополучия, а *необходимое осуществление* самодовлеющей идеи. Но для этого и требовалось, чтобы поэзия как деятельность духа была переведена из состояния смутного бессознательного удовлетворения творческого влечения в стадию сознательного выполнения поэтом своего назначения. «Романтизм», таким образом, превращался из чувства в философскую задачу, в радикальном решении которой рассеивалась сумеречность спонтанного переживания.

<sup>1</sup> Жуковский хотел найти какой-то мостик. В отличие от Пушкина, он заботился о том, чтобы его поняли лишенные дара понимания. Осторожно, с оговорками, с пояснениями, он старается «доказать» тезис, что «стихотворцу не нужно иметь в виду непосредственного образования добродетелей, непосредственного пробуждения высоких и благородных чувств...».

## XVI

Натурфилософия не могла прямо удовлетворить потребности в эстетической рефлексии. Нужно было ознакомиться с принципами новой немецкой философии и их применением к эстетике. Наши натурфилософы не могли помочь в этом, потому что не были философами. Павлов указал место художественному творчеству в отношении к науке, но в дальнейшем рассмотрение вопросов эстетики не входил. Его ученики, променяв естествознание на словесность, как будто и не думали о том, что словесность также может иметь свои философские основы. Между тем именно словесники и представители наук об искусстве, хотя бы в удовлетворение требований духа времени, должны были бы подумать над этими основами. Для них это было нелегко, раз сама философия молчала, но тем не менее именно им мы обязаны распространением философского образования и в эту сторону. И здесь свободная литература сделала больше, чем официальная наука.

В 1825 г. вышел *Опыт науки изящного, начертанный А. Галичем*<sup>1</sup>, но по своим качествам он стоял невысоко и обильного питания эстетической рефлексии не давал. Галич, подобно другим профессорам своего времени, до банальности симплифицировал немецкие теории и подавал их читателю в сухом схоластическом виде, мало способном пробудить мысль к деятельности или хотя бы расшевелить любознательность. Одно его определение «изящного», о котором он говорит как о «чувственно-совершенном проявлении значительной истины свободною деятельностью нравственных сил Гения» (XII), могло своею добродетельною законченностью усыпить всякого любителя изящного. Компилятивность, если так можно сказать, этого определения, иллюстрируя «метод» Галича, в то же время показывает, что если он и разбирался в индивидуальных тенденциях современной ему эстетики, то все же относился к ним индифферентно и не-философски толерантно. А вернее, он и не разбирался в них, а эклектически компилировал, не обладая оригинальностью даже настолько, чтобы выделить чью-нибудь оригинальность и следовать ей. Лишь треть его небольшой книжечки посвящена принципам эстетики, остальная, боль-

<sup>1</sup> Ср. изложение И. Замотина. — Романтизм 20-х годов... Изд. 2-е. — Т. I. — <Спб.; М., 1911—1913.> — С. 108—117.

шая часть, «прилагает» их к рассмотрению отдельных искусств. Обе сжаты в параграфы, перечисляющие вопросы, но их не анализирующие, — без диалектики мысли и без угрызений критической совести. К этому присоединяется схематичность и бесстильность: результаты — чужого, конечно, — умозрения обвиваются психологическими перевязками. Все определения боевых терминов тогдашней эстетики: красота, гений, вкус и пр <оч.> — лишены и вкуса, и гения, и красоты, а потому и интереса. Кардинальный вопрос эстетики и критики того времени, вопрос о направлении нового искусства, лишь намечен в весьма скупых параграфах главы *О разностях прекрасного, происходящих в Истории от духа народного образования* (§§ 50—57. — С. 51—59).

Раскрывающееся сознание духа в юности народов, общает Галич, представляет себе самообраз изящного, а следовательно, и всего истинного и доброго, во внешней природе и лишь впоследствии отдельно от нее. Поэтому прекрасное древнего мира отличается характером *ощутительного, пластического, простодушного*, а прекрасное новых времен — характером *романтического*. Искусство древних, соответственно, отличается характером внешним, натуральным, искусство новых — внутренним, духовным; там действительные существа и явления, усматриваемые чувствами, очищаются и облагораживаются художником, чтобы показать Всесовершеннейшее в природе, здесь оно, представляемое фантазией и созерцаемое умственным оком, низводится в мир чувственный. Для древних настоящее — благо, исполнение и цель жизни; высшее художественное образование новоевропейского духа не прилепляется к тщете земного бытия и устремляет свои нравственные помыслы к беспредельной существенности. В классическом стиле преобладает мужественный характер силы, строгой правильности и благородной простоты, в новом европейском — женский характер мечтательной любви и нежной чувствительности. Поелику же прекрасное как чувственно-совершенное явление невидимого основывается на согласии идеального с естественным, свободного с необходимым, «то совершенное откровение безусловной красоты возможно только в *романтической Пластике*, которая предметам лучшего, неземного мира умеет давать явственные, определенные очертания». Этот род искусства предугадан некоторыми гениями итальянских живописцев и немецких поэтов и есть идеал будущего. — Как ни туманен этот вывод при отсутствии

каких-либо пояснений, его ненужность становится явную, когда к нему грубо примечается сообщение о том, что в границах совершившейся истории, к которой и мы принадлежим, на юге Европы преобладает духовная сторона, на скандинавском севере чувственная, или материальная, грубая масса господствует над идеей, давая произведения жестокие, огромные и уродливые, а «на восточном ее краю — у греков находим ту и другую сторону в совершеннейшей и, следовательно, для нас образцовой отделке». Видимо, трудно было Галичу, но не легче и нам...

Только путем исключения можно прийти к тому, что здесь — отголоски шеллингианской эстетики: может быть, весьма элементаризированный Золгер — известный, скорее, по какому-нибудь популярно-упрощенному изложению, — вернее, Аст, но также упрощенный, а то и еще меньшие. А если сколько-нибудь строго относиться к терминам, то «прекрасное» как «чувственно-совершенное» просто отбрасывает к Баумгартену. Неспособность к умозрению — свойственная, впрочем, всем русским профессорам философии того времени, принимавшим умозрение «на веру», а не «по опыту», — очевидна, и все покрывается, как пылью, серым налетом домашнего эмпиризма. Что мог извлечь из этого русский поэт или критик, поставленный Галичем сразу и перед — полученным путем простого словосочетания — идеалом «романтической пластики» как синтеза древней и новой Европы и перед — навеянным псевдогенеалогической обязанностью — императивом образцовой для нас «отделки» греков?

Галич оказал бы нашему философскому просвещению большую услугу, если бы просто перевел какое-нибудь доступное нам немецкое руководство. Не встречая указаний или поддержки со стороны философов, представители заинтересованных наук сами должны были озаботиться подготовкою читателя и слушателя к пониманию новых идей, вводимых ими в свою науку и в эстетическую критику<sup>1</sup>. Результатом такой работы можно считать появле-

<sup>1</sup> Вскоре после книги Галича, действительно, появляются переводы: в 1829 г. (Моск < овский > Вестн < ик > . — Ч. IV. — С. 18—81) Аст < Ф. > Основное начертание Эстетики (*Ast Fr. Grundlinien der Aesthetik*. Landshut, 1813; о вторичном «перевод» Аста Розбергом см. ниже, с. 341) и в 1832 г.: Бахман < К. Ф. > Всеобщее начертание теории изящных искусств. Пер. М. Чистякова (*Kunstwissenschaft in ihrem allgemeinen Umriss* usf. Jena, 1811, — одно из первых употреблений современного термина «искусствоведение»; перевод этот вызвал обширную статью Надеждина, — Телскоп. — 1832. — № 6—7; см. ниже, Ч. II).

ние в 1829 г. исторического очерка истории эстетических теорий *Ивана Среднего-Камашева*<sup>1</sup>. Автор откровенно — хотя, приходится думать, неискренне — отмежевывает себя от умозрения, теряющегося в неопределенных и ложных *умствованиях*, и отдается под руководство ясности и *опыта*. Характерно его заявление, оправдывающее тем не менее, как будто, умозрение в применении к природе, — «Цель наша — изящные искусства, а не природа: средства наблюдения основательные и точные, приложенные к произведениям человека, а не явлений нашей воли, где обнаруживается только ничтожность земного разума». Пределы своего обозрения автор видит, с одной стороны, в Платоне и Аристотеле, с другой, в завершающих эмпирическую эстетику трудах Батте, Берка и Баумгартена, трех писателей, отражающих в себе особенности трех различных народностей. Не столько уже из народного характера, сколько из «совокупного наблюдения умов в деле науки» вырастают учения эклектика Зульцера и обновителей платонизма Винкельмана и Лессинга. Здесь и кончаются, по мнению автора, учения об изящном, имеющие начало в *опыте*. Умозрения новейших относятся «более к *философии*, нежели к науке об изящном». Немотивированно и выходя за пределы указанной схемы, он присоединяет замечания о Канте, Фихте, Бутервеке. Не совсем вяжется с взглядом автора, отрекающегося от умозрения и философии, привлечение Платона в качестве верховного авторитета. Автор оправдывает это тем, что Платон — родоначальник науки об изящном и что его ошибка есть ошибка века, а не собственного духа. Понятно с этой точки зрения, что и платонизм новейшего умозрения — также ошибка — века или собственного духа, — но непонятно, каким образом ошибку века родоначальника науки возобновляют завершители ее — Винкельман и Лессинг и каким образом к нему же примыкает сам автор, не находя ничего его выше и не замечая, что современное ему умозрение было реставрацией платонизма.

В общем *Рассуждение* изложено ясно, критические замечания отчетливы и существенны. Оскорбляет только отсутствие развития своего положительного взгляда и нежелание признать таковой у «новейших», которые по существу дела как раз и раскрывали скрытые теоретические

<sup>1</sup> О различных мнениях об изящном. Рассуждение на степень магистра Кандидата Ивана Среднего-Камашева. — Москва: В Университетской типографии, 1829.

основы эстетической критики Винкельмана и Лессинга. Основная мысль эстетического учения Платона, исходившего из представления о природе как начале не внешнем только, но божественном и одушевленном, — мысль о «подражании», отнюдь не означала копирования и слепков с внешних образов природы. Поэт и художник действуют по вдохновению, в энтузиазме, и раскрывают внутренний мир идей, следовательно, образы не внешние, а существенные, вечные, как сами идеи; принадлежности коих они сами составляют. Для Платона, как и для следовавшего ему в основном Аристотеля и затем Августина, «подражание» возводилось до степени творческой изобретательности; для них сливалось в одну идею *ingere* и *imitari*. Французы неправильно приняли подражание в тесном смысле подражания наружности предметов. В частности, Батте, понимая изящное как подражание изящной природе, впал в явный круг и вместо теории изящного, во-первых, обратился к самому творящему, а во-вторых, запутался в частности незначущих объяснений и описания по наружному признаку. Ошибка англичан, склонявшихся к платонизму в августиновском понимании (единство в многообразии), была, главным образом, в том, что они основывали изящное на «средствах» выражения художника более, чем на существенном значении самого изящного. Так, Гетчесон наблюдал его исключительно в отношении к уму, а Берк — в отношении к нравственным чувствам. Но «впечатления» суть только средства, обнаруживающие изящное для человека, но не раскрывающие, что есть изящное по существу и само по себе, как не могут они раскрыть и истинного самого по себе. Иными словами, французы ушли в «наружное бытие», а англичане — в психологические начала, вместо рассмотрения внутреннего существа самого изящного. Немцы первые попытались, в лице Баумгартена и Мейера, создать науку об изящном, но перенесли в нее ошибки своей метафизики. Лейбнице-вольфовское понятие о совершенстве было применено здесь к чувственному, что давало не только слишком широкое определение изящному, но заключало в себе также противоречие, ибо чувственное представление, как представление, остается предметом ума, и таким образом изящное делается просто низшею степенью математических вычислений. Винкельман и Лессинг не развили своих взглядов в систему, но они впервые перестали относить изящное к чувствам или уму и, «дав фантазии место в лоне божества, произве-

дения ее созерцали как явления высшего откровения духа». Таково было значение их «идеалов», делавших из них возобновителей платонизма. В новые ошибки впал Кант, когда он, увлеченный субъективностью («подлежательностью») форм познания, и начала красоты заключил в тесные рамки личности и утверждал их на зыбкой почве непостоянных, переменчивых, случайных чувств. Фихте, несмотря на влияние, которое он оказал, не дал полной теории изящного. Наконец, учение Бутервека, испытавшего влияние и Канта, и Фихте, невзирая на повторение ошибочного Кантового утверждения непроницаемого для разума бытия вещей, «пред всеми новейшими авторами, преимущественно приближается к понятиям платонизма». Но «можно ли предпочесть первоначальный свет солнца, неистощимого в своих изливаниях, могущественного в лучах своих, тусклому, заимствованному свету луны»? По этой-то причине автор и провозглашает учителем не Винкельмана, Лессинга и Бутервека, а самого Платона.

Последний вопрос Камашева — только риторический. Почему на самом деле он успокоился на Платоне? Почему вообще в его *Рассуждении* такая ограниченность интереса? Неужели он не понимал, что для всякой не-платоновской современности Платон есть *Plato redivivus* — восстановленный и восстанавливаемый? Не мог он не видеть, что самое восстановление Платона оправдывается только живым положительным интересом новой мысли! Как можно *заставить* себя остановиться как раз на пороге *своего* и актуального? — Камашев — убедительнейшая иллюстрация необходимости различения у нас философии «профессорской», казенной и официозной, и философии вольной, «литературной». Камашев писал диссертацию, согласуясь со вкусами и мерками, которые были санкционированы, в свою очередь, санкционированными представителями соответствующих кафедр<sup>1</sup>. Защитив диссертацию, Камашев (по причинам мне неизвестным) в состав преподавателей университета не вошел, но зато развил значительную литературную деятельность. И вот этою последнею и обнаруживается нарочный и, может быть,

<sup>1</sup> Как могли в университете встретить еще не санкционированное, показывает анекдот, случившийся при представлении диссертации Надеждыным. Проф. Ивашковский и Снегирев, поставив в вину Надеждину его шеллингизмство, желали «прежде всего знать, может ли сие учение быть допущено в нашем университете».



даже вынужденный характер «ограниченности» его диссертации. Не только вкус и интересы его — шире того, что явлено в диссертации, но он выступает с самостоятельными и оригинальными, хотя и в духе времени, литературно-эстетическими воззрениями. К ним мы еще вернемся.

В качестве *instantia negativa* к характеристике профессорской науки как отстающей и несовременной можно было бы припомнить профессора латинской словесности Харьковского университета Ивана Яковлевича *Кронеберга* (1788—1838), человека хорошо образованного и европейски культурного. Но правильнее все-таки было бы смотреть на Кронеберга как на пример того раздвоения между кафедрой и журналистикой, на которое выше уже указывалось и которое характерно не только для образования и развития журналистики, но и самой официальной науки. Если одних журналистика целиком перетягивала к себе, то и на других она не оставалась без влияния. Она подстегивала их и подгоняла до линии современности, пока не создался некоторый, по крайней мере, кадр свободно мыслящих и научно независимых профессоров. Совершилось это позже, а в рассматриваемый период образования вольной литературы примеры аналогичные Кронебергу суть примеры момента переходного и колеблющегося.

Отец известного переводчика Шекспира и один из первых у нас шекспиристов, по словам историка Харьковского университета, «гордость и украшение словесного факультета» (Багалея <Д.И. Опыт истории Харьковского университета.: В 2-х т.—Т.> II.—<Харьков, 1909.—С.> 681), свое образование Кронеберг завершил в университетах в Галле и в Иене (1800—1807). Здесь не мог он не заразиться господствовавшим философским и романтическим духом. Общее литературное значение имеют: его *Амалтея* или собрание сочинений и переводов, относящихся к изящным искусствам и древн<ей> классич<еской> словесности.— Ч. I—II.—Хар<ьков>, 1825—26; *Брошюрки*, выходявшие непериодически, №№ I—X.—Хар<ьков>, 1830—33 (содержание *Брошюрки* № X составляет извлечение из сочинения Бруно *О причине, начале и едином*, под заглавием *Философия Ноланская*, однако статья эта не оригинальная,— в ней легко узнать перевод *Извлечения*, сделанного Якоби для его *Uber die Lehre des Spinoza*, in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn. Beil. I, W<erke> IV, 2, перевод точный и лишь с небольшими, вероятно, цензурными, пропусками); *Минерва*.— Ч. 1—4.—Хар<ьков>, 1835 (Собрание статей из *Амалтеи* и *Брошюрки*).—Белинский писал о Кронеберге (XII, некролог): «Любя знание как цель, а не средство, он не следил за ветренными прихотями толпы, не толкался на рынке литературных предприятий; но в свобод-

ное от своих гражданских обязанностей время уединялся в тиши своего кабинета, читал, перечитывал и изучал своего любимейшего поэта — Шекспира, писал разборы и замечания на его драмы; исследовал разные эстетические вопросы, преследовал судьбы искусства у древних и новых народов» (75).

Две из *Брошюр* Кронеберга (№ I.—1830; № VI.—1831) посвящены историческим обзорам эстетических учений. Оба не окончены. Первый — под заглавием: *Исторический взгляд на эстетику*. Предварив, что эстетика как наука создана немцами, Кронеберг считает, что к ним одним и должна относиться история эстетики. Но в этой статье автор ограничивается лишь беглым обзором французского понимания задач поэзии и чисто отрицательного влияния этого понимания на немцев. Ложь французской литературы — в ее чисто механическом подражании древним. Шекспир — «он есть загадка, как и сама природа! он непостижим, как и она! он величествен, как она! многообразен, как она!» — поворотный пункт поэзии, и он мог бы научить иному, но не был известен или считался нарушителем установленного французами пиитического кодекса, а время то было, «где вся Европа желала здравствовать, когда Франция чихала!» (23). Германия рабски подражала Франции. Первый, кто опрокинул жертвенники перед французскими идолами, был Лессинг, «неограниченный презритель буквы». Баумгартен старался создать систему; «Философия Канта отвергла возможность Эстетики и вместе с сим дала ей новое направление; Диоскуры Шлегели довершили начатое Лессингом; Шеллинг вдохнул новую душу» (14). Главное учение французов вращалось около двух точек: *подражания природе* и *вкуса*. Первое противоречиво, нелепо, не только когда разумеют подражание изящной природе<sup>1</sup> или когда говорят о подражании украшающему — ибо, если природа не хороша, то нечего подражать, а если хороша, то не для чего украшать, — но и тогда, когда, как у Шеллинга, природою называют вечно творящую силу вселенной. В последнем случае подражания не может быть, ибо, согласно самому Шеллингу, тот только может и постольку может творить в искусстве, в кого и поскольку вложена «она творческая сила природы». Что касается *вкуса*, то это есть удовольствие, всегда нами в чем-нибудь находимое и сущь-

<sup>1</sup> На противоречия теории Батте в этом направлении указывал, как известно, Фр. Шлегель. См.: *Гайм* <Р.> Романтическая Школа... — <М., 1891>. — С. 661.

ективное, на чем, след <овательно>, теории изящного построить нельзя. Чем чище идея изящного, тем менее она зависит от вкуса, «и чистейшая идея изящного должна быть совершенно *безвкусною*» (26). Влияние французской критики и литературы в Германии пресеклось с Шлегелем; что Винкельман учинил относительно древней пластики, то Шлегель (Авг <уст> Вильг <ельм>) сделал относительно драматического искусства.

Второй из названных обзоров носит название: *Материалы для истории эстетики*. Нам надо начинать с истории, потому что до сих пор «у нас Эстетика известна еще только *par reputation*». Кроме *Опыта* Галича, заслуживающего, по мнению Кронеберга, всяческого уважения, все прочее — набор мыслей несвязных, незрелых, ложных. Перевод немецких эстетик нам не помог бы, потому что они основаны на философии, которой у нас еще нет. Свое изложение автор начинает с Баумгартена и доводит до Шеллинга, включая сюда Батте (Batteux), Винкельмана, Мендельсона, Зульцера, Канта, Гейденрейха, Шиллера. Изложение сопровождается принципиальною критикою с точки зрения явной симпатии к Шеллингу. Совершенно основательно замечание автора, направленное против *эмпирического* начала в эстетике и высказанное по поводу теории Батте: «Выведенные из одного правила искусства всегда показывают те творения, от которых они отвлечены». Кант, по его суждению, смотрел на эстетику не с надлежащей точки зрения, «его определение изящного, в котором ни малейшая частица изящного не отражается», неудовлетворительна — «на голых высотах его философии едва ли мог прозябать хоть один цветок поэзии». Изложение Шиллера и, как сказано, Шеллинга — ход мыслей которого в *Системе трансцендентального идеализма* он представляет в сжатом конспекте — сочувственно. Последний породил ряд эстетик и эстетических критик — «одни держались Шеллинговой системы, другие пролагали себе особенный путь; лучшие все более или менее шеллингианцы». Из новых эклектиков автор останавливается только на Жан-Поле.

В систематической форме Кронеберг не излагал своих эстетических воззрений, но легко можно уловить, что он руководится ими в своих литературных оценках и в критике. В форме афористической он имел случай прямо высказать некоторые из своих мыслей — уже в *Амалтее* (Ч. I), а затем в *Брошюрках* (№ II) и в *Минерве* (Ч. I). Его позиция так определена, что нескольких примеров достаточ-

но для исчерпывающей характеристики ее. «Поэзия, — говорит он, — есть живая сила, созидающая высший мир, нежели в котором мы живем, проникающая материю духом и облекающая дух в материю». «Критический разбор пиитического произведения сам должен быть пиитический, потому что поэзию в прозе созерцать нельзя, что к удовлетворению какой-нибудь нужды служит, то не принадлежит к области изящного искусства»<sup>1</sup> (*Амалт-  
<ея>*). «Эстетика, основанная на вкусе, то же, что покррой платья, основанный на моде; вкус переменялся — и эстетика не годится». «Эстетика не имеет целью руководство гения; но понимать его в его действиях и творениях, развивать и направлять чувство искусства». «Гений не только образ, но часть творческого духа природы, и, действуя сообразно ее законам, имеет в искусстве свою автономию» (*Бр<ошюрка №> II. — <С.> 23*). «Критика не останавливается на букве, но в букве созерцает изящное. Критик должен иметь дух универсальный». «Поэзия не имеет никакой внешней цели. Истинно пиитическое творение есть необходимое произведение природы, а посему и органическое целое, жизнь» (*Бр<ошюрка №> II. — <С.> 21*).

Эти принципы нашли себе приложение в прекрасной статье Кронеберга *О изучении словесности* (ЖМНП. — 1835. — Ноябрь. — С. 253—289). Что бы мы ни объясняли, мы во всем найдем *букву*, внешнее, *смысл*, внутреннее свойство частей в отношении к целому, и *дух*, безусловное единство буквы и смысла, самый свет, истинную жизнь. Положение у нас гимназии и университета — это буква и смысл. Цель пребывания в университете — достижение возможного умственного и нравственного совершенства. Но есть ученики, которые хотят ограничить науки *полезным*. «Наука должна им служить для обрабатывания полей, для усовершенствования промышленности, для поправления испорченных соков и т. п.». Геометрия — прекрасна, потому что учит межевать поля и строить дома. «А греческий и латинский язык на что?» Никто теперь на них не говорит: «Занятия совершенно бесполезные! Трата времени!» А философия? — «Она не учит ни хлеба печь, ни промышленять». «Но что такое польза, — спрашивает

<sup>1</sup> Ср. с этим такое, напр <имер>, заявление Фр. Шлегеля: «Poesie kann nur durch Poesie kritisiert werden. Ein Kunsturteil, welches nicht selbst ein Kunstwerk ist, — — — hat gar kein Bürgerrecht im Reiche der Kunst» (Fr. 125).

с негодованием автор, — и полезна ли сия прославляемая польза?». «Не свет губит, но сумрак полужнания. Наука есть чистая, живая струя! *Запрудь* ее, она, правда, разольется, но скоро начнет цвести и *превратится в болото, заражающее воздух*» (Курс. мой). — Не первый случай, что «мечтатель» оказывается пророком! Прошло лишь *двадцать* лет, и правда невнемлемой Кассандры заставила забыть о ней самой... «Польза! польза! — еще восклицает автор. — Какую пользу приносит эта польза?» Кронеберг не знал еще, что на самые вопросы эти, как на бесполезные, ответа не будет, что они останутся в истории просвещения его родины лишь поводами для презрительной характеристики всей его эпохи как эпохи «мечтательной», «идеалистической» и для снисходительной ее характеристики по масштабу здравого смысла как эпохи «юношеских увлечений».

Кронеберг полагает, что цель университетского учения отнюдь не в пользе, а в постижении *смысла* в указанном значении. Уподобляя знание комете — ядру, несущемуся по небу, с длинным лучезарным хвостом, он утверждает, что и знание облекается лучезарным светом, когда оно имеет несущееся по небу ядро. Посвящающий себя какой-либо науке должен сперва познать место, занимаемое ею в целом, дух, коим она оживляется. Органическую связь наук и частей одной науки показывает *философия*, ибо она есть развитие частного знания из одного начала или одной идеи. Университет есть реализующаяся система наук. Словесный его факультет объединяет науки словесные, или науки *слова*. «Слово есть *форма*, и каждый из тех видов, в коих выражается ум и творческий дух человека, есть *слово*». Форма предполагает *материю* как некоторую внешнюю жизнь, их объединяет дух своею внутреннею жизнью. Поэтому «*Словесность* есть *проявление духа человеческого во внешности*». В приложении к наукам: дух есть философия, материя — история, форма — язык. Все науки основаны на опытности, лишь философия разверзает небо и солнечную систему идей, светом коих озаряются, согреваются, развиваются все науки и оплодотворяется мир *поэзии*. «Знание вообще не имеет внешней цели: оно само себе цель. То же самое должно сказать и о философии». Задача умственного образования — независимость от буквы; там только и могут процветать науки, где есть эта независимость. Путь к ней — через область философии. «В философии паче всего требуется независимость от буквы. Буква же в философии есть эмпиризм. — Как

буква содержится к слову, так эмпирия к идее. Идея есть слово в высочайшем смысле. Без сего слова нет и нравственности; нравственные деяния суть отражения идей. — Идея есть самобытная, сама в себе живая, материю оживляющая мысль. — Идея есть мысль живая: ибо мышление, как самобытное, по существу своему есть живое. Идея есть мысль, оживляющая материю: ибо всякая жизнь в материи есть выражение идеи, и материя сама в ее существовании есть только отражение сокрытой от глаз наших идеи; а отсюда и ее подвижность и живость. Не плоть живет, но дух». С идеей связана самородная деятельность, формы осуществления которой также называются идеями. Эта деятельность, втекая в материю посредством нашей силы, образует мир *искусств*, втекая в общественные отношения, образует мир *нравственности и права*; втекая в созерцание вселенной, или в знание, созидает мир *наук*; втекая в единый источник всей жизни, пробуждает *религию*. Эта деятельность, созерцая себя как реальный объект, как проявление духа человеческого во внешности, созидает круг *словесности*. Философия по отношению к древу словесности — сила, которая гонит в него соки и соделывает дерево живым и цветущим. Без нее дерево лишается соков, вянет, сохнет, умирает.

Слово, выражающее ум, есть язык; слово, выражающее творческий дух человека, есть искусство; наука о слове — *филология*. Особенное значение Кроненберг придает изучению языков греческого и латинского, выступив пламенным защитником классического образования в пору, когда этот путь культурного развития нами еще не был испробован и когда, след <овательно>, можно еще было верить, что этот самый прямой путь к европейской образованности не закрыт для России. Не без беспокойства поэтому взирал Кроненберг на опасность утери этого пути. О его *бесполезности* он мог бы повторить уже сказанное, но он видел опасность и еще с одной стороны — обстоятельство, заставившее его в споре о классицизме и романтизме занять свою особую позицию<sup>1</sup>. Он боится, как

<sup>1</sup> Проф. Багалей (*Опыт истор<ии> Харь<ьковского> уни<ерситета> ...* — II. — <С.> 687) замечает: «Кроненберг своими изданиями сыграл в Харьковском университете такую же роль, какую позже в Московском университете — Леонтьев своими «Пропилеями». Это поучительное замечание наводит на грустные размышления: и «Пропилеи» оказались не по плечу русскому читателю, и голос Кроненберга оставался гласом в пустыне мертвой.

бы наш подражательный романтизм в борьбе с подражательным подражанием классицизму не направился против истинного классицизма. «Презрение, — говорит он, — внушаемое нашими романтиками к древней словесности, не заслуживало бы никакого внимания, если бы не делало столько вреда. Оно, конечно, проистекает не от духа истинного романтизма, но от плоскости и невежества лжеромантиков; однако ведет к поверхности, приучает к пустоте и, сбивая питомцев муз с настоящей дороги, портит целое поколение. Это жаль! Но делать нечего! *Levius fit patientia quidquid corrigere nefas*. Когда-нибудь сей чад пройдет, и тогда, удостоверившись в истине, что прочное учение и высшее образование должно быть основано на древних, обратятся к Греции и Лациуму».

Со своею энергичною апологией классицизма Кроненберг является представителем первого, здорового, героического периода романтизма. В общем представлении о немецком романтизме и в общих его характеристиках часто не различают этого периода от периода «конца» романтизма, его декаданса. Повторяется обычная судьба исторических оценок: первые из них составляются и даются побежденному победителем, который судит павшего не только односторонне, но, что еще несправедливее, по признакам его замирающей деятельности, по чертам его упадка. Героический романтизм ниспровергал ложный классицизм и был опьянен истинным классицизмом — в этом его революционная увлекательность. Он идет об руку с положительным возрождением эллинизма у немцев. Гейне, Фр. А. Вольф, Бек, Эрнсти, Винкельман, Шлейермахер, В. Гумбольдт, Гете, Шиллер, Гельдерлин и еще многие другие — эллинизаторы немецкой культуры. Бессмертная заслуга Вольфа и «филологии» того времени — возведение в методический принцип анализа всякого явления культуры как выражения единого духа народа. Принципиальное, философско-историческое и культурное значение идей Вольфа характеризуется (как удачно формулировал К. Ф. Герман) «стремлением все частности эллинской жизни в историческом понимании концентрировать под фокусом национального характера»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> В его Lehrbuch d <es> griechischen Antiquitäten. I, 9 — цитирую по 6-му изд. 1889, h <erausgegeben> v. Thumser (1-е изд. — 1831 г., где собственная редакция автора несколько отлична от приведенной, так, напр <имер>, вместо Nationalcharakter — Nationalgeist).

Этот романтизм — национален, потому что обращается к восстановлению собственной нации, сравниваемой с народами античного мира. Он пантеистичен и даже язычески-чувственен. Перелом и упадок — реакционны, националистичны и в то же время католически-универсальны. Доказательств этого можно было бы привести сколько угодно, но достаточно об этом только напомнить, чтобы не терять из виду перспективы целого<sup>1</sup>. Кронеберг, следовательно, не реакционер-ложноклассик и не декадент-романтик. Он правильно указывал, с чего нам следовало бы начать, — хотя бы из подражания тем же немцам, начавшим свой второй Ренессанс. Кронеберг взывал к культурной пустыне, и предчувствие горя не обмануло его. Он и здесь остался Кассандрою, невзирая на любовь к Аполлону. Не заимствованный романтизм, а собственный домотканый лжереализм, опрокинув романтизм, и истинный и ложный, с яростью Калибана вцепился в горло подлинной классичности. *И сей чад не прошел.*

Всякий язык, продолжает Кронеберг, развивается сообразно своему небу и своей почве. Язык сообразуется с нравами и образом мыслей народа; литература должна слиться с языком народа. «Литература растет в языке, язык в литературе. Язык и литература неразрывны». Другая форма, в которой выражается ум и творческий дух человека, — *искусство*. Его творения также идеи и созерцания поэзии. Поэзия изображает идеи или реальным образом, или в свободных творениях духа «непосредственно» через слово. Она относится к искусству, как внутренняя жизнь к внешней, как идея к образу. «Наука искусства (эстетика) принадлежит к области поэзии, но проходит через философию, как Венера через солнце». Философия в организме наук уподобляется уму, наука искусства — душа их, поэзия в искусстве — жизненный огонь, развивающий формы изящного. «Искусство есть совершенное соединение реального и идеального, но содержится к философии, как

<sup>1</sup> Старое сочинение *Cbolevius, Geschichte d<er> deutschen Poesie nach ihrem antiken Elementen*, 2 B. Lpz. 1854—56 (см. Th. II, S. 339 ff.) до сих пор остается весьма поучительным. Из современных суждений см., напр <имер>, *Ricarda Huch, Die Romantik*, B. I (Blütezeit der Romantik), 3. Aufl. Lpz. 1908, S. 212; также прекрасную книгу *Ed. Spranger, W. v.-Humboldt u. die Humanitätsidee*.— В., 1909.— S. 461 ff. 477 ff. Сжатый и содержательный очерк эволюции идеи античности у Фр. Шлегеля (гл. обр. по письмам) дает статья *проф. Ф. А. Брауна*.— Немецкий романтизм (Ист<ория> зап<адной> литературы. Под ред. проф. Ф. Д. Батюшкова.— Т. I.— <М., 1912>,— особ<енно> с. 212 <и> сл.).



реальное к идеальному; а посему и возможно только философии вникнуть в душу искусства, и философ видит сущность искусства яснее, нежели сам художник. Ибо как идеальное есть высший рефлекс реального, так в философии необходимо есть высший рефлекс того, что в искусстве реально». Дух человеческий, проявляющийся внешне в словесности, проявляется в истории и посредством истории. *История* как полное изложение внешней жизни народов есть отпечаток внутренней, обусловленной внешними обстоятельствами жизни. Историю можно рассматривать *эмпирически*, тогда она имеет дело с *буквою*, и это — история бытоописательная и прагматическая, или *идеально*, и тогда она понимается или философски, или религиозно. Философски мы понимаем историю в ее целостности как откровение Божества, религиозно — как творение Провидения. История основывается на синтезе идеального и действительного, но не через философию, поскольку последняя уничтожает действительное, а через искусство. Оно представляет реальные события в таком совершенстве, что они делаются выражением высших идей. История как знание благодаря этому переселяется в высшую область идеального чрез искусство и поэзию.

С философией, историей и поэзией в тесной связи находится *мифология*, ибо она — древнейшая поэзия, относящаяся к древнейшей истории, заключающая начатки религии и философии, облекавшая идеи древности в народное предание. Она есть связь философии с историей. Религия, государство, знание, искусство, история, коротко сказать, все человеческое в ней образует *одно* непрерывное целое.

Обозревая все сказанное, можно заключить: «Философия втекает во все части как общий дух, все оживляющий, как  $\psi\omicron\chi\eta$  κοσμων и связует материальную часть словесности с формальной. В жизни, искусстве, науке дух все связующий есть синтеза, поглощающая тезу и антитезу».

Как замечательна эта, может быть, впервые русскими литератами напечатанная триада — *аминь*, заключающее положительное философствование Шеллинга, — так замечательна и вся статья. Философия Шеллинга в ее чистом (не в натурфилософском или антропологическом приложении), в ее *идейном* содержании постигнута и применена к тому, что *должно было* быть для нас понятно и доступно. Кронеберг взывал в пустыне и, быть мо-

жет, для культурно-национального самолюбия нашего было бы менее обидно, если бы его ровно никто не услышал. Но нашлось чуткое ухо преждевременно отдавшего жизнь русской пустыне прекрасного юноши Веневитинова, откликнувшегося на страсть Кронеберга<sup>1</sup>, — Веневитинова, нашего русского Китса:

«Beauty is truth, truth beauty», — that is all  
Ye know on earth, and all ye need to know.

«Поэзия неразлучна с философией», — вторил Веневитинов. Однако *that is not all* — по крайней мере, не все, что нужно было знать нам. Веневитинов же писал: «Мы отбросили французские правила не оттого, чтобы мы могли их опровергнуть какою-либо положительною системою; но потому только, что не могли применить их к некоторым произведениям новейших писателей, которыми невольно наслаждаемся». *Этого* применения, этой спецификации не дает и Кронеберг. Не дает, быть может, потому, что не хотел быть *эмпиричным*, а для философского удовлетворения этого требования сам Шеллинг, строго говоря, оснований не давал. Нужно было еще услышать, что говорил Гегель. Между тем света философской рефлексии *на нас* мы жаждали остро, потому что в нем видели условие ответа и на вопрос о новейших писателях, которыми *невольно* наслаждаемся. Литературе все-таки самой предоставлялось искать и ответа, и света.

Из официальных представителей науки такого ответа можно было бы потребовать от Давыдова. Он возбуждал запросы, от него можно было требовать и ответа или хотя бы разъяснения. Но Давыдов был профессор, а не мыслитель. По-видимому, к *«нашему»* вопросу он сам пришел лишь тогда, когда все вокруг жило и волновалось только этим вопросом. Он дождался, наконец, официального, министерского закрепления вопроса. Но это закрепление, как мы видели, предreshало ответ, и литература, которая пришла к своему вопросу не под руководством и опекою правительства, хотела уже не официального ответа, который необходимо и по существу был *эмпиричен*. Литература не искала чего-нибудь идущего против эмпирии, она только хотела света, который пролился бы на са-

<sup>1</sup> В ст. о Мерзлякове Веневитинов уже отмечает *Амалтею* Кронеберга: «Она заслуживает особенного внимания», «в ней заключаются ясные понятия о поэзии».

мое эту эмпирию. Она даже твердо уверена была, что свет разольется над роскошным, пламенеющим цветами лугом. После только обнаружилось, что освещенная эмпирия выглядела хуже эмпирии, покрытой туманом и скрытой темнотою, где она могла только подозреваться и, следовательно, быть источником одинаково и страха, и надежды. Давыдов был эмпиричен и официален, т. е. был также убежден, что занимавшаяся заря возжена самим начальством и продлится, сколько нужно ему, чтобы привести нашу эмпирию в состояние, достойное света открытого солнца. Наоборот, самозагорающийся свет, свет определявшегося самосознания, он считал лишь искусственно зажигаемыми огоньками.

Когда Давыдов (в <18>31 г.) заместил Мерзлякова на кафедре российской словесности, он был поставлен в самые благоприятные условия для завершения того, что он начал как воспитатель счастливого Веневитинова и неудачного кн. Одоевского. От него могли требовать ответа ясного и всестороннего. Говоря языком Кронеберга, ядро кометы он указал, он должен был указать и хвост. Если он этого не сделает, никто не поверит ему дальше. Так и случилось. Сам он видел комету на небе, а хвост ее на земле. Он не видел единого небесного явления, не видел неразлучности, на которую всем указывал — следовательно, и ему — Веневитинов, и он хотел сшить официальными нитками нематериальные предметы. Когда он думал, что своими *Чтениями о словесности* (1837—38) он разрешил, наконец, эту полуумную задачу, было поздно. Давыдов был никому не нужен. Когда-то потом, в другом где-то месте и на другой «должности» он умер, и это тоже никому нужно не было.

Давыдов сам так характеризовал свои *Чтения*: «*Чтения его о словесности* отличаются от всех других сочинений по сей части философским воззрением» (*Биограф <афический> слов <арь> ... — I. — <С. > 283*). И это — правда, вместе с словечком «всех» — правда, даже когда было писано, хотя писано было в середине 50-х годов, — потому что это — правда и по сей день. И все-таки это было никому не нужно, ибо его *Чтения* — странное строение: на эмпирическом песчаном дне высохшего потока — блеровский фасад с крышей ему посторонней философической архитектуры. Действительное содержание книги — традиционная школьная «поэтика» и «риторика», не проникнутые никаким единым духом, не одушевленные никакою идеею, тогда как новая

поэтика требовала бы на место этих формалистических определений и эмпиристических разделений умозрительного анализа самой идеи «словесности» и конструкции или «развития» содержания этой идеи<sup>1</sup>. Лишь в *Предисловии* к книге и двух главах, открывающих как бы в форме введения второй и третий тома сочинения, автор намечает некоторые свои общие точки зрения. Во *Введении* ко всему курсу он противопоставляет историю словесности как *действительное* в мире словесного искусства философии словесности как изложению *возможности* творческих словесных произведений при известных условиях изящного. Согласно этому, цель философии словесности — открыть законы мысли в слове и через это застигнуть дух в самом творчестве. Это есть определение, основанное на противопоставлении постижения и творчества, науки и искусства, — противопоставлении, которое мы уже встречали у того же Давыдова и у Павлова, и хотя оно изложено теперь многословнее, но не глубже и не шире. Кое-где можно было бы также отметить отражение мыслей, заявленных в русской литературе, — Галича, Кроненберга. Встречающиеся в книге ссылки на немецкие авторитеты, в том числе, напр <имер>, на Золгера и Гегеля, не убеждают в том, что Давыдов изучал их и пользовался ими<sup>2</sup>. Самое его старание соединить всех в одно доказывает, что он плохо понимал современное ему эстетическое развитие, вся жизнь которого состояла именно в борьбе. Слабее всего он в попытке определить «идею изящного» (Чт <ения о словесности. — М., 1837—1838. > — Курс II. — Чт <ение> 16). Здесь он начинает как будто с Шеллинга и передает его точнее, чем в упомянутом противопоставлении, потому что теперь он противопоставляет «мысль» и «действие», а «изящное» выступает как третье их высшее

<sup>1</sup> Сказанное не относится к *Курсу IV* (Поэзия драматическая), самому ценному и интересному, так как он в значительной своей части есть воспроизведение *Лекций* Шлегеля.

<sup>2</sup> Некоторый весьма упрощенный отголосок Золгера я еще готов признать, но все-таки сомневаюсь, чтобы Давыдов Золгера изучал. При всей своей одаренности и разносторонности он не мог бы понять ни Золгера, ни Гегеля. И от обратного: если бы он затратил столько времени, сколько нужно было для одоления их, он не преминул бы кричать и писать об этом. Вернее, он знал о них только по немецким рецензиям и рефератам. Один из таковых он перевел в «В <естнике> Е <вропы>» еще в 1822 г. (июль). Наиболее специфические мысли *Эрвина* — о фантазии, значении религии, роли иронии, универсального значения «поэзии» и т. п. — вовсе не замечены и не оценены Давыдовым.

противопоставление. Но сейчас же следующее рассуждение о «вкусе» и «гении» подозрительно напоминает Батте, и лишь дальше становится ясно, что оно — от Канта<sup>1</sup>. «Бескорыстное удовольствие» прямо указывает на Канта, а еще дальше следующее утверждение о превосходстве изящного в искусстве над изящным в вещественной природе может быть отнесено, если угодно, и к Золгеру, и к Гегелю. Наоборот, противопоставление классической и романтической поэзии в *III Курсе* уклоняется от обоих и как будто идет в сторону Аста и Бахмана, а может быть, и Шлегелей. Изящное как выражение беспредельного духа в конечной форме возвращает нас к Шеллингу, но также воспроизводит и Аста, тем более что следующее затем различие высокого, прекрасного и прелестного как гармонии элементов прекрасного, идеи и формы или как преобладания одного из них уже прямо из Аста<sup>2</sup>. В целом, таким образом, к характеристике Давыдова следует прибавить еще одну черту, объясняющую несвоевременность его *Чтений*: он соединял и лишал определенности взгляды, которые высказывались как взгляды партийные. Эпохи партийности в литературе суть эпохи цвета или разложения. В первом случае всякий синкретизм и синкретизм преждевременны, во втором — они запаздывают, ибо распад потому и наступает, что синтез уже не удался. Поэтому-то синкретизм никогда и не бывает своевременен. Это только миг: как будто тело какое-то большое переворачивается с одного бока на другой, на мгновение замирает в неустойчивом равновесии на линии переворота и валится на другой бок — эта линия и есть линия синкретизма и синкретизма. В эпоху выхода *Чтений* Давыдова масса культуры уже заняла новое положение, резец, обдeldывавший ее, был в руке, водившейся вдохновением *нового стиля*. Давыдов был только профессор и ничего этого не понимал. Подводя на последних страницах своих *Курсов* общий итог, он в явном противоречии с действительностью говорит чуждым ей успокоенным тоном о самом тогда *жизненном* вопросе как о вопросе *ака-*

<sup>1</sup> Впрочем, несомненно, сам Кант тут пользовался Батте, которого *Les beaux arts réduits à un même principe* (1746) были переведены (Адольфом Шлегелем) на немецкий язык уже в 1752 г. и затем выдержали несколько изданий.

<sup>2</sup> (§ 19) У Аста: Erhabenes, Schönes, Anmuth u. Reiz. — Разным отношением формы и идеи определяли род и направление искусства Шиллер, Ансильон, Авг. Шлегель, Пикте.

демическом. Он переносит себя воображением в старую борьбу опыта и умозрения и удовлетворенно констатирует мирную картину: они «рука об руку идут в святилище истины». Отвлеченным от жизни умозрением умы утомились и возвращаются к ней, умудренные опытом, «*всех*» убедившим, что «общее благоденствие зиждится единственно святою покорностью общественному порядку» (IV, 290). Такое спокойствие его академический взор видит в результате и новой борьбы: «Классицизм не почитается враждебным романтизму; словесность отличает красоты мировые от народных, согласует изящную форму древней поэзии с глубокою идеей новой. Отсюда господствующая мысль о словесности *народной*, создаваемой из отечественных элементов». Автор не видит или не хочет знать о том, что это народное как раз теперь упрямая загадка, что оно, вопреки профессорскому и министерскому синтезу, делается, уже сделалось, *новым* боевым лозунгом, не к миру зовущим, а к войне, что если сказанное примирение и состоялось, то состоялось перед лицом нового общего противника. Но если бы автор не был убаюкан своим спокойствием, он заметил бы, что его собственные слова таят загадку там, где он видел основание для мира. У него против классицизма стоит романтизм, против «мирового» — «народное». Но в его апелляциях к «новейшим», как и у других его официальных коллег, мы не видим обоснования предполагаемого здесь тождества между «романтическим», «новым» и «народным». Может быть, «народное» вытекает из «романтизма», порождается им — это официально, однако, не разъяснено. Между тем «порождение» не всегда бывает «мирно» и безопасно. История самих богов, как известно, начинается тем, что порождение, несмотря на всю предусмотрительность порождающего, обессиливает его и уничтожает. Давыдов был благополучен, потому что он верен — не народности вовсе, а другу своему Уварову. То, что говорила *народность* сама о себе, звучало за замкнутым кругом его кафедры. Понятно, что, оставаясь на ней, он этого не слышал. Но чтобы и впредь на ней оставаться, он и тогда, когда сходил с нее и возвращался в обыденную жизнь, продолжал не слушать.

В том же <18>38 г., в год выхода *Чтений* Давыдова, в Дерпте вышло *О Развитии изящного в искусствах и, особенно, в Словесности. Рассуждение, писанное на степень Доктора Философского факультета Михаилом Розбергом*,

Исправляющим должность Ординарного Профессора русского языка и Русской Словесности в Императорском Дерптском Университете. *Рассуждение* посвящено С. С. Уварову. Розберг (1804—1874) — воспитаник Московского университета, сотрудник павловского «Атенея»<sup>1</sup>. В 1832 г. Розберг выпустил в Одессе книжку *О содержании, форме и значении изящно-образовательных искусств*, в 1837 г., в Дерпте — *Sur la signification historique de la Russie* (этих книг я не видал). — В 1825 г. Розберг, будучи кандидатом Московского университета, принимал участие (вместе с Максимовичем, тогда также кандидатом, Погодиным, уже магистром, и др.) в кружке «Педагогических чтений» Мерзлякова. Будучи в Одессе, Розберг затевал литературный альманах «Евксинские Цветы», куда приглашал Погодина и Максимовича (Барсуков <Н. П. Жизнь и труды...> — III. — <С.> 194—5). От литературы к профессуре он перешел... через плагиат!

В Предисловии к *Рассуждению* Розберг повествует: «Краткость времени не позволила мне распространяться, входить в подробности, иногда важные: оттого местами я [sic!] принужден был ограничивать одной страницей изложение мыслей, которые бы мог вполне удовлетворительно высказать и подтвердить множеством примеров на двадцати. — — — Причины сии, вероятно, сделали несколько неясными иные выводы моего [?] *Рассуждения*; но я готов дать обстоятельный отчет в каждом». Никаких источников и пособий «автор» не указывает. В книге имеется одна лишь «цитата» (С. 7) — из «Платона», но я не взялся бы отыскать для нее платоновский контекст. В книге встречается только одно собственное имя эстетического теоретика — Винкельмана, но оно сопровождается такою тонкою характеристикю качеств этого писателя, что возбудило во мне сомнение: *откуда* такая тонкость суждения у русского профессора того времени? На этот раз моя добродетель была вознаграждена любезною прекрасноволосою Мнемосиною!.. (I) Из 71 параграфа *Рассуждения* первые §§ 1—9 составляют сокращенный перевод части знаменитой речи Шеллинга, произнесенной 12 окт. 1807 г. в мюнхенской Академии наук, *Über das Verhältniss der bildenden Künste zu der Natur* (W <erke> — В. VII, cf. — S. 292—311). «Цитата» из Платона у Шеллинга фигурирует как его, Шеллинга, собственное рассуждение. (2) Остальные §§, 10—71, точка в точку соответствуют 63 параграфам (§§ 2—3 соединены у Розберга в один — II) книжечки Фридриха Аста *Grundlinien der Aesthetik*, той самой, которая еще в 1829 г. была переведена в «Московском Вестнике».

Принимая во внимание это последнее обстоятельство, нельзя не согласиться с проф. Сакулиным, когда он пишет: «Мысли автора никому не показались новыми. К середине тридцатых годов уже достаточно успели убедиться в истине тех положений, которые защищал Розберг» (Из истории русск <ого> идеализма... — Т. I. — Ч. I. — С. 515). Но в силу вышеуказанного нельзя согласиться с почтенным исследователем, когда он заключает изложение книжки «Розберга»: «Так понимает Розберг сущ-

<sup>1</sup> Если я правильно расшифровываю встречающуюся в «Атенея» подпись «М. Р.-г». Этих статей не указывает проф. Петухов в *Биогр <афическом> Словаре проф <ессоров> Юрьевского Университета*. — Т. II. — Под ред. Г. В. Левицкого. — Юр <ев>, 1903. — С. 355—7.

ность искусства, видимо, находясь под общим влиянием немецкой идеалистической школы и в частности под влиянием эстетики Гегеля» (517). И Шеллинг (1807), и Аст (1813) высказались задолго до того, как Гегель впервые изложил свои эстетические воззрения. Не могу согласиться и с тем, что «ничего яркого и оригинального эстетика Розберга, как видим, не представляет» (518), — если под «Розбергом» разуметь действительных авторов *Рассуждения О развитии изящного*. — В официальном *Обзрении деятельности второго Отделения Императорской Академии Наук* за 1874 г. (составленном А. В. Никитенком и напечатанном в ЖМНП. — 1875. — Апр.) — сообщается о смерти экстраординарного академика М. П. Розберга и серьезно оценивается его «замечательный трактат» *О развитии изящного* и пр<оч.>. По словам автора *Обзрения*, «профессор обнаружил здесь много глубокомыслия и понимания высокой задачи искусства. — — Если ему не удалось, как и немецким эстетикам, разъяснить сущность изящного, то он показал, что умеет чувствовать глубоко его обаятельную силу и влияние на образование человечества» (С. 88—89). Чересчур глубоко, пожалуй!..

В ином положении, чем Давыдов, оказался другой профессор Московского университета по кафедре изящных искусств, Николай Иванович *Надеждин* (1804—1856). Он слушал, слышал, сам заговорил и не по своей воле замолчал. Но его отличие — то, что на кафедру он взошел, уже получив литературное боевое крещение, и, заняв кафедру, литературного оружия он не сложил. С кафедры он сходил в редакторский кабинет и, входя вновь на кафедру, не мог забыть литературной жизни. Одновременно и покинул он литературу и кафедру. В итоге и его слушали и слышали. Он не опоздал, а пришел вовремя: и для того, чтобы громче всех сказать то, что говорилось всеми между собою, и для того, чтобы хронологически точно отметить день рождения нового духа русской умственной жизни, и для того, чтобы подготовить первого вождя этой жизни и первое воплощение этого духа. Разумеется, Надеждин так же мало хотел разрыва со старым, как мало отдавал себе отчет в последствиях своего выступления Чаадаев, как мало предвидел, куда он повернет, Белинский. Таков был каприз истории, а может быть, и та ананке, которой не в силах не повиноваться сами боги, что неудачный семинарский профессор с провиденциальным для последующей умственной истории России титулом *экс-студента* выступил в благонамеренно-профессорском органе в качестве первого русского *свободного* критика. Он так же мало думал об оппозиции государственному руководству правительства, как и аристо-



кратический Пушкин. Даже меньше. Пушкин имел свои счета кой с кем, в том числе с самим Уваровым; Надеждин нападал на Пушкина, но не «выше». Его «Телескоп» был вполне благонамерен. Когда Надеждин и его «Телескоп» говорили о народности и вооружались против «европеизма», Надеждин был уверен, что это — то самое, чего требует правительственная интеллигенция. И если Уваров терзался каким-то предчувствием, то только потому, что слышал в «Телескопе» еще один голос о народности: голос самой народности, так же натурально выходящий из уст Надеждина, как он сам натурально не принадлежал к правительственной интеллигенции. Белинский также говорил об народности и даже прямо отождествлял ее с «избранными», с *élite*, отнюдь не с плебсом, но ясно было, что недоучившийся студент говорит если не как власть имеющий, то как человек, готовый принять на себя эту власть. Надеждин оказался осью, но то, что завертелось вокруг него, было приведено в движение не им, а какою-то другою силою.

*Конец части первой.*

ЭСТЕТИЧЕСКИЕ  
ФРАГМЕНТЫ



---

---

# I

## СВОЕВРЕМЕННЫЕ ПОВТОРЕНИЯ

MISCELLANEA

КАЧЕЛИ

Едва ли найдется какой-нибудь предмет научного и философского внимания — кроме точнейших: арифметики и геометрии, — где бы так бессмысленно и некрасиво било в глаза противоречие между названием и сущностью, как в Эстетике. Стоит сказать себе, что эстетика имеет дело с красотой, т. е. с идеею, чтобы почувствовать, что эстетике нет дела до музыки. Музыка — колыбельное имя всякого художественного искусства — в эстетике делает эстетику насквозь чувственной, почти животнo-чувственной, бездейною, насильно чувственною. С этим, пожалуй, можно было бы помириться, если бы можно было рискнуть назвать все чувственное, без всякого исключения и ограничения, безобразным. Стало бы понятно, как оно может быть предметом эстетики рядом с красотой. Но кто теперь решится на это — в наше время благоразумных определений и гигиенических наименований? Бесчувственных не осталось ни одного — ни среди иудеев, ни среди христиан, ни среди мусульман.

Сказать, что эстетика не случайно носит свое имя, значит изгнать из эстетики поэзию. Для этого, пожалуй, не нужно ни смелости, ни решительности. Нужна, может быть, чуткость? Этим мы преизбыточествуем. Нужно мальчишество? Столичные мальчики громко заявляют о своем существовании. И так ли они глупы, как их изображают?

Чем больше вдумываться в «идею» поэтического творения, тем меньше от нее останется. В итоге — всегда какой-то сухой комочек, нимало не заслуживающий имени идеи. Остается один сюжетовый каркас, если и вызывающий какие-либо связанные с эстетикою переживания, то разве только несносное чувство банальности. Но не эстетика разъедает идейность сюжета, а само рассуждение, счет и расчет.

Так качается эстетика между сенсуализмом и логикой. Так точно бегал бы от верстового столба к верстовому столбу тот, кто захотел бы по столбам узнать, что такое верста. Самое серьезное, что он мог бы узнать, это то, что десять минус девять равняется единице. Больше этого не может и не желает качающаяся эстетика: ее предмет — какая-то единица.

Но если бы, по крайней мере, она это знала! Единица есть нечто бесформенное, единица есть нечто бессодержательное. Если бы эстетика об этом догадалась, она не перестала бы качаться между красотой и похотью, но перестала бы препираться о форме и содержании. Было бы трудно, и нудно, и тошно, но не вызывало бы у окружающих иронических замечаний. Разве не смешно: качаться с разинутым ртом и злобно, бранчливо твердить свое и свое — форма! — содержание! — содержание! — форма!..

Здравый смысл не качается, не мечется, подает советы, не сердится, не бранится. Здравый смысл знает, что предмет эстетики — искусство. Здравый смысл все знает. Но, как установлено было во времена до нас, здравый смысл не все понимает — он понимает только то, что здраво. А здоровое искусство — все равно что тупой меч: можно колоть дрова и убить исподтишка, но нельзя рыцарски биться с равнорожденным другом.

Искусством ведает искусствоведение. И ничего нет обидного в том, что такая наука существует. *Было* искусство; и *есть* наука о нем. И если эта наука приходит к итогу, что искусство изучается не только эстетикой и не только эстетически, то это надо принять. Это значит, что, когда эстетика изучает искусство, она делает это под своим углом зрения. В предмете «искусство» есть *нечто* эстетическое. Но не может же положительная и серьезная наука поучать эстетику тому, что есть эстетическое. Ничего обидного в этом положении вещей нет, грустно только, что без ответа висит вопрос: где матернее лоно этой науки? Грустно, потому что совестно, скрупулезно, сказать: в подвале, за зашлепанным уличною грязью окном, там — в гнилом отрепье, в стыдном небрежении, мать — Философия искусства.

Для науки предмет ее — маска на балу, аноним, биография без собственного имени, отчества и дедовства героя. Наука может рассказать о своем предмете мало, много, все, но одного она никогда не знает и существенно знать не может — что такое ее предмет, его имя, отчество и семейство. Они — в запечатанном конверте, который

хранится под тряпьем Философии. Искусствоведение — это одно, а философия искусства — совсем другое.

Много ли мы узнаем, раздобыв и распечатав конверт? — Имя, отчество и фамилию, всю по именам родню, генеалогию — и всякому свое место. Это ли эстетика? Искусствоведение и философия искусства проведут перед нами точно именуемое и величаемое искусство по рынкам, салонам, трактирам, дворцам и руинам храмов — мы узнаем его и о нем, но будем ли понимать? Узрим ли смысл? Уразумеем ли разум искусств? Не вернее ли, что только теперь и задумаемся над ними, их судьбою, уйдем в уединение для мысли о смысле?

Уединенность рождает грезы, фантазии, мечту — немые тени мысли, игра бесплотных миражей пустыни, уха лишь для умирающего в корчах голода анахорета. Уединение — смерть творчеству: метафизика искусства! Благо тому, кто принес с собою в пустыню уединения из шума и сумятицы жизни достаточный запас живящего слова и может насыщать себя им, создавая себя, умерщвляя ту жизнь: смертью смерть попирая. Но это уже и не уединение. Это — беседа с другом и брань с врагом, молитва и песня, гимн и сатира, философия и звонкий детский лепет. Из Слова рождается миф, тени — тени созданий, мираж — отображенный Олимп, грезы — любовь и жертва. Игра и жизнь сознания — слово на слово, диалог. Диалектика сознания, сознающего и разумеющего смысл в игре и жизни искусства, в его беге через площади и рынки, в его прибежище в дворцах и трактирах, в чувственном осуществлении идеи, — эстетика не качающаяся, а стремительная, сама — искусство и творчество, осуществляющее смыслы.

Между ведением и сознанием, между знанием и совестью втирается оценка, — между искусством и эстетикой — критика. Она не творит, не знает, не сознает, она только оценивает. Идеальный критик — автоматический прибор, весы, чувствительный бесчувственный аппарат. Только фальшивый критик — живое существо. Критик должен бы, как судья, изучить закон и уметь его применить, подавляя страстное и нетерпеливое сердце, защищая закон и право, но не интересы человека, внушая правосознание, но не благородство. Установленного закона нет для судьи линчующего, судьи по совести. Критик тогда не автомат, когда судит по закону Линча и сам же осуществляет приговор: бессовестный приговор совести.

Иными словами: критика есть суд толпы, безотчетный, безответственный, немотивированный. Критик — палач при незаконном суде. Критика — публичная казнь, как уединение было самоубийством. Но от уединения есть спасение в самом себе, публичная казнь — бесчестье казнящего, падающее на доброе имя казнимого.

За искусством забывается в эстетике «природа». Но, собственно говоря, так и должно быть. Здравый смысл делает здоровый прецедент и создает здоровую традицию. Было бы не только эмпирическим противоречием говорить об эстетическом сознании эр архейской, палеозойской, мезозойской. Культура — где-то в эре кайнозойской, когда началась аннигиляция природы. Поэтому-то «природа» прежде должна быть окультурена, охудожествлена, чем восприниматься эстетически. «Природа» должна перестать *быть* естественною вещью, подобно тому, как она *представляется* чувственному сознанию неидеальною возможностью. Коротко: «природа» приобретает всякий смысл, в том числе и эстетический, как и все на свете, только в контексте — в контексте культуры. Природа для эстетики — фикция, ибо и культура для эстетики — не реальность. Эстетика не познает, а созерцает и фантазирует. Прекрасная культура — фиктивна; фиктивная культура — эстетична.

К этому же выводу можно прийти путем самого банального силлогизма, стоит только в его большей посылке провозгласить, что искусство есть творчество. Только искусственная природа может быть красивою природою. Зато, как музыка, природа может раздражать и тешить нервы, сохраняя в себе все свое естественное безобразие.

#### О СИНТЕЗЕ ИСКУССТВ

Дилетантизм рядом с искусством — *idem* с наукою, философией — флирт рядом с любовью. Кошунственная шутка над эросом! Дряблая бесстыльность эпохи — в терпимом отношении к дилетантизму, когда дилетантизм становится бесстыден и вопреки правилам общественного приличия ведет жизнь публично открытую. По существу, дилетантизм — всегда непристойность. Цинизм достигает степени издевательства, когда с деланно невинным видом вопрошает: «но что такое дилетант?» Вопрос предполагает, что дилетантизм и искусство — степени одного. Тогда и флирт был бы степенью любви. Какой вздор!

В искусстве есть степени: от учащегося до научившегося, до мастера. Дилетантизм — вне этих степеней; мастерство и дилетантизм — контрадикторны. Dilettante значит не «любящий», а развлекающийся (любовью), «сластолюбец». Поэтому также дилетантизм есть ложь. В нем то, что не искусно — ὀτέχνως, — лживо выдается за то, что должно быть безыскусственно — ἄτεχνως. Наконец, только философ — φιλόσοφος = друг мастерства, — одержимый эросом, имеет привилегию понимать все, хотя он не все умеет. Привилегия же дилетанта — даже не в том, чтобы все знать, а только — быть со всем знакомым.

Только со всем знакомый и ничего не умеющий — ἄσοφος — дилетантизм мог породить самую вздорную во всемирной культуре идею *синтеза искусств*. Лишь теософия, синтез религий, есть пошлый вздор, равный этому. Искусство — как и религия — характерно, искусство — типично, искусство — стильно, искусство — единично, искусство — индивидуально, искусство — аристократично — и вдруг, «синтез»! Значит, искусство должно быть схематично, чертежно, кристаллографично? Над этим не ломает головы развлекающийся любовью к искусствам. И в самом деле, какое развлечение: на одной площадке Данте, Эсхил, Бетховен, Леонардо и Пракситель! Лучше бы: турецкий барабан, осел, Гете и сам мечтательный дилетант — но, к сожалению, не поможет, решительно не поможет...

Но если дилетанты виновны в том, что такой рассудочно-головной убудок, как «синтез искусств», появился на свет, то не одни уж дилетанты виною тому, что этот благороднорожденный и неаппетитный субъект получил доступ в эстетическое общество. Интересно не faux pas эстетики, а какая-то note fausse самого искусства. — Говорю не в назидание, а исключительно в порядке рефлексии. — Поражает один факт. Ведь картина на станке, партитура на пюпитре, рукопись на письменном столе — все-таки еще не реальность. Мало ли какие бывают «случаи»: пожар, революция, плохой характер, прогрессивный паралич, злая воля — не один Гоголь жег свои рукописи. Картина идет на выставку, рукопись — в печать. Зачем? — Чтобы реализоваться, осуществиться на деле.

Для искусства это и значит найти «применение», «приложение». Другой пользы из творчества красоты извлечь нельзя. Когда в публичный дом перевели из храма и дворца музыку, живопись, поэзию, когда театры из все-



народного праздника превратили в ежедневно открытую кассу, искусство лишилось своего «применения». Теперешние пинакотеки, лувры, национальные музеи, вообще «третьяковки» — пошли на службу к педагогике. Как будто можно скрыть за этим безвкусие и государственное поощрение накопления в одном сарае — как вин в винных погребах — продуктов художественного творчества, не нашедших себе «применения» или, еще хуже, изъятых из «применения», «национализированных».

То же относится к томикам поэтов в публичных библиотеках и к музыке в музыкальных залах консерваторий. Везде и всюду консерватории — склады ломаного железа. Недаром они содержатся на государственный и общественный счет, вообще «содержатся». «Свободная» консерватория не просуществовала бы и пяти минут — была бы расхищена для «применения». Что бы сказали старые мастера, если бы им предложили писать картину не для храма, не для дворца, не для home — а, а... для музея общественного или для «частной» коллекции? Теперь пишут... Получается искусство не к месту, а «вообще себе». Нашли было путь к «применению» вновь: Рескины, Моррисы, кустари, «художественная промышленность». Но от искусства до кустарничества — расстояние примерно такое же, как от благородства до благонаравия. В конце концов, в обе стороны прав художник, сам немало прокормивший кустарей: «Раб «художественной промышленности» настолько же нелеп и жалок, насколько некультурен художник, затворивший себе все двери выявления творчества, кроме холста или глины» (Рерих). Но сердиться здесь не на что: *промышленный стиль* — такая же историческая необходимость, какую некогда был стиль «мещанский»: с цветочками и стишками на голубеньких подвязочках.

В итоге, как жизненный силлогизм самого искусства заключение дилетантизма о синтезе искусств: большой публичный дом, на стенах «вообще себе» картины, с «вообще себе» эстрад несутся звуки ораторий, симфоний, боевого марша, поэты читают стихи, актеры воспроизводят самих зрителей, синтетических фантазеров... Можно было бы ограничиться одними последними для выполнения «синтеза»: оперную залу наполнить «соответствующими» звукам «световыми эффектами»; пожалуй, еще и вне-эстетическими раздражителями, вроде запахов, осязательных, тепловых, желудочных и др. возбuditелей!.. Но пьяная идея *такого* синтеза — в противовес вышепредложенной

«площадке», — если бы была высказана, едва ли бы имела методологическое значение, а не только симптоматическое — для психопатологии.

Не припоминается, кто недавно, ужаснувшись перед нелепостью «общего синтеза» искусств, заявлял, что без всякого синтеза роль синтеза выполняет *поэзия*. Впрочем, слова: «без всякого синтеза», кажется, добавляю от себя, остальное, надо полагать, сказал поэт. Если живописец подумает, он вынужден будет сказать то же о живописи, музыкант — о музыке. И везде философствующий эстетик должен добавлять: «без всякого синтеза», ибо структурность каждого искусства, каждого художественного произведения, т. е. органичность его строения, есть признак конкретности эстетических объектов, но отнюдь не синтетичности. Структура потому только структура, что каждая ее часть есть также индивидуальная часть, а не «сторона», не «качество», вообще не субъект отвлеченной категоричности. «Синтез» поэзии имеет только то «преимущество», что он есть синтез слова, самый напряженный и самый конденсированный. Только в структуре слова налицо *все* конструктивные «части» эстетического предмета. В музыке отщепляется смысл, в живописи, скульптуре затемняется уразумеваемый предмет (слишком выступают «называемые» вещи).

Искусство насквозь конкретно — конкретно каждое воплощение его, каждый миг его, каждое творческое мгновение. Это для дилетанта невыносимо: как же со «все» «познакомиться»?

Мастер, артист, художник, поэт — дробят. Их путь — от единичности к единственности. Долой синтезы, объединения, единства! Да здравствует разделение, дифференциация, разброд!

## ИСКУССТВО И ЖИЗНЬ

Что искусство возникает из украшения, это — не только генетический факт, это также существенная функция искусства, раз искусство, так или иначе, целиком или частично, между прочим или всецело, представляет красоту. Поэтому-то и бессмысленно, неодошевленно, бессубстанциально искусство «вообще себе». Но нельзя обращать формулу, ибо это обращение есть извращение — нельзя сказать: всякое украшение есть искусство.

Украшение — только экспрессивность красоты, т. е. жест, мимика, слезы и улыбка, но еще не мысль, не идея.

Экспрессивность — вообще от избытка. Смысл, идея должны жить, т. е., во-первых, испытывать недостаток и потому, во-вторых, воплощаться, выражаться. Красота — от потребности выразить смысл. *Réalisez — tout est là* (Сезанн). Потребность — пока она не успокоена — беспокойство, неутоленность. Творчество — беспокойная мука, пока не найдено выражение. Муки ученика — страшнее мук мастера: пока-то выражение не «удовлетворит», пока-то не выразишь волнующего. Поистине, пока оно не выражено, оно уничижает сознание, издевается над разумом. Волнует простор неба, грудь женщины, величие духа — художник пишет, рисует, высекает, пока не «снял» выражением беспокойной страсти. «Мастер» не так мучается, как «ученик», — оттого есть мастера маститые, «академики». Есть, впрочем, мастера — ученики. Но, конечно, не в том дело, что «притупляется» страсть и волнение, — разве маститый меньше чувствует потребность жизни, чем мальчик, — а в том, что маститый не хватается за выражение «не по силам». Инстинкт почестей — против инстинкта жизни!

Так и формула: искусство есть жизнь — для немногих все-таки верна. Извращенный крик: жизнь — искусство! Такие обращения-извращения повторяются: жизнь есть философия, жизнь есть поэзия. Это — социально-психологический симптом. Это — признак эпохи, когда ложь дешева. Это — вопль вырождающихся. Жалкую увядающую жизнь хотят косметизировать философией, искусством, поэзией. Это называется «вносить» философию, искусство, поэзию в жизнь... Или, наглее, не отрывать их от жизни. Но молодость об этом не кричит, а сама собою украшена и никаких потерь и разрывов не страшится.

Жизнь — искусство, «создание» из жизни искусства, жизнь даже величайшее из искусств — все это типическое декадентство. Это знал падавший древний мир, знал романтизм — падавшее христианство, — это слышали недавно и мы от падавшего демократизма и натурализма — у каждого в собственном архиве найдутся напоминания. Вне декадентства «искусство жизни» — фатовство и пошлость.

Если жизнь есть искусство, то искусства нет. Ибо украшение должно быть украшением чего-нибудь, а если оно не украшает жизни, то и оно не существует, и жизнь — истязание. А украшать украшение — своего рода *aesthetical insanity*.

Художественное создание — хотят того или не хотят декаденты — входит в жизнь как факт. С этим ничего даже и поделаться нельзя. Художественное произведение, вошедши как факт в жизнь, уже и не может не быть жизнью. Хотят же другого. Хотят, чтобы то, что не может быть, перешло в то, что есть, что не может не быть. Но это и есть возвращение к неукрашенной жизни, природной, животной, — прекрасной только в некоторых редких случаях игры и безобразия природы. Тут почти всегда вместо золота — горсть глиняных черепков.

Только искусство подальше от жизни, далекое, далекое ей, может быть ей, безобразной, украшением. А искусство в жизни, близкое ей, — новое в ней безобразии. Не довольно ли того, что есть? Искусство должно быть не в жизни, а к жизни, при ней, легко отстегиваемое, — отстегнул и пошел дальше — пристегнуть к другому краю... Красота — праздник, а не середина.

#### ПОЭЗИЯ И ФИЛОСОФИЯ

Искусство не есть жизнь, и философия не есть жизнь. Никакого логического вывода из этих отрицаний сделать нельзя. Но если всмотреться в смысл этих отрицаний, то их положительное значение раскрывается скоро. Жизнь есть только материал и искусства, и философии, следовательно, жизнь есть только отвлеченность. Философия же — последняя, конечная в задании и бесконечная в реальном осуществлении конкретность; искусство — именно потому, что оно искусство, а не уже-бытие, творчество, а не созданность — есть предпоследняя, но все же сквозная конкретность. Философия может быть предпоследнею конкретностью, и тогда она — искусство, а искусство, пронизывающее последнюю конкретность, есть уже философия. Так, искусство как философия есть философия как искусство — и следовательно, пролом в стене между искусством и философией.

Философия есть искусство, и искусство есть философия — две истины, вовсе не получающиеся путем взаимного формального обращения. Оба утверждения реально независимы и самобытны. Философия есть искусство как высшее мастерство мысли, творчество красоты в мысли — величайшее творение; ображение безобразного, украшение безобразного, творение красоты из небытия красоты. Философия есть искусство, т. е. она начинает су-

ществовать «без пользы», без задания, «чисто», — в крайнем случае, разве, лишь в украшающем «применении».

Теперь искусства — органы философии. Тут особенно ясно видно бессмыслие синтеза искусств: что такое «синтез» рук, ног и головы? — кровавая каша из мышц, нервов, костей. Но что такое живопись в поэзии, поэзия в музыке и т. п.? — То же, что ходить на руках, обнимать ногами, целовать теменем... Цирковой фокус, если говорят всерьез. В действительности — лишь метафора. Столько же общего между музыкальностью поэзии, изобразительностью и осмысленностью музыки, поэтичностью картины — сколько его вообще между произвольно подобранными омонимами, между часом грозным и часом пополудни, между талантом, зарытым в землю, и талантом гробокопателя, между гробокопателем и клауном.

Смешным делом занимается модерн-поэтика, перенося в поэзию музыкальные аналогии. Только при готтентотском дворе можно было бы исполнять музыкальную пьесу, написанную по правилам Буало, Батте и Брюсова. Поэзия как «синтез» музыки и смысла есть синтез паутины и меда. Как может смысл делать музыку? Смысл не делает музыки — музыка убивает смысл — тон калечит поэзию.

— Поэзия исключает музыку, музыка — поэзию.

— Почему?

— Потому что их хотят соединить!

Искусства — органы философии; философия нуждается не только в голове, также и в руках, глазах и в ухе, чтобы осязать, видеть, слышать. Пора перестать ходить на голове и аплодировать (футуризм) ушами!

Когда музыкальная внешность — вся музыка непосредственно только внешность — убивает смысл в поэзии, хватаются за живописность, за «образ». Образ не на полотне — только «образ», метафора; поэтические образы — фигуры, тропы, *внутренние формы*. Психологи сделали поэтике плохой дар, истолковав внутреннюю форму как образ — зрительный по преимуществу. Утверждение, что внутренняя форма живописный образ, есть ложь. Зрительный образ *мешает* поэтическому восприятию. Принимать зрительный образ за поэтический — то же, что считать всякое созерцание, всякую интуицию зрительной.

Напрягаться к зрительному образу «памятника нерукотворного» или «огненного глагола», любого «образа», любого символа — где формы не зрительны, а фиктив-

ны — значит, напрягаться к не-пониманию и к не-восприимчивости поэтического слова.

Бывает и есть, конечно, и музыкальная внутренняя форма; без нее музыки не было бы. Но это не оправдывает сведения поэзии к музыкальности. Доказательство — история. Каждая поэзия имеет своих «музыкантов», сама она, каждая, своих и назовет, когда требуются примеры. Но поэтов поэзия знает и не только «своих», а просто всех для всех.

Нужны поэты в поэзии, и как не нужны в поэзии музыканты, так не нужны и живописцы. Живописная поэзия родилась на заборе, там и место ей.

Внутренняя форма, «образ», созерцание, интуиция бывают также *умными*. Тут начинается искусство как философия, перевал к последней конкретности, тут кончается вместе псевдофилософия и псевдоискусство, кончаются, для имеющих глаза и уши, до-прометеевские сумерки, когда — οἱ πρῶτα μὲν βλέποντες ἔβλεπον μάτην, // χλύοντες οὐχ ἤχουον — имели глаза, и попусту смотрели, напрягали слух, а не слышали.

#### ПРИЗНАКИ И СТИЛИ

Восемнадцатое столетие великолепно своею монолитностью. В него влились потоки Ренессанса, истощившиеся в рассудочной сухости семнадцатого столетия, слились в одну большую волну, и примерно к середине века вздыбилась эта волна исторического течения. Она опять ниспадает к концу века, чтобы в начале следующего подняться в многообразных переливах национальных Возрождений. Провал середины девятнадцатого столетия только резче выделяет новый взлет культурно-исторической волны к концу замечательного века. Наше время захотело быть орудием в руках злого гения истории и воздвигло поперек ее течения чудовищную военную плотину. Как игрушечную, смел ее напор духа и мысли — ибо, невзирая на миллионы трупов и искалеченных тел, это была война духовных, а не плотских сил, — и не оказалось народов побежденных и победителей, есть только низверженные и взнесенные. Мы — первые низверженные — взносимся выше других, быть может, девятым и последним валом европейско-всемирной истории. Ныне мы преобразуемся, чтобы начать наконец — надо верить! — свой европейский Ренессанс. От нас теперь потребуются *стили*. До сих пор мы только перенимали.

Сороковые годы составляют, пожалуй, последний естественный стиль. По философской задаче времени это должен был быть стиль осуществлявшегося в действительности духа — стиль прочный, обоснованный, строгий, серьезный, разумный. На деле, быт нередко принимался за действительность и вытеснял культ: демократизм и мещанство заслоняли собою духовность. Реализм духовный остался нерешенною задачею, потому что средства символизации такого реального найдены не были. Философия истории запружалась эмпирическою историей. Строгая разумность замещалась распущенным благоразумием и расчетливою уютностью. Мещанские революции внесли сумбур в жизнь, искусство демократизировалось, иррационализировалось и дегенерировало — *aquis capo* встало на место *equitibus capo*. С «натуралиста» Фейербаха началось алогическое беспутство в самой философии. Эстетика растряслась. Натурализм бесчинствовал. Можно говорить о разности талантов, но не о различии осуществляемых форм. Золя и Толстой, Тургенев и Флобер, Чехов и Мопассан, Шпильгаген, Зудерман, Сенкевич и опять Толстой — разница только талантов и, следовательно, *чувства меры*. *Крейцерову Сонату*, *Сентиментальное воспитание*, *Une Vie* от пошлости выручает только талант, но не направление. Соответственно, эстетика натурализуется, психологизируется, этнологизируется, социологизируется, вообще занимается пустячками, «фактиками», сплетнями о происхождении и о похождениях искусств. Собственный высокий стиль эстетики стал непонятностью, потому что недостаточно понятным, иностранным, стал сам разум. Поистине вовремя начал философствование молотом классик Ницше! *Нам нужно снова стать классиками*, — твердил Сезанн.

Только в России продолжала звучать, несмотря ни на что, разумная непонятность лирики Тютчева и продолжала надосаждать бессмысленным умам непонятная разумность трагики Достоевского. Их роль и пути — над-исторические. Исторически реализм сороковых годов сломался вместе с Гоголем. Тютчев и Достоевский остаются обетованиями нового стиля. Ответственный подвиг принимает на себя Андрей Белый преждевременным выполнением обетования — потому что стиль может явиться только *после* школы.

Этот стиль должен быть *наш*. Всякий стиль руководится, всякий стиль направляется избранным для того,

во-своевременьи, народом. Но стиль бывает только *после* школы. А мы школы не проходили. В этом наша культурная антиномия. Запад прошел школу, а мы только плохо учились у Запада, тогда как нам нужно пройти ту же школу, что проходил Запад. Нам учиться всегда недосуг, вместо *σχολή* у нас *ἀσχολία*. За азбукою мы тотчас читаем последние известия в газетах, любим последние слова, решаем последние вопросы. Будто бы дети, но на школьной скамье, мы — недоросли. Такими родились — наша антиномия — от рождения, вернее, от крещения: крестились и крестимся по-византийски, азбуку выучили болгарскую, книжки читаем немецкие, пишем книжки без стиля.

Натурализм, который приняли мы как последнее слово, был чистым эстетическим нигилизмом. По своему существу, по идее своей, натурализм — принципиальное отрицание не только стиля, но и направления. «Направление» в натурализме заменяется поучением, моралью, потому что нигилист, отрицая бесполезное творчество, никакого для себя оправдания, кроме утилитарного, придумать не в состоянии. Направление в искусстве — серьезность, нигилизм — беспечность, утилитаризм — лицемерный покров духовной праздности, деланная серьезность тунеядца, практичность варвара, цивилизованность семинариста.

Символизм явился для формальной защиты и для восстановления прав искусства. В силу оснований, прямо противоположных с натурализмом, символизм как такой также не может иметь стиля и не может быть «направлением». Как натурализм — отрицание искусства, так символизм — существенное свойство искусства. Символизм — исключительно сосредоточенное искусство, и потому символический стиль всегда искусственный стиль, а не естественный, всегда стилизация.

Символ — сопоставление порядка чувственного со сферою мыслимого, идеи, идеальности, действительного опыта (переживания) со сферою идеального, опыт осмысливающего. Искусство, в *аспекте эстетики*, существенно *между* тем и другим. Ошибочно утверждение, будто символ устанавливается непременно на основе «сходства». «Сходство» физического и духовного, чувственного и идеального — вообще весьма хитрая проблема, если под «сходством» понимать «подобие», а не просто «схождение» — с двух безусловно неподобных концов к какому-то условно одному пункту. Символ и не аллегория. Аллегория — рас-



судочна, «измышленна», плоскоконечна. Символ — творчески-пророчествен и неисчерпаемо-бесконечен. Аллегория — теософична, символ — мистичен.

Хотя бы совершенно условно, символ — знак в смысле «слова» как знака других слов, прямо (или метафорически) называющих «вещь» (процесс, признак, действие). Следовательно, символ есть *sui generis suppositio*. Поэтому слово, с другого конца, есть прообраз всякого искусства. Поэтому же и его структура — исчерпывающе полна и составляет тип всякого эстетического предмета. Искусство — модус действительности, и слово — архетип этой действительности, недействительной действительности.

В итоге, символизм принципиально есть утверждение прав искусств. Исторически символизм — время всяческих реставраций и стилизаций. У нас, напр <имер>, — классицизма, архаизма (славянизма), романтизма, народничества. Но нам теперь, сейчас, не реставрации нужны, а Ренессанс.

Через символизм Европа спасала себя от несерьезности, праздности, утилитарности, варварства, восточной мудрости: стилизовался сам Восток, стилизовали японцев и других варваров, даже дикарей и вообще низкорожденных, для того только, чтобы их европейски облагородить. В примитив только играли, потому что нужно было на место смешного поставить веселое, на место нелепого — умное, незабываемого Сезанна — на место позабытого Гokusая. И если в наше время уже истлели в памяти разные Альтенберги, Товоте, Шницлеры и им подобные, то разве не затем, чтобы подчеркнуть провинциальное безвкусие еще существующей способности к «чтению» какого-нибудь Рабиндраната Тагора?

В борьбе за право искусства, за «веселую науку» Европа потеряла стиль. Стиль сделался вопросом не осуществления, а только изучения. Стилизация замещала школы мастерства. Дисциплина хорошего воспитания исчезла; парикмахеры и портные заменили собою гувернера; коммивояжер вкладывал прейскурант торгового дома в обложку Готского Альманаха. Так случилось, что в эпоху техники был утерян секрет техники, не бывший, однако, секретом для веселых мастеров серьезного цеха.

Реализм также существенное свойство искусства. Требование формы исходит от содержания. Содержание без формы есть чистая страдательность. Содержание страждет формы и страдает без нее, как страдает само от себя

все отвратительное, как страдает душа «сама по себе», лишенная тела, отвратительная. Формы без содержания составляют предмет не творчества, а собирания, коллекционирования — музыканты в поэзии, напр < имер >, коллекционеры, бездомны, их домашний очаг — уют музея, они спят, едят, любят и делают прочее в магазинах старого платья. Одно содержание, без формы, есть стихия природы и души — отвратительность и ложь духовная, логическая, эстетическая в культуре, ибо и культура — рождение, преображение и Возрождение духа — есть для природы ложь нравственная.

Реализм, если он — не реализм духа, а только природы и души, есть отвлеченный реализм, скат в «ничто» натурализма. Только дух в подлинном смысле реализуется — пусть даже материализуется, воплощается и воодушевляется, т. е. осуществляется в той же природе и душевности, но всегда возникает к реальному бытию в формах культуры. Природа просто существует, душа живет и биографствует, один дух наличествует, чтобы возникать в культуру, ждет, долготерпит, надеется, все переносит, не бесчинствует, не превозносится, не ищет своего. Христианская метафора духа — любовь. Смешно и жалко слушать, когда христиане говорят о любви: рассуждение слепого о цветах, глупого об уме, лжеца о правде, теософа о мистике, кастрата о брачных радостях. Утверждение, что любовь есть источник — и притом особенно глубокий и плодотворный — познания, творчества, красоты, так же истинно, как было бы истинно заверение, что плакучие ивы — источник полноводия озера, к которому они склоняются и в которое они роняют свои слезы. Дух — источник всяческого, в том числе и любви.

Дух — не метафизический Сезам, не жизненный эликсир, он реален не «в себе», а в признании. «В себе» он *только* познается, в себе он *только* идея. Культура, искусство — реальное осуществление, творчество. Дух создается. Без стиля и формы — он чистое и отвлеченное не-бытие. Реализм есть реализация, а не бытие. Познать реальное, узнать идею и осуществить ее — таков путь от Возрождения к стилю. Когда-то он еще будет? Наша теперь задача — только Возрождение. Потому-то нужнее теперь учитывать признаки, чем заботиться о стиле. Стилль сам придет, нечаянно, когда, быть может, устанем ждать; Дух ждать не устанет, он переждал христианство, переждет и теперешний послехристианский разброд. Но мы-то са-

ми, конечно, уже устали. Недаром умы наших современников иссушаются восточной мудростью, недаром нас оглушает грохот теософической колесницы, катящей жестокую Кали, недаром беснуются ее поклонники, душители разума. Это — их последнее беснование. Обреченная ими жертва — искупление готового родиться нового духа. Эта жертва — дорогое для разума, но не законное его детище — европейская метафизика. Ей будет сооружена гробница в новом стиле, ее соорудит возрожденный разум — в законных уже формах реализации духа. Новый реализм, реализм выраженный, а не реализм быта, будет выражением *того, что есть*, а не того, что *случается и бывает*, того, что действительно есть, а не того, что кажется.

#### РАСПАД И НОВОЕ РОЖДЕНИЕ

Дифференциация — новое рождение и рост, центростремительность до пресыщения, до напряженности, не выдерживающей сжатия внутренних сил и разрешающейся в систему новых центров, отталкивающихся друг от друга, самостоятельно способных к новым конденсациям и к новым дифференциациям. Сперва — концентрация жизни, затем разметывание кругов: разлетаются каждый со своим центром, хранящим в себе только воспоминание о некогда общем, едином пра-центре. Творчество — подражание ( $\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ ) по воспоминанию ( $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ ). Поэтому подражание никогда не есть копирование. Воспоминание не было бы, если бы не было забывания. Забывание — кнут творчества, оно вздымает на дыбы фантазию. Парящий в пространствах фантазии «центр» напрягается до способности нового рождения, расслоения сконцентрировавшегося, дифференциации.

Из распада ничего не вырастает. Распад — голодание, когда жизнь поддерживается питанием на счет организма, самоедство организма. Распад — гниение. Его продукт и его назначение — удобрение.

Распад исключает смерть, потому что это есть механизм, кругообращение вещества, сохранение материи. Нет смерти, следовательно, нет и нового рождения — сохранение на место созидания. Смерть — маска творчества, домино любви. Смертный брак — тайна, мистерия рождения и творчества. Любовь и непосредственно за нею — через столько-то часов или месяцев — рождение есть иллюзорное творчество. Настоящее творчество — из ничего, следовательно, в промежутке между любовью

и рождением входит смерть. Вот — те часы и месяцы «между» — часы и месяцы ожидания. Новое рождение поджидает ветхую смерть. Смерть — взрыв, революция, разрушение. Рождение — тишина, покой, единственный и неустойчивый миг равновесия, после которого начинается рост, напряжение, конденсация. Муки родов — образ, как «восхождение солнца», также — *propter hoc ergo post hoc*. А в действительности — муки смерти, движение земли вокруг солнца, *post mortem ergo propter mortem*. В матернем чреве — смерть, *ничто* — там, где была жизнь; в солнечном мире — новое рождение, нечто из ничего.

Почему после символизма нет нового реализма? Т. е. еще нет, пока еще нет. *Первая мысль* — что совершается распад, удобрение, унавоживание. Свидетельство того — наглядно: искусство самоедствует, рефлексивирует. Не это ли подлинный декаданс, питание собственными тканями? Никогда, кажется, не было такой неосмысленности в духовной жизни: философия вместо рефлексии ищет познания через «переживание», перепутала все значения и смыслы слова *conscipio* и бежит от лица разума, ненавидящая его, а искусство на место спонтанного творчества рефлексивирует, исполняет все значения слова *experior* и подчиняет переживание «поэтике» — настоящего, прошлого и будущего, ибо поэтики *absolute*, вне времени, не бывает. Поэтику будущего принимают за поэтику *absolute*. *Футуризм* есть теория искусства без самого искусства. Футурист не только тот и не всегда тот, кто называет себя футуристом, — в распаде искусства исчезает и искусство наименования, — а тот, у кого теория искусства есть начало, причина и основание искусства. Когда называвшие себя футуристами призывали «поджигателей с почерневшими пальцами», было не страшно — славные ребята, думалось. Когда они командовали: «сруйте основания славных городов», было непонятно и любопытно — непонятно, потому что все знали, что такие «основания» давным-давно срыты, а любопытно, потому что «манифест» обращался к *нам*: кто же из нас, думалось, — при поглядывании ископа на «ближних» — деловых людей, бросит отца и мать свою, чтобы идти срывать давно срытое и не срываемое? Но сразу становилось невкусно и отвратительно щекотало обоняние, когда Манифест обнародовал возраст Их Величеств: самым старшим из нас, говорилось там, тридцать лет! Как? Вам тридцать лет, и у вас уже есть теория искусства? — тогда вы — не художники, не художники в творчестве, не художники и теории. Вы можете быть

художниками разве только в теории! Практика, последовавшая за теорией, была на разный вкус. Утверждающие примат поэтики над поэзией — футуристы.

Футуризм «творит» по теории — прошлого у него нет — беременность футуристов — ложная. Классики проходили школу, преодолевали ее, становились романтиками, романтики через школу становились реалистами, реалисты — символистами; символисты могут стать через школу новыми классиками. Футуристы, не одолевшие школы, не одолевают и искусства, будут в ней не хозяевами, а приказчиками, хотя бы и государственными. Дело не в «искусственности», как толкуют иногда. Искусственность только тогда искусственность, когда это заметно, и потому и тогда только — искусственность может быть упреком. Прием всех декадентов — привлечь внимание фокусом. Говорят о неискренности, но какое кому до этого дело? Должно быть искренне произведение, а не производитель. Неискренность и искусственность значат простое: фокус не удался. Критерий — не таланта, не художественности, — а неподдельности, не фальсификации, подлинности: первое *opus* художника. Если оно «по учителю», «по школе», по «принятым» формам, один против одного, что из художника выйдет реформатор; если оно по его собственным «новым» формам, десять тысяч против одного, что из него выйдет чиновник.

Футуризм, таким образом, распад, гниение и удобрение. Почва — готова. Первая мысль не ответила на вопрос, почему нет нового реализма. Вторая: потому что мы не знаем, что такое реальность. Потеряли. Мы грезим о ней, значит, не знаем, что есть она. Наша жизнь стала ирреальной, действительность — белибердой. А значит, угасло эстетическое восприятие и приятие действительности, осталось одно прагматическое. Ирреальное «работает», белиберда — высшая реальность. Белибердя выдавали теософические трудовые книжки художникам; теософическая премудрость загоняла в подполье творимую действительность. Теософические теории искони внушают, что реальность под покрывалом; приподнявшему его складки — ужас безумия. И правда: перед *черным ничто* — кто не лишится ума? Вот критерий для распознавания художника: поставить испытуемого перед покрывалом, внушать ему приподнять покрывало, и художник, не теософ, строго отстранит экспериментатора. Разве можно циническим движением руки разрушать эту тайну — красоту складок покрывала? Разве можно художнику собственноручно

разрушить данную его глазам и потому подлинную действительность? Разве есть и разве может быть иная? Ей можно только «подражать»; ее надо творить; она — налицо, за нею — ничто. Изображайте ее, но не обезобразивайте. Все ее внутреннее — ее внешнее. Внешнее без внутреннего может быть — такова иллюзия; внутреннего без внешнего — нет. Нет ни одного атома внутреннего без внешности. Реальность, действительность определяется только внешностью. Только внешность — непосредственно эстетична. Внутреннее для эстетического восприятия должно быть опосредствовано внешним; жир, мышцы, чрево — эстетичны только обтянутые кожей. Само опосредствование — предмет эстетического созерцания через свое касание внешнего.

Εὐρύμαχ', ἡ τοὶ ἐμὴν ἀρετὴν εἶδος τε δέμας τε ὤλεσαν ἀθάνατοι, —

*Доблесть мою, Евримах, погубили бессмертные боги, — Вид и наружность мою...*

Славное было время, когда под «добродетелью» можно было понимать «вид и наружность»! Если бы в наше время согласились признать внешность добродетелью, стоило бы не только быть добродетельным, но даже проповедовать добродетель...

Все это верно эстетически, и жизненно должно быть верно. Эстетика должна вывернуть жизнь наизнанку, чтобы жизнь была правдива. Что мы приобретаем от сильной любви «ближних», если эта любовь — «в глубине души»? И как много мы приобретали бы, если бы нас не обманывали мнимой действительностью глубин задушевных, а только бы всегда во-вне проявляли, выражали, вели себя, как ведут любящие. Что же жизненно-реально: расположение внутри и невоспитанность извне, «благо человечества» внутри и нож, зажатый в кулаке, извне или неизменная ласка и предупредительность извне, а внутри — не все ли равно, что тогда «внутри»? Можно предпочитать тот или другой способ поведения, но реально сущее в первом случае есть невоспитанность, в последнем — любовь. Вообще, не потому ли философам и психологам не удавалось найти «седалище души», что его искали *внутри*, тогда как вся она, душа, вовне, мягким, воздушным покровом облекает «нас». Но зато и удары, которые наносятся ей, — морщины и шрамы на внешнем нашем лице. Вся душа есть внешность. Человек живет,

пока есть у него внешность. И личность есть внешность. Проблема бессмертия была бы разрешена, если бы была решена проблема бессмертного овнешнения.

И для философии: «внутри» — только идеальное, а не реальное, не действительное, не действующее. «Внутреннее» — «только» идея. Немцы научили нас приставлять к «идее» словечко «только», чтобы выражением «только идея» сказать: *ничто*. И верно, если «идея» не разрешима внешне, во вне, она — ничто. Но если она — живая действительная идея, она не «только идея», а ἰδέα, т. е. *вид*, прежде всего, внешний видимый облик. Идеальное как ничто только постигается, конципируется, оно — реально не-сущее. Бергсониада — визгливое «молчи» перед не-сущим. Внешность требует не конципирования, а уразумения и истолкования. Слово — незаменимый и неизменный образ действительности как внешности: все, без остатка, действительное бытие — во-вне, все внутреннее — только идеально.

Художник должен утвердить права внешнего, чтобы мог существовать философ. Только действительное существующее внешнее может быть осмысленно, потому что только оно — живое. Только художник имеет право и средства утверждать действительность всего — и бессмысленного и осмысленного, — лишь бы была перед ним внешность. Философ узурпирует чужие права и привилегии, когда он, заикаясь, бормочет что-то об иррациональном бытии и о действительности иррационального. Вся действительность — во внешнем, и потому такое бормотание также действительно только как бормотание — алогическая белиберда.

#### ПРОДОЛЖЕНИЕ О ТОМ ЖЕ СЮЖЕТЕ

Мы не знаем теперь, что такое действительность, хотя философия всегда имеет одну задачу — познать действительность. С некоторого времени философия потеряла не только решение этой задачи, но и самую задачу. Появилось в мире не-знание, которого раньше не было. Это не-знание возникло тогда, когда философы вообразили, что они не познают, а «творяют» и «преодолевают». Появились под титулом идеалистов философы-командиры. Современные *переживальщики* — их дегенеративные, цинические потомки; их болезненное состояние — *moral sanity* — делает их философски неменяемыми: они — на свободе только потому, что они здоровы. Ни один дисциплинированный фи-

лософ не решился бы на призыв: «переживемте», как никто в воспитанном обществе не воскликнет в публичном обращении: *copirite*, — публично такие команды могут быть произносимы только в публичном доме.

И художник не творит действительности, не производит — то, что он производит, есть искусство, а не действительность — он подражает и воспроизводит. Но он *раньше* философа утверждает действительность, потому что впереди всякого познания идет созерцание. По этому поводу говорят об особой *наблюдательности* художника. Что под этим разуметь? Художник видит «больше»? — Но нет, он видит *меньше*, потому что он видит избирательно: не все, что видишь, художественно. Он видит острее? Это и значит меньше: чем острее одно, тем тупее другое. Разница зрения художника от обыкновенного зрения — не количественная, а качественная. Это — лучший сорт зрения. Для него явственна красота действительности. И это — все? Ни в коем случае! Явственная *для него* красота может остаться *его тайною*. Какое нам дело до чужих тайн? Художник не просто *для себя* созерцает, а разоблачает тайны. Запечатлеть — здесь только начинается художественно-совершенное зрение художника — явленность вовне. Красота — дважды рожденная, дважды явленная. Оттого она — и смысл и значение. Оттого она не только эстетична, но и философична. Но, прежде чем передать действительность философу, художник должен утвердить ее права на бытие в созерцании: еще не реального и уже не идеального только.

Мы не знаем теперь действительности, но чтобы познавать, мы должны найти ее утверждаемую. Быть утверждаемой действительность может только в красоте, безобразное не может быть утверждаемо — если только в нем самом, как имманентное в трансцендентном, не будет открыта красота. Безобразное — существовавши трансцендентно. Нужно «перевести» — *traducere ad suam intuiti-опет* — трансцендентное на язык внешности, чтобы узреть и уразуметь. В этом переводе — переход от ограниченного человеческого к божественному: сама мать в ужасе бежала, увидав Пана,

Милого сына Гермеса, лицом — безобразное диво, —  
Сын козлоногий, двурогий, шумливый, с веселой усмешкой,

но бог разума, Гермес,

..... не медля в объятия ребенка  
Принял и сердцем своим без конца веселился на сына.



Художник не творит действительности, а только воспроизводит. В этом гарантия утверждаемой им действительности и действительности утверждаемого им. Творец может ошибиться и создать одну действительность вместо другой — по заблуждению, по нерасчетливости, по лукавству, по неискренности или по другой причине. Художник воспроизводит действительность уже созданную. Его утверждение относится к сущему. Как бы ни была действительность задумана и создана, созданная и существующая, она — такая, а не иная, и другой — нет. Может быть, ложная в замысле и в осуществлении, она истинна в бытии. Ее истинность — ее внешность.

У нас нет действительности, потому что мы ее отвергли. И снова, пусть идеалисты и переживальщики заикаются, что отвержение есть уничтожение, как утверждение — творение. Отвержение есть знак неудовлетворения и призыв к *углублению*. Теософы и бергсонософы передергивают карту, и углубление во внешнее подменяют углублением «в себя»: не этот, тот, —

Вот этот вот: он — туп, как... пуп...

(Андрей Белый).

Омфалопсихия — титул этого углубления, самоуглубления. Другое углубление — другая подмена: заглядывание под покрывала — во «внутрь» (будто бы!). Это — просто отвлечение внимания от настоящего и мысли пленной раздражение. Нужно углубление в само внешнее, по правилу Леонардо: вглядываться в пыльные или покрытые плесенью стены, в облака, в ночные контуры древесных ветвей, в тени, в изгибы и неровности поверхности любой вещи, везде — миры и миры. Глубже, глубже вглядываться в ткань покрывала, и она шевелится, она плывет, она шелестит, она выдает образ за образом. Видение требует разума. Начинается философия, начинается логика, потому что оформливается ее исход, принимает живой облик, зажигаются блеском глаза ее первого основания: ante hoc ergo propter hoc. Видение — первое, значит, разумение — первое. Начинают видеть разумом: начинают видеть уши (ср. немецкое *vernehmen* — *Vernunft*) и слышать глаза.

Во тьме и ужасе ночного бденья  
Слух тщетно звуки силился б обнять...

Считай, считай последние мгновенья,  
Душа, уставшая напрасно ждать...

Но . . . . .  
 ... можешь радость вплесть в судьбы оковы,  
 . . . . .  
 Дерзай очами слушать ночи зовы!

Как давно разгадано:

To hear with eyes belongs to love's fine wit.

(Шекспир).

Вот — вопрос, перестать увертываться от которого следовало бы: что видно? или, по крайней мере, что *уже* видно? или, по самой меньшей мере, — видна ли звезда нового Вифлеема? Воспроизводит ли новую действительность наше искусство? Ведь в этом — гарантия, условие и начало нового рождения! Назначение художника: увидеть. Увидели ли наши художники уже новую действительность в нашей старой сущности? Общее мнение, что увидел Блок. Я думаю, что увидел Андрей Белый. Блок не довольствовался видением, хотел видения и приоткрыл покрывало; но недаром около его вести столько толков и толкований.

...Так идут державным шагом —  
 Позади — голодный пес,  
 Впереди — с кровавым флагом,  
 И за вьюгой невидим,  
 И от пули невредим,  
 Нежной поступью надвьюжной,  
 Снежной россыпью жемчужной,  
 В белом венчике из роз —  
 Впереди — Исус Христос.

Итак, что же «внутри»? — Впереди — Исус Христос, позади — голодный пес, а посередине — Петька Катьку любил — наше исконное статье, былье, бытье... Дальше — Чичиковы, Хлестаковы, Смердяковы, Молчалины — старый мир, старый *быт*... И только-то?.. Стоит ли из-за этого от «внешности» отречься?..

После этого Блок был обречен. Блок — искупительная жертва нашего преступного любопытства, потому что все толкали его и все у нас побуждало его к тому, чтобы приоткрыть завесу, совлечь веющие древними поверьями упругие шелка, заглянуть за то, что прежде было для него внешнею, но и достаточною реальностью.

Видение Андрея Белого — другое видение: внешнего, настоящего, действительного. Белый тут уже не «символист», ибо понимать это нереально значит отказаться от

надежд *здесь*, в реальном, значит остаться с им же испепеленным действительным прошлым, не настоящим.

В глухих  
Судьбинах,  
В земных  
Глубинах,  
В веках,  
В народах,  
В сплошных  
Синеродах  
Небес  
— Да пребудет  
Весть:  
— «Христос  
Воскрес!» — Есть.

Было.  
Будет.

. . . . .  
И Слово,  
Стоящее ныне  
По середине  
Сердца,  
Бурями вострубленной  
Весны,  
Простерло  
Гласящие глубины  
Из огненного горла:  
— «Сыны  
Возлюбленные, —  
«Христос Воскрес!»

Если это Великий Пан воскрес, что это обещает? — что это обещает для нас? Философский полный ответ может дать философия культуры. Там и анализ и истолкование. В эстетику — результаты. Между прочими результатами и тот, что Воскресение есть обет Нового рождения. Зачалом Возрождения всегда было искусство. Есть. Было. Будет. Искусство есть воспроизведение произведенного. Новое эллинство было бы «подражанием» Творцу — древнему эллинству. Возрождение — припоминание рождения. Так эмпирически. Оттого — эллинство. Но также и существенно, потому что Возрождение как выявление, вовнешнение, реализация, есть прежде всего модус эстетический. Не политический, не педагогический — как убого жалки все эти практики-практиканты. Эстетическое заявление о себе действительности — существенно первично. Прочее приложится.

Новое эллинистство приведет к новому Вифлеему. «Подражание» — не копирование, копирование — ложное подражание, ложное эллинистство, «псевдоклассицизм». Философский ответ о действительности нужен, чтобы не было этого «псевдо», иллюзионизма, идеализма, «переживаний», чтобы была жизнь и реализм. Возрождение есть воплощение тайны, ее овнешнение. Возрождение есть «возрождение», и его требование к познанию, к философии: вос-познания — познания познанного. Тайна филологов должна быть разоблачена; все должны стать словолюбцами, все призываются к познанию познанного. То, что внешне было только для филологов, должно быть открыто для всех. В величайший праздник — всякий может стать жрецом, если только готов принять на себя бремя жречества.

В раскрытые врата храма перед всеми очами трепещет ткань божественного покрова. В этом его, Пана, слово, и весь он — в этом слове. Это слово — *Всѣ*, вся действительность. Ничего — помимо этого, никакого реального «внутри». Все действительное — во-вне, внутри — *только* идеальное.

Слова — обман, говорили натуралисты, — *idola*.

Слово — символ, говорили символисты.

Слово — не обман, не символ только, слово — действительность, вся без остатка действительность есть слово, к нам обращенное, нами уже слышимое, ждущее вашего, философы, уразумения, — призван сказать новый художник-реалист.

Слово — пластично, музыкально, живописно, — это имеет смысл, когда все эти предикаты — к субъекту действительности. Это — философский язык. Пластика, музыка, живопись — словесны. Такова — внешность их; через словесность, присущую им, они действительны. Это — реально-художественный язык.

Об всем этом и говорит трепетание покрова. Внешность есть знак. Натуралист считал «знак» природою; это был лжереализм; новый реализм должен взглянуть на природу, как на знак. Романтический христианский реализм был иллюзионизм; он гипостазировал «только идею» и этим обманывал себя; он объявлял внешность иллюзией и этим обманывал других. Романтизм — как и все христианство — не имел мужества искренней лжи, какое было, напр <имер>, у циников и Пиррона, и спря-

тался за *иронией*. Какая прозрачная анаграмма, и тем не менее христианский мир ее не разгадал. Εἰρωνεία = illusio, романтизм = иллюзионизм. Христианство не могло этого понять, потому что оно само — романтизм. Романтизм, провозглашая себя, провозглашал христианство и, провозглашая христианство, провозглашал себя. И в христианстве, и в романтизме сознательный иллюзионизм прикрывал неискренность лжи. Кризис культуры теперешней есть кризис христианства, потому что иной культуры нет уже двадцатый век. Сколько в искусстве культурного нехристианского, столько переживущего кризис. Возрождение новое есть искреннее рождение новое Пана. Новый реализм — словесный, реализм языков, народов, а христианство и интернационал — единая ткань, плащ Мефистофеля: черный на красной подкладке. Новый реализм — реализм народов, языков — языческий. Новая действительность — торжественное вступление любителя хороводов Пана в *город*, Возрождение Пана в городе. *Город* — не природная реальность: в природе, в лесах, полях и небесах, действительных городов нет; только сказочные. Город же — быть. Город действителен только как знак, слово, культура; быть — история. Пришло время историзировать природу и Пана; время весны города. Новая действительность — историческая — завершение незавершенной мысли романтика: «излагать историю *мира* как историю *человечества*, находить *всюду* только человеческие события и отношения» (Новалис).

— ЭЙ! ОТКЛИКНИСЬ, КТО ИДЕТ?

Наша история сейчас — иллюзия. Наша быть — пепел:

Исчезни в пространство, исчезни,  
Россия, Россия моя!

Революция пожрала вчерашнюю действительность. Но революция — часы и годы «между», смерть для нового рождения, онтологическая фикция. Исторически-действительным и действительно-историческим останется лишь то, что не расплавится в пламени революции, очистительном пламени. Языки пламени — слова нового значения и смысла, знаки того, что Возрожденному — жить в живительном свете. Философия, наука, искусство — не разные

дети одной матери, все это — одно, в разных качествах и разного времени. Но не будет Возрождения мысли и рефлексии, если не будет Возрождения искусства, спонтанного творчества. Художники — в первой линии.

Когда действительность становится иллюзией, существует только пустая *форма*. Вот откуда наша теперешняя утонченность в поэтической технике, способность даже выковыривать новые формы — для никакого содержания. Никакое, ничтожное, содержание в многообещающей форме есть эстетическая лживость (Ахматова, напр- <имер>) — знаменование потери восприятия и чувства мира. Бытие космоса распалось в буднях, быть слова не уразумевается, остается мозаика клочков быта, выдаваемая за монолитную действительность. Есть разбитые догматы, затасканные учения, есть теософическая пошлость, нет истинно-религиозного ни на что эха. И есть еще раздвоение, расщепленность, расплесканность. Есть гений художника Андрея Белого, и есть размахайка кристаллографа Андрея Белого, гениальная эпопея («исторической действительности») и гностический гербарий. Недаром Борис Бугаев жаловался на Андрея Белого: ему жутко при виде двух Андреев Белых.

Один из них дал любопытное толкование *Двенадцати*: «И вот в Катьке и Петьке *Двенадцати*, в том звуке крушения старого мира, который Александр Александрович услышал со всей своей максималистической реалистичностью, должно было быть начало восстания, начало светлого воскресения, Христа и Софии, России будущей: — впереди — «в светлом [!] венчике из роз, впереди — Иисус Христос». Да не так же это надо понимать, что идут двенадцать, маршируют, позади жалкий пес, а впереди марширует Иисус Христос, — это было бы действительно идиотическое понимание. «Впереди Иисус Христос» — что это? — Через все, через углубление революции до революции жизни, сознания, плоти и кости, до изменения наших чувств, наших мыслей, до изменения нас в любви и братстве, вот это «все» идет к тому, что «впереди», — вот к какому «впереди» это идет.

«Пес», конечно, ясен,

Поджавший хвост, паршивый пес,  
пристал к товарищам, отстав от благодетеля,

...Скалит зубы — волк голодный —  
Хвост поджал — не отстает —  
Пес холодный — пес безродный...

Христос все же не так-то ясен. Твердо одно: «максималистическая реалистичность». Стало быть, внешность — знак? Но какой же: цель или видение? По-видимому, видение!

- Кто еще там? Выходи!
- Кто в сугробе — выходи!..
- Эй, откликнись, кто идет?
- Кто там машет красным флагом?
- Кто там ходит беглым шагом,  
Хоронясь за все дома?

Чего же видение и знак и символ? Не транс. идентного «ничто», а прежде всего собственного сознания, совести. И это двояко: (1) как — «во имя Христа» и (2) как укор — «что же делаем»? В первом ничего антихристианского нет. Христианство одинаково осуществляло во имя Христа и убийство и социализм — последнее не как экономический план — хотя бывало и такое, — а просто в виде игры на худших струнах человеческой души, *vulgo*, как утверждение забитого, нищего, убогого, жалкого, больно-го, и притом превыше энергичного, талантливое, сильно-го, бодрого, здорового. Так, антихристианского или нехристианского в этом ничего не было бы, но была бы неправда реальная, а потому и символическая. У нас и до революции Христос отождествлялся с «попом». В этом своеобразный демократизм православной русской церкви. И у римских католиков и у греческих Церковь — Христос, но у первых папа, у нас поп (все равно, иерей, архиерей, при случае и диакон, хотя, конечно, и тепло: «батюшка»). Там сосредоточенно, здесь дистрибутивно.

Помнишь, как бывало  
Брюхом шел вперед,  
И крестом сияло  
Брюхо на народ?

В результате, «долой папу» ничего серьезного не обозначало: протестантский маргарин, а «долой попов» стало означать «долой Христа». Но так как укол совести — в венчике из роз — все-таки, и с малолетства, — то как же отогнать навязчивое видение?

- Ишь, стервец, завел шарманку,  
Что ты, Петька, баба что-ль?
- Верно, душу наизнанку  
Вздумал вывернуть? Изволь!
  - Поддержи свою осанку!
  - Над собой держи контроль!

И снова, и снова, и снова — беспокоящее видение, и все настоящее тревога, что видение — действительность, та самая разрушаемая и разрушающая действительность.

- Все равно, тебя добуду,  
Лучше сдайся мне живьем!
- Эй, товарищ, будет худо,  
Выходи, стрелять начнем!

Действительное выстрелов не боится. Знак, слово, имя — всегда действительны, всегда реальны. Одно только имя — и видение оплотнеет. «Здраво рассуждая», раз отвергнут Сам, должно быть и Имя «изъято» — может быть, с затаеннейшею, «завиральною» мольбою к Нему же о снятии бремени с души...

- Ох, пурга какая, Спасе!
- Петька! Эй, не завирайся!
  - От чего тебя упас
  - Золотой иконостас?
- Бессознательный ты, право,  
Рассуди, подумай здраво —

Значит, все «долгой» — в «бессознательность»: и Его, и Имя, и просто голос совести человеческой!.. Здесь-то рука и хватается приподнять завесу... Что за нею предстало Блоку? Холодное *ничто*, о котором поэт не говорит, да и сказать о ничто нечего. Лишь проникает в душу беспредметный ужас, рождающий отчаяние перед невозрождением, отчаяние от того, что все — понапрасну, отчаяние, что в самой революции — старый быт, «старый мир, как пес паршивый»... И, вдруг, в самом деле, не видение есть действительность, а трансцендентное, нами гипостазированное, наше старое нигилистическое ничто? Значит, оно — не кошмар и впредь останется?.. Есть у Блока две обнадеживающие строки:

- Трах-тах-тах! — И только эхо  
Откликается в домах...
- Только вьюга долгим смехом  
Заливается в снегах.



*Заливается* смехом злым, торжествующим, издевательским? — Нет, едва ли! Но тогда этот смех не над провалом и бездною, а только над легкою неудачей, над смешною ошибкою: само «трах-тах-тах» по действительному видению — не действительно, не реально, иллюзорно. В этом — надежда. Ошибался поэтому и тот, кто говорил «вполголоса»: «— Предатели! — Погибла Россия!» Ошибался, Россия не погибла.

Новая действительность не может быть романтической реставрацией Москвы, ибо почему же и для чего же была революция? И всякое Возрождение — патриотично. Вопрос только в том, будет ли оно европейским? Христианство довело свою культуру до кризиса. В этом признаются называющие себя христианами. Условно противопоставление культуры и цивилизации, но, раз оно сделано, всмотримся в него. Христианская культура дошла до христианской цивилизации. Крестом осеняли и святою водою кропили не только человеческие лбы, но и стальные машины. Культуру изгадили цивилизацией — в этом каются, но не раскаиваются. Не раскаиваются — это видно из того, что в жалобах на «кризисы» зывают о спасении к *востоку*. Где же на Востоке культура? Восток, как и все мировое варварство, способен только к восприятию, к усвоению, а может быть, и к творчеству, *цивилизации*. Инженер с раскосыми глазами — в этом ничего естественного, но Платон, Эсхил, Данте, Шекспир, Гегель — с раскосыми глазами — мотив из Гойи.

Скандалная книга Шпенглера сильно шумит, и его противопоставление культуры и цивилизации на наших глазах делается для толпы каноническим. Из него извлекают мудрость и поучение. Между тем именно у Шпенглера это противопоставление только формально, и чем его заполнить — вопрос. Цивилизация есть «завершение и исход» культуры. И потому «каждая» культура имеет свою цивилизацию. Как будто в мире существует не одна культура, варьирующаяся по народам, не единая и генетически и существенно! Да уж если цивилизация — «исход и завершение», то какой смысл в этом противопоставлении? — Отливы и приливы, ниже и выше. Но новый прилив разве не есть Возрождение, т. е. продолжение той же единой культуры? Разница должна быть принципиальною. И при всем этом Шпенглер говорит об «исторической философии», о «мире как истории»... Но, вот, даль-

ше, уже не формально, а по содержанию: оказывается, что наша философия страдает органическим пороком — невмешательством в практическую жизнь. Что это значит? Это значит: 1) из нее не глаголет «душа времени». Конечно, это — порок. Но спрашивается, где же эта философия и когда вообще существовала философия, которая не выражала бы времени? Куда же девался пресловутый историзм? Но 2) — и тут суть дела яснее — вот, напр <имер>, досократики были купцами и политиками, Платон едва жизнью не поплатился за то, что хотел подправить сиракузские дела, Декарт — «первый техник своего времени» (!), а современные философы — не техники, не политики, не купцы. Если фон Гертлинг еще не умер, он может выдрать Шпенглера за уши, да и не один фон Гертлинг. Но это едва ли чему научит Шпенглера — хозяином фактов он считает одного себя. Существенно другое: если факт, что философы не торгуют, не электрифицируют, не санкционируют смертных приговоров, — признак цивилизации, то да здравствует цивилизация! Если, наоборот, факт, что философ-инженер есть признак цивилизации, а не культуры, признак восточной мудрости и философии именно не установившейся, не осознавшей, что ее участие в *великой*, как выражается Шпенглер, *действительности* есть мысль, а не купля-продажа и не сооружение водяных турбин, а тем паче не преследование свободного слова, тогда, пожалуй, и насчет «гибели Запада» придется сделать диагноз иной, чем тот, какой ставит Шпенглер. У Шпенглера все меряется «доселе» и «отселе», считая с года выхода его книжки. «Открытий» и изобретений у него, поэтому, столько, что хватило бы на тринадцать инженеров. Но лучше бы ему не «открывать», а просто сослаться на то противопоставление цивилизации культуре, которое, действительно, следовало бы сделать каноническим и которое было указано на его собственной родине более ста лет тому назад. Во всяком случае, ему пришлось бы извиниться, по крайней мере, за не считающееся с историческим первенством терминологическое злоупотребление. Сто пятнадцать лет тому назад знаменитый Фридрих Август Вольф писал: нельзя ставить на одну доску египтян, евреев, персов и другие восточные народы с греками и римлянами. «Одно из главнейших различий между теми и другими народами состоит в том, что первые или вовсе не возвысились над тем родом образованности, который надо назвать гражданскою выправ-

кою или *цивилизацией*, в противоположность высшей, *собственной культуре духа*, или возвысились лишь в незначительной степени. Первый род культуры — — — рачительно занимается условиями жизни, нуждающейся в безопасности, порядке и удобстве; он для сего пользуется даже некоторыми высшими изобретениями и знаниями, которые, однако, — — будучи найдены не научным путем, не должны были никогда пользоваться славою возвышенной мудрости; наконец, этот род культуры не только не нуждается в литературе, но и не созидает ее — причем под литературою понимается комплекс сочинений, в которых делаются вклады для просвещения современников не отдельною кастою, сообразно с ее должностными целями и нуждами, но каждым из народа, сознающим в себе высшие идеи». Вот в этом-то и дело!

Вольф — один из возродителей немецкого народа. Он начинал с Гомера. Оттуда же начинается и всякое Возрождение. Начинаем ли мы? Начнем ли?.. Цивилизаторское и просветительное подражание античным формам у нас было и есть. Нужно больше и больше. Нужно дойти до собственного мастерства, до софийности. Нужно дойти до искусства в воспитанных формах выразить нашу действительность. Нужно стать европейцами не по копированию, а по воспроизведению красоты. У нас раньше кричали, что мы — «между» Европою и востоком. Это — неверно. До сих пор это «между» занимали немцы. Только после поражения немцев мы можем стать между ними и востоком. Для этого нужно стать Европою, а Европа, еще и еще и еще раз, зачиналась на берегах Эгейского моря.

Вслед за Шпенглером христианские цивилизаторы и у нас пугают «закатом Европы». Нимало не страшно! Крушение Германии не есть крушение Европы, да еще и Германии — крушенье ли? Шпенглер изображает Западную Европу в виде Фауста. Но, собственно, почему, и главное — *за что?* — Хотя бы гетевский Фауст, а то — нет, Фауст просто, «вообще»!.. За что?.. Фауст — повеса, фокусник и шарлатан, с безграничною похотью и плоскою рассудочностью, теософ. За что и почему это — образ Западной Европы? Фауст — немецкое изобретение, хотя Шпенглер и сделал «открытие» «доселе» неизвестного, что фаустовская душа обрела тело в западной культуре, как она «расцвела с рождением романского стиля в X веке на северных [!] равнинах между Эльбою и Та-

хо» (S. 254). Все же славяне этой души не приняли, не приняли ее и романские народы, если не считать, как то делает Шпенглер, «равнины» между Тахо и, скажем, Луарою «северными»... Англичане — но, вот признание Фауста у Марло:

И я давно покончил бы с собою,  
Когда бы сладость чувственных отрад  
Отчаянья в душе не побеждала.

(Перев. Бальмонта).

Только в глазах немца, и то после 14-го года, такая автохарактеристика может быть признана идеалом англичанина. Наконец, не приняли и мы — уж, кажется, до чего неуголенные, неугомонные и стремительные!.. Или неужто наши Пушкин и Достоевский — Фаусты? К сюжету «Фауст» подходили, как известно, с разных сторон, но не кто иной, как Пушкин, в двух словах запечатлел источник «неуголенности» Фауста: «Мне скучно, бес». А пушкинский Мефистофель дает и исчерпывающее объяснение фаустовского *taedium* —

...думал ты в такое время,  
Когда не думает никто...

Но это и есть *concupitium* рассудочности и похоти<sup>1</sup>. Говорили, что Иван Карамзев — русский Фауст, хотя он душу черту и не прозакладывал, а совершенно национально «упивался» и «убивался». Уж если какой-либо из Карамзевых — Фауст, то скорее всего Федор Павлович, который умел отлично обделывать свои имущественные делишки и в то же время был сладострастнейшим человеком во всю свою жизнь. Фауст легенды не без успеха обделывал свои делишки, а насчет прочего вот что гласит бесхитростно-наивное повествование, не предсказывавшее, а собиравшее «факты» и рассказывавшее их:

Nach diesem kam der Geist Mephostophiles zu ihm und sagte: Wo du hinfüro in deiner Zusage beharren wirst, siehe, so will ich deine Wollust anders ersättigen, dass du in deinen Tagen nichts anders wünschen wirst. So du nicht kannst keusch leben, so will ich dir alle Tag und Nacht ein Weib su Bett führen, welches du in dieser Stadt oder anderswo ansichtig und nach deinem Willen zur Unkeuschheit

<sup>1</sup> Ту же черту, только не с пушкинскою выразительностью, отмечал у Фауста Клиnger. По словам последнего, у Фауста горело воображение, «которое никогда не удовлетворялось настоящим, в самый миг наслаждения замечало пустоту и неполноту достигнутого».

begehren wirst. In solcher Gestalt und Form soll sie dir beiwohnen.

Dem Doktor Fausto ging solches also wohl ein, dass sein Herz vor Freuden zitterte; und reute es ihn, was er anfänglich hatte fürnehmen wollen. Und geriet in eine solche Brunst und Unzucht, dass er Tag und Nacht nach schönen Weibern trachtete, dass, so er heut mit diesem Teufel Unzucht trieb, morgen einen andern im Sinn hatte.

В конце концов, не ставит ли себя Шпенглер в положение турецкого императора, во дворце которого Фауст, в образе Магомета провел шесть дней и ночей, и не воображает ли он, что его «фаустовские души» — тот великий народ, который Фауст, как свое наследие, наобещал турку через его жен:

Sie (seine Weiber) berichteten ihm, es wäre der Gott Mahomet gewesen, und wie er zur Nacht die und die gefordert, sie beschlafen und gesaget, es würde aus seinem Samen ein gross Volk und streitbare Helden entspringen.

Но если Западная Европа не *этой* «великий народ» и не *эти* «воинственные герои», потомки Фауста, то непонятно, *за что* Шпенглер вдвухает в Европу «фаустовскую душу». Не потому ли, что Фауста терзают муки «гносеологической трагедии»? Но если Фаусту не нравилась схоластика, что довольно понятно, то почему «гносеологическая трагедия» требует обращения к магии и некромантии, а не к Гомеру или Платону? Не-фаустовская Западная Европа обратилась именно к ним, и едва ли имеет основание жалеть об этом. Гете хотел заставить поверить в какую-то бесконечную духовную неутоленность Фауста. Верно: не только философия, но и искусство — от неутоленности, от духовного беспокойства. Но разве Данте от неутоленности знания и любви начал ловеласничать и искать приключений под руку с чертом?.. Гете был большой патриот и кроме того hohe Exzellenz, ему, понятно, хотелось украсить национальное изобретение. Но отчего такое волнение за судьбу всей Европы, когда битый Фауст поднял вопль? Поделом, собственно говоря, бит.

Все это — только свое, местное, нам даже и неприлично вмешиваться в это. Нам нужно наше собственное в Европе Возрождение, начинаемое с возрождения античности, а когда-то еще дойдем до «заката»? Сверх того «закат» античности не лишил разума нового западного человека, и последний вбирал в себя все, что узнавал о ней. Не торжествовать следовало бы по поводу предречений Шпен-

глера, а торопиться вобрать в себя побольше от опыта и знаний Европы. А там, впереди, видно еще будет, подлинно ли она «закатывается».

Как бы ни было, у нас — слово за искусством, и прежде всего за искусством слова. Как оно скажет, так и будет в действительности, в мысли, во всей нашей культуре. Россия теперь, как невеста:

Россия,  
Ты ныне  
Невеста...  
Приемли  
Весть  
Весны...

Земли  
Прордейте  
Цветами  
И прозеленейте  
Березами:

Есть —  
Воскресение...  
С нами —  
Спасение...

Кому суждено быть женихом?

Один — с востока:

Глаза словно щели, растянутый рот,  
Лицо на лицо не похоже,  
И выдались скулы углами вперед...

Другой — «единый из вас»:

... в тереме будет сидеть он своим,  
Подобен кумиру среди храма,  
И будет он спины вам бить батожем,  
А вы ему стукать да стукать челом...

Третий —

К гипербореям он  
В страну далекую, к северу дикому,  
Взойдя на колесницу, правит.  
Лебеди белые быстро мчатся.

Москва, 26 янв. 1922.

## II

## СВОЕВРЕМЕННЫЕ НАПОМИНАНИЯ

## СТРУКТУРА СЛОВА IN USUM AESTHETICAE

I  
1  
A

Термин «слово» в нижеследующем берется как комплекс чувственных дат, не только воспринимаемых, но и претендующих на то, чтобы быть *понятыми*, т. е. связанных со смыслом или значением. Слово есть чувственный комплекс, выполняющий в общении людей специфические функции: основным образом — семантические и синсемантические и производным — экспрессивные и дейктические (указание, призыв, приказание, жалоба, мольба и т. д.). Слово есть *prima facie сообщение*. Слово, следовательно, средство общения; сообщение — условие общения. Слово есть не только явление природы, но также принцип культуры. Слово есть архетип культуры; культура — культ разума, слова — воплощение разума.

Все равно, в каком качественном чувственном комплексе воспринимается слово. Эмпирически наиболее распространенным является качество звукового комплекса. Одно качество может быть переводимо в другое. Законы и типы форм одного качества могут быть раскрыты и во всяком другом качестве. Художественное и вообще творческое преобразование форм одного качества может рассматриваться как типическое для всякого качества.

Слово есть знак *sui generis*. Не всякий знак — слово. Бывают знаки — признаки, указания, сигналы, отметки, симптомы, знамения, *omina* и пр <оч.>, и пр <оч.>. Теории о связи слова как знака с тем, что он значит, основанные на психологических объяснениях — ассоциациях, связи причины и действия, средства и цели, преднамеренного соглашения и т. п., — только гипотезы, рабочая ценность которых при современном кризисе доходит до нуля. Связь слова со смыслом есть связь *специфическая*. Она является «родом», а не подводится под род. Если бы даже оказалось возможным подвести ее под род или если бы какие-нибудь принципиальные предпосылки допускали такое подведение и требовали его, все-таки *методологически* правильнее, безупречнее и целесообразнее до постро-

ения каких бы то ни было теорий рассматривать названную связь как специфическую. Специфичность связи определяется не чувственно данным комплексом как таким, а смыслом — вторым термином отношения, — который есть также *sui generis* предмет и бытие. Только строгий феноменологический анализ мог бы установить, чем отличается восприятие звукового комплекса как значащего знака от восприятия *естественной* вещи. Слова-понятия: «вещь» и «знак» — принципиально и изначально гетерогенны, и только точный интерпретативный метод мог бы установить пределы и смысл каждого. Это — проблема не менее трудная, чем проблема отличия действительности от иллюзии, и составляет часть общей проблемы действительности.

Что такое «одно» слово или «отдельное» слово, определяется контекстом. В зависимости от цели, из данного контекста как отдельное слово может быть выделен то один, то другой звуковой комплекс. В новое время графическое изображение и выделение в отдельное слово звукового комплекса устанавливается произвольно — по большей части по соображениям удобства и потребностей грамматической морфологии. «Ход» есть отдельное слово, также «пароход», также «белыйпароход», также «большойбелыйпароход», также «явижубольшойбелыйпароход» и т. д. Синтаксическая «связь слов» есть также слово, следовательно, речь, книга, литература, язык всего мира, вся культура — слово. В метафизическом аспекте ничто не мешает и космическую вселенную рассматривать как слово. Везде существенные отношения и типические формы в структуре слова — одни.

Графически слово может изображаться сложной и простой системой знаков. Пиктография и графмография имеют свою историю. Графический знак всегда может быть заменен звуковым. Даже такой графический знак, как свободный промежуток между двумя написанными, нарисованными или напечатанными «словами» — «пробел», — может быть заменен звуковым комплексом или звуковой *паузой*, которые могут принять на себя любую функцию знака, в том числе и слова, т. е. осмысленного, со значением знака. Теория слова как знака есть задача формальной онтологии, или учения о предмете, в отделе *семиотики*.

Слово может выполнять функции любого другого знака, и любой знак может выполнять функции слова. Лю-



бое чувственное восприятие любой пространственной и временной формы, любого объема и любой длительности *может* рассматриваться как знак и, следовательно, как осмысленный знак, как слово. Как бы ни были разнообразны суппозиции «слова», специфическое определение его включает отношение к смыслу.

## В

Под *структурой* слова понимается не морфологическое, синтаксическое или стилистическое построение, вообще не «плоскостное» его расположение, а, напротив, органическое, вглубь: от чувственно воспринимаемого до формально-идеального (эйдетического) предмета, по всем ступеням располагающихся между этими двумя терминами отношений. Структура есть конкретное строение, отдельные части которого могут меняться в «размере» и даже качестве, но ни одна часть из целого *in potentia* не может быть устранена без разрушения целого. *In actu* некоторые «члены» могут оказаться недоразвившимися, в состоянии эмбриональном, или дегенерировавшими, атрофированными. *Схема* структуры от этого не страдает. Структура должна быть отличаема от «сложного», как конкретно делимого, так и разложимого на абстрактные элементы. Структура отличается и от агрегата, сложная масса которого допускает уничтожение и исчезновение из нее каких угодно составных частей без изменения качественной сущности целого. Структура может быть лишь расчленяема на новые замкнутые в себе структуры, обратное сложение которых восстанавливает первоначальную структуру.

Духовные и культурные образования имеют существенно структурный характер, так что можно сказать, что сам «дух» или культура — структурны. В общественном мире структурность — внешне привходящее оформление. Само вещество принципиально лишено структуры, хотя бы состояло из слагаемых, структурно оформленных. Масло, хлеб, воск, песок, свинец, золото, вода, воздух. Дух принципиально не-веществен; следовательно, не допускает и соответствующих аналогий. Воздух приобретает формы лишь в «движении» («дух»), вода — в течении, в сосудах и т. д. Структурны в вещественном мире лишь оформленные образования — космические, пластические, органические, солнечная система, минеральный кристалл, организм. Организм есть система структур: костяк, мышечная система, нервная, кровеносная, лимфатическая

и т. п. Каждая структура в системе сохраняет свою конкретность в себе. Каждая часть структуры — конкретна и остается также структурой, пока не рассыпется и не расплавится в вещество, которое, хотя также конкретно, но уже не структурно.

В структурной данности все моменты, все члены структуры всегда даны, хотя бы *in potentia*. Рассмотрение не только структуры в целом, но и в отдельных членах требует, чтобы никогда не упускались из виду ни актуально данные, ни потенциальные моменты структуры. Всякая структурная форма рассматривается актуально и потенциально полною. Актуальная полнота не всегда дана *explicité*. Все имплицитные формы принципиально допускают экспликацию. Применительно к слову особенно важно помнить об этом. Так энтимема потенциально и *implicité* содержит в себе силлогизм со всеми его структурными членами; теория сжимается в формулу; математическая форма содержит не только потенциальные отношения, раскрывающиеся в актуальных количественных измерениях, но также имплицитно приводит к ней алгоритм; предложение *in potentia* есть системы выводов и *implicité* — заключение силлогизма; понятие (терминированное слово) — *in potentia*, а также *implicité* — предложение; метафора или символ — *implicité* система тропов и *in potentia* — поэма и т. д.

2

EXEMPLA SUNT ODIOSA.

II  
1  
A

Слово как сущая данность не есть само по себе предмет эстетический. Нужно анализировать формы его данности, чтобы найти в его данной структуре моменты, поддающиеся эстетизации. Эти моменты составят эстетическую предметность слова. Психологи не раз пробовали начертать такую схему слова, в которой были бы выделены члены его структуры (ср. попытки Мессера, Мартинака и под <обных>; наиболее интересна Эрдмана, *Erkennen und Verstehen*). Но они преследовали цели раскрытия участвующих в понимании и понятии психофизических процессов, игнорируя предметную основу последних. Вследствие этого вне их внимания оставались те моменты, на которых фундируются, между прочим, и эстетиче-

ские переживания. Если психологи и наталкивались на эстетические «осложнения» занимавших их процессов, этот эстетический «чувственный тон» прицеплялся к интеллектуальным актам как загадочный привесок, рассмотрение которого отсылалось «ниже». «Ниже» эстетическое «чувство» обыкновенно опять «объяснялось» без всякого предметного основания и без предметной мотивировки.

Возьмем слово, как мы его воспринимаем, *слышим* от нашего собеседника N, нечто нам сообщающего, «передающего». Безразлично, желает он вызвать в нас эстетический эффект или таковой вызывается помимо его сознательного желания. Если бы вместо этого мы взяли нами самими произносимое слово или «внутренне» данное как препирательство с самим собою, мы нашли бы его менее «связным», его назначение и роль как сообщения была бы не столь ясна, но в своих предметных свойствах это слово *существенно* не отличалось бы от слова, слышимого из уст N. Особенно был бы затруднен анализ такого примера тем, что в поле внимания все время вторгались бы условия, причины и поводы *возникновения* этой внутренней речи, т. е. вся генетическая обстановка речи, интересная для психолога, но иррелевантная для предметного анализа.

Услышав произнесенное N слово, независимо от того, видим мы N или нет, осязаем его или нет, мы умеем воспринятый звук отличить, (1) как голос человека — от других природных звуков, воспринять его как общий признак человека, (2) как голос N — от голоса других людей, как индивидуальный признак N, (3) как знак особого психофизического (естественного) состояния N в отличие от знаков других возможных состояний его или какого-либо другого человека. Все это — функции слова естественные, природные, в противоположность социальным, культурным. До сих пор слово еще ничего *не сообщает*; сам N есть для нас «животное», а не член, *in potentia* или *in actu* создаваемого, общежительного единства.

Далее (само собою разумеется, что эта последовательность не воспроизводит временного эмпирического ряда в развитии и углублении восприятия), — мы воспринимаем слово как явление не только природы, но также как факт и «вещь» мира культурно-социального. Мы воспринимаем, следовательно, слово (4) как признак наличности культуры и принадлежности N к какому-то менее или более узко создаваемому кругу человеческой культу-

ры и человеческого общежития, связанного единством языка. Если оказывается, что язык нам знаком, каковая знакомость также непосредственно сознается, то мы его (5) узнаём как более или менее или совершенно определенный язык, узнаём *фонетические, лексические и семасиологические* особенности языка, и (6) в то же время понимаем слышимое слово, т. е. улавливаем его смысл, различая вместе с тем сообщаемое по его качеству простого сообщения, приказания, вопроса и т. п., т. е. вставляем слово в некоторый нам известный и нами понимаемый *смысловой и логический номинативный* (называющий вещи, лица, свойства, действия, отношения) *контекст*. Если кроме того мы достаточно образованны, т. е. находимся на соответствующей ступени культурного развития, мы (7) воспринимаем и, воспринимая, различаем условно установленные на данной ступени культуры формы слова в тесном смысле *морфологические* («морфемы»), *синтаксические* («синтагмы») и *этимологические* (точнее, словопроизводственные). Ясно, что в специальной научной работе может случиться и случается, как во всем известных примерах расшифровки древних надписей или как при расшифровке криптограмм, — что пункт (7) выполняется «до» (6) или независимо от него. (Случаи отступления от намечаемой типической схемы по каждому пункту так многочисленны и очевидны, что оговаривать их в этом беглом обзоре надобности нет.)

## В

Особняком стоит еще один момент восприятия слова, хотя и предполагающий восприятие слова в порядке культурно-социальном, т. е. предполагающий *понимание* слова тем не менее как факт *естественный*, сам лежащий в основе человеческого (и животного) *общения*. Это есть (8) различение того *эмоционального* тона, которым сопровождается у N передача понимаемого нами осмысленного содержания «сообщения». Мы имеем дело с чувственным впечатлением (Eindruck) в противоположность осмысленному выражению (Ausdruck), с со-чувством с нашей стороны в противоположность со-мышлению. Тут имеет место «понимание» совсем особого рода — *понимание* в основе своей *без понимания*, — *симпатическое понимание*. Здесь восприятие направлено на самую личность N, на его темперамент и характер, в отличие от характера и темперамента других людей, и на данное его эмоциональное состояние в отличие от других его прошлых или вообще возмож-

ных состояний. Это есть восприятие личности N, или *персонное* восприятие и понимание. Оно стоит особняком, носит природный характер и возвращает нас к (3). Только теперь восприятие эмоционального состояния N связывается нами не просто с психофизическим состоянием N, а с психофизическим состоянием, так или иначе приуроченным нами к *его* личному пониманию того, что он сообщает, и *его* личному отношению к сообщаемому, мыслимому, называемому, к экспрессии, которую он «вкладывал» в выражение своей мысли. Не нужно суживать понятие со-чувства, син-патии, и предполагать, что всякий со-чувственный отклик на чувства N есть отклик того же непременно качества, отклик «подражательный», «стадный». Речь идет только об известном параллелизме, корреспонденции — «со», «син» указывают здесь только на фактическую и существующую *совместность* и на *формальное соответствие*, где на «да» может последовать и «да», и «нет», и неопределенная степень колебания между ними, *duellum*.

Осложненный случай, когда N *скрывает* свое душевное состояние («волнение»), подавляет, маскирует, имитирует другое, когда N «играет» (как актер) или обманывает, такой случай вызывает восприятие, различающее или неразличающее, в самом же симпатическом и интеллектуальном понимании, игру и обман от того, что переживает N «на самом деле». Получается интересная своего рода суппозиция, но не в сфере интеллектуальной, когда мы имеем дело с словом о слове, с высказыванием, сообщением, смысл которых относится к слову, а, в параллель интеллектуальной сфере, в сфере эмоциональной. Здесь не «значение» налезает на «значение», а «со-значение» — на «со-значение», синекдоха (не в смысле риторического тропа, а в буквальном значении слова) на синекдоху. Можно сопоставить это явление также с настилением символического, иноказательного вообще смысла или смыслов на буквальный — своего рода эмоциональный, *гесп. экспрессивный символизм*, которого иллюстрацией, например, может служить условность сценической экспрессии. Такой случай весьма интересен, в особенности еще и потому, что есть один из случаев перебоев естественного и искусственного, «природы» и «искусства». Он очень важен, следовательно, при анализе эстетического сознания, но не составляет *принципиально* нового момента в структуре слова.

Возможно также «осложнение» другого типа: N сообщает о своем собственном эмоциональном состоянии —

особенно об эмоциональном состоянии, сопровождающем высказывание, тогда его состояние воспринимается (а) как смысл или значение его слова, по пониманию, и как (b) со-значение, по симпатическому пониманию. (а) и (b) в таком случае — предметные данности разных порядков: (а) относится к (6), (b) — к (8).

Возможны еще более запутанные и занятные осложнения и переплетения. Нужно тем не менее всегда тщательно различать предметную природу фундирующего грунта от фундируемых наслоений, природу слова как выражения объективного смысла, мысли, как сообщения того, что в нем выполняет его прямое «назначение», его ἔρως, от экспрессивной роли слова, от его πᾶρεργον, от субъективных реакций на объективный смысл<sup>1</sup>. Как чумы или глупости надо поэтому бояться и остерегаться в особенности теорий, похваляющихся «объяснить» одно из другого, «происхождение» смысла разумного слова из бессмысленного вопля, «происхождение» понимания и разума из перепуганного дрожания и ослабленной судороги протоантропоса. Такое «объяснение» есть только занавешение срамной картинки голого неведения.

2

Приведенное расчленение восприятия слова только приблизительно намечает самые общие контуры его структуры. Каждый член ее — сложное переплетение актов сознания. Распутать эти узлы остается открытою проблемою принципиального анализа. Обратимся к установлению также приблизительно, резюмирующей схемы соответствующего воспринимаемому *чистого предметного* остова словесной структуры, насколько это нужно для следующего.

Оставляя в стороне предметность слова «природную», сосредоточимся на том моменте, когда мы признаем в нем некоторую «вещь» порядка культурно-социального и исторического. Слово по-прежнему остается некоторою чувственно-эмпирическою, чувственно воспринимаемою данностью, но теперь наряду с чистыми формами сочетания в нем чувственных качеств (Gestaltqualität, the

<sup>1</sup> К уяснению терминов, которыми я пользуюсь в вышеизложенном, ср. мою статью *Предмет и задачи этнической психологии* в «Психологическом Обозрении» 1916 г., I—IV, и во *Введении в этническую психологию*. — Вып. I.— Пб.: Колос, 1923.

form of combination) мы различаем новые формы сочетания *как бы служебного* значения. Повторяющиеся сочетания связываются уже со «значениями» каким-то неизвестным, подлежащим исследованию образом. (Утверждение, будто эта связь есть связь так называемой «ассоциации», по меньшей мере, поверхностно — оно просто *теоретично*, и, как всегда, гипотеза прикрывает незнание и лень узнать.) Изучая эти формы сочетания, мы убеждаемся, что они или по преимуществу определяются естественными же (психофизическими) законами и соотношениями, *несмотря* на то, что «связаны» со «значениями», или, напротив, они определяются изменениями самих значений и внутренними отношениями значащего содержания. Этим общим направлением меняющихся формы тенденций не противоречит то, что первые формы иногда испытывают влияние со стороны вторых, связанных со значением [в особенности при оформлении неартикулированного вздоха (ὄρμη) в артикулированный (ἔναρθος) и потому также ἐϋϋρῶμιςτος], а вторые могут модифицироваться под давлением феноменов психофизического характера. Не следует также думать, что второго рода формы «связаны» со значением так, что сами являются «словами», т. е. прямо являются носителями смысла. Такова только та группа этих форм, которая получила название форм *корневых*. Другая группа — форм *приставочных* — может быть носителем смысла (например, в китайском — cī, cè, sò, tī etc., частью в агглютинирующих), но эти формы могут быть и просто «характерами» или «характеристиками», *синсемантиками*, потерявшими самостоятельный смысл, но «осмысленными» в другом значении: в значении *примет*, указывающих на отношения, так сказать, внутри смысла, внутри содержания и его *собственных* логических, синтаксических и онтологических форм.

В интересах ясности различения и во избежание указанной эквивокации слова «смысл», следует тщательно наблюдать за тем, идет речь о самодовлеющей звуковой форме самого значения (смысла) или о служебно-грамматическом значении (роли) этой формы. Эти формы, *корневые* и *приставочные*, и суть преимущественно *морфологические* в тесном смысле формы; первые же формы, в своей формальности не обусловленные и не мотивированные смыслом, суть формы сочетания фонетические. Нетрудно видеть, что фонетические формы в общем до такой степени свободны от подчинения законам смысла, что влияние на них последнего, в общем же, можно иг-

норировать. Это важно признать принципиально, потому что если в частности иногда и констатируется более тесная связь значения и фонемы, то из этого не следует, что между ними есть отношение, позволяющее строить общие гипотезы о натуральной связи фонемы с значением, ссылаясь, например, на звукоподражательное образование слов, на экспрессивно-эмоциональную роль звуков и т. п. Напротив, морфема как звуковое образование, будучи всецело подчинена законам фонетики, не без труда освобождается и от давления смысла. Она может до известной степени, как лава, затвердеть и сковать собою смысл, но он под ее поверхностью клокочет и сохраняет свой пламень. Исторические и археологические раскопки раскрывают его динамику и движение, но иногда и просто удачное применение слова — особенно в поэтической речи — напоминает нам о живом духе, бьющемся под окаменевшими морщинами морфемы. Приставочные морфемы окаменевают «скорее» и безнадежнее, их смысловое одушевление рассеивается и как бы атрофируется, вследствие чего их роль и сводится преимущественно к роли примет и характеристик.

Таким образом, фонема в силу своей прямой причастности природе и независимости от смысла еще не конструирует слова как такого. Что касается морфемы, то если ей и можно приписать такую способность, то, как ясно из предыдущего, только в силу ее более интимной связи со смыслом (мыслью) как таким. Морфема — первая ступень от чувственного к мысленному, верхнее платье смысла, первая точка опоры для рычага понимания. Но, чтобы она была такой, чтобы она была *первою* ступенью, нужно, чтобы она не была единственною, чтобы она была слита в одно целое с последующими ступенями, чтобы она была включена в *контекст* подлинных и непосредственных форм самого смысла как такого. Не только, как примета, приставочная морфема, но и корневая морфема, вообще морфема, чтобы преодолеть свою статичность, должна быть членом контекста, динамические законы которого конструируются по формам синтаксическим и логическим. Это самоочевидно, но об этом нужно напомнить, чтобы сделать вывод, вынуждаемый этою самоочевидностью.

Дело в том, что применение термина «значение» к *тому*, что «обозначается» изолированным, не в контексте взятым словом, как вытекает из сказанного, неточно. Изолированное слово, строго говоря, лишено смысла, оно не



есть λόγος. Оно не есть *слово сообщения*, хотя и есть уже *средство общения*. Полезно припомнить и поставить в параллель с этим различием различие стоек между λόγος и λέξις, где логос — звук с *осмысленным значением*, а лексис — только *членораздельный* звук (иначе, чем у Аристотеля, у которого лексис — всякое высказывание, утвердительное, приказывающее, молитвенное и пр <оч.>). Соответственно, и то, что «обозначается», «указывается», есть не «смысл» (не ἔνοια), а λεκτόν (dicibile). В точном смысле dicibile ничего не «значит», оно может только «относиться», «указывать на», «называть» вещь (*res*).

Если здесь можно говорить о «значении», то не об «осмысливаемом значении», а об указывающем и *номинативном*. Значение должно быть сопоставляемо здесь не со смыслом, а с замыслом, намерением, некоторою целью. Слово здесь — *только* средство, орудие, инструмент, которым в передаче смысла *сообщения* можно *воспользоваться* в самых разнообразных направлениях и многочисленными способами. «Значение» здесь — в возможности им пользоваться, применять его, значение прагматическое, а не поэтическое и познавательное. Им можно воспользоваться для сообщения, но также для приказания, мольбы, вопрошания и пр <оч.> (каковы различия, впрочем, мы в этом предварительном кратком изложении оставляем в стороне, ибо сообщающая функция слова не только важнейшая, но и фундирующая остальные).

Таким образом, это «значение» слова так же следует отличать от смысла, как отличается значение-смысл и от значения-важности. В таком виде, т. е. как номинативная возможность, слово помещается в *лексиконы*. Словарь не есть, в точном смысле, собрание или перечень слов с их значениями-смыслами, а есть перечисление *имен* языка, называющих вещи, свойства, действия, отношения, состояния, и притом в форме всех грамматических категорий: субстантивной, глагольной, препозиционной, любой — все то, следовательно, что обозначается философским термином *res* или *ens*. Лексикон поэтому и в этом аспекте можно назвать алфавитно-расположенными «реалиями» (*realia*). Мы спрашиваем: «что *значит* pisum?», и отвечаем: «pisum *значит* горох», но в то же время спрашиваем: «*как* по латыни или *как* в ботанике горох?», и отвечаем: «pisum», т. е. собственно в этом обороте речи подразумевается: «*как называется* и пр <оч.>». «Горох», следовательно, не есть значение-смысл слова pisum.

Но и дальше, если «предложение» («суждение») определяется только синтаксической формой, то не все предложения суть λόγος, т. е. имеют значение-смысл. Обратное, если предложение непременно включает в себя смысл, такие словарные словосочетания, «фразы», как «pisum — горох», «die Stadt — город», не суть предложения. А фразы типа: «горох есть стручковатое растение» или «горох есть род растений из семейства бобовых» — должны рассматриваться то как фразы *без смысла* («осмысленные» только телеологически или прагматически), то как предложения (со смыслом), в зависимости от того, пользуемся (поэтому-то «сами по себе», изолированно они и имеют только служебное, инструментальное «значение») — мы ими как номинальными (называющими «вещь») и классификационными определениями, или как объяснительными, например, предложениями, одушевляющими фразу смыслом через «включение» вида в род. То или иное применение фразы определяется опять-таки контекстом. Простейший способ создать контекст будет, например, сказать: „Горох есть стручковатое растение“ есть номинальное определение, каковой оборот в практике речи сплошь и рядом просто «подразумевается». Тогда сразу понятно (если новая фраза не есть опять номинальное определение, которое можно таким образом спускать ad infinitum), *почему* фраза «горох есть стручковатое растение» лишена смысла, — это есть просто лексис.

В некоторых герменевтиках предлагалось говорить о «значении» слова, когда оно помещено в лексиконе или берется изолированно, и о «смысле» — в связной речи. Это и непрактично, и теоретически необоснованно, потому что «значение» как термин с *ego* разными смыслами — не только омоним, но и модус суппозиции. Мы будем различать *номинативную* функцию слова, *resp.* номинальную предметность слова, и функцию *семасиологическую*, *resp.* смысловую предметность. *Nomen*, название как такое, есть эмпирическая, чувственно-воспринимаемая вещь. Оно есть знак, *signum*, связанный с называемой вещью *не* в акте мысли, а в акте восприятия и представления. Если угодно, можно назвать эту связь *ассоциативную*, не для «объяснения», а для того, чтобы у называемого факта, «вещи» было *свое* «название», «указывающее» на то, что эта связь *не* связь мышления, *resp.* суждения, а связь автоматически-чувственная. Ее может «устанавливать», «переживать», испытывать и субъект не-мыслящий, например, животное (если оно есть существо не-мысля-

щее). Вещь, например, зрительно и осязательно данная (топор, этот человек), ассоциативно связана с вещью, данной слуху (со звуками: «топор», «Алексей»). Ассоциация — по смежности, в редких случаях — по сходству (ку-ку — кукушка). Таким образом, слово как средство, орудие, в его номинативной функции есть просто чувственно-воспринимаемая *вещь*, вступающая в чувственно-воспринимаемую связь с другою чувственно-воспринимаемой вещью. Нужно ли добавлять, что в номинативном (не номинальном) предложении или суждении, в которое номинация входит как подлинный смысл, как семасиологическое одушевление, мы уже имеем дело с другой функцией слова — с другой *ступенью* и с другим предметным моментом в структуре самого слова.

Оставляю в стороне другие образования и суппозиции слова в его номинативном качестве, хотя они весьма интересны и для *полного* учета эстетических свойств слова нужны и поучительны. Например, «горох и пр<оч.>» служил мне в моем изложении «примером», т. е. опять новое прагматическое, но не смысловое «значение» слова, новая прагматическая суппозиция; или почему я взял в пример «горох»? — потому что, например, надоело замызганное в логиках и психологиках «яблоко», а может быть, и по более сложным и «глубокомысленным» соображениям, может быть, по случайной ассоциации и т. п. — все это психологическое, «личное», субъективное обрастание, *ek parergou*, но не вокруг смысловой, а около той же *номинативной* функции слова, направленной на вещь (*res*) предметный момент словесной структуры. Все эти «субтильности» требуют особой и специальной работы. Моя задача — только самая общая, *минимальная* схема.

3

А

Дальше как будто легче; эквивокаций и омонимов не меньше, но разобратся в них проще, и их отношения нагляднее и яснее, потому что от чувственного переходим к умственному.

Когда мы слышим из уст N слово, которое воспринимаем как номинальный знак вещи, мы не только обращаемся к этой вещи — наличной или вспоминаемой. Бывает, что и вещи этой нет налицо, и не вспоминается ничего конкретно-определенного (если еще сама вещь конкретна) или мы даже и не знаем, какая определенная вещь на-

звана. Собственно даже, если нет прямого указания (например, указательным пальцем, тростью и т. п.), которое может дать повод к возникновению у нас *приблизительно* такого представления вещи, какое имеется у N, то мы никогда не знаем, какую именно вещь называет N, какое у него *представление* ее и о ней. Сам N, называя вещи, если он пользуется не только собственными, но и нарицательными именами, называет их неопределенно, т. е. и он это делает, и нас заставляет относить названия к целому ряду, к группе или *множеству вещей*, так что и для него и для нас с точки зрения познания и понимания безразлично, какая вещь будет представлена. Существенно только то, что N, называя, и я, слыша слово-название, будем *подразумевать* под словом *одно и то же*. Это есть *предмет*, о котором идет речь, о котором высказывается «слово». При всем многообразии потенциально называемых вещей они относятся к одному формальному единству — онтическому, или единству предмета. По своим формальным качествам и по отношению к другим предметам предмет характеризуется как род, вид, класс и т. п. Предмет может быть также конкретным, абстрактным, коллективным, вещественным (масло, кислород и т. п.) и т. д.

В структуре слова — новый предметный момент, не чувственного восприятия, а умственного, интеллектуального. Слово теперь относится не к чувственной, а к интеллектуальной данности. Слово указывает теперь на нечто презентующее, достигаемое не по указательному персту, не по чувственной, а по интеллектуальной интуиции. То, на что теперь указывает слово, *подразумевается* под ним, под словом *подразумевается* предмет. Его *подразумевает* N, и его *подразумеваем* мы; он его «имеет в виду», и мы его «имеем в виду».

Подразумевание и подразумеваемое не надо смешивать с уразумением и уразумеваемым, что относится уже к смыслу, к семантическим функциям и к семантической предметности (не онтической и формальной, не рассудочной, а «материальной», разумной). Подразумевание — не понимание, а только понятие, как понятие, схватывание, объятие, концепирование, именование в виду. Ничего — о *содержании* и значении-смысле, только об *объеме* и форме — если и о значении, то только в смысле «места» в какой-то формальной же системе.

Говорим: «подразумевается» — не субъектом-лицом, не N, не «нами», а самим словом и в самом слове. «Подраз-

умеваются» *то, к чему* слово относится «само», абсолютно независимо от высказывающего, переживающего, от *N* веселого или грустного, *N* скучного или озорника, *N* скептического или цинического, *N* лгуна или невежды.

«Предмет» подразумеваемый есть только некоторый пункт внимания, «нечто», задаваемая тема. Выполнение, осуществление (по содержанию), разработка темы есть дело дальнейшее, предполагающее новые данности, новые функции, новые углубления и «ступени». Предмет только вопрос, даже загадка, *x*, условия для раскрытия ко-его еще должны быть даны и постигнуты какими-то другими способами.

Говорят, что под словом или за словом подразумевается «понятие». Можно, конечно, — лишь бы под понятием подразумевался «предмет» как он характеризуется, а не «представлялось» «переживание». Лучше, во избежание этой передержки, называть *понятием* само слово в его форме терминированной, в отличие от формы «обыденного» и «поэтического» словоупотребления, и в его функции именно понятия, как по-ятия, конципирования, подразумевания. Понятие, тогда, есть слово, поскольку под ним нечто (предмет) подразумевается.

Часто смешивают «предмет» и «вещь». И действительно, вещь есть предмет реальный и предмет есть вещь идеальная. Но именно эти терминирующие эпитеты: реальный и идеальный — показывают направление, в котором их нужно различать. Всякая действительно, эмпирически, реально существующая вещь, реальное лицо, реальное свойство, действие и т. п. суть *вещи*. Предметы — возможности, их бытие идеальное. Сказать, например, что число  $\pi$  есть «вещь математическая», не бессмысленно, если только подразумевать: число  $\pi$ , — 1, *i* или эллипсоид, псевдосферическая поверхность и т. д. суть «вещи идеальные», только возможные (по принципу противоречия), мыслимые. Очевидно — злоупотребление терминами в метафизике, когда «идеальная вещь», возможная, мыслимая, объявляется вещью «реальной». Реализация идеального, как сказано, сложный процесс раскрытия смысла, содержания — перевод в эмпирическое, *единственно* действительное бытие, — а не пустопорожнее гипостазирование, т. е. со стороны предметной — взращивание капусты в облаках, со стороны функций — шлепанье губами.

Но именно потому, что предмет может быть реализован, наполнен содержанием, овеществлен, и через слово же ему будет сообщен также смысл, он и есть формаль-

ное образующее начало этого смысла. Предмет группирует и оформляет слово как сообщение и как высказывание вообще. Он держит в себе содержание, формируя его со стороны семасиологической, он «носитель» смысла, и он переформирует номинальные формы, скрепляет их, утверждает, фиксирует. Если бы под словом не подразумевался предмет, сковывающий и цементирующий вещи в единство мыслимой формы, они рассыпались бы под своим названием, как сыпется с ладони песок, стоит только сжать наполненную им руку.

Предмет есть подразумеваемая форма называемых вещей, конкретная *тема*, поскольку он извлекается из-под словесно-номинальной оболочки, но не отдирается от нее. И предмет есть сущий (в идеальной возможности) носитель свойств, качеств, существенных, атрибутивных, модальных, поскольку он берется *отвлеченно* от словесного своего обличия, от словесного знака его идеального достоинства. Предмет есть объект и субъект вместе; он есть формально и *materia circa quam* и *materia in qua*. И только *materia ex qua* дается не через подразумевание, а через новую функцию в восприятии слова.

Сфера предмета есть *сфера* чистых онтологических форм, сфера формально-мыслимого.

## В

Было сказано, что N, называя «вещи», *подразумекает под названием* «предмет», «схватывает» его, «постигает», «ймет» или «объемлет», «конципирует». А за N то же делаем и мы, воспринимая «название». Может показаться, что «подразумевание» и «конципирование» — акты не обоюдные в данном случае, а лишь взаимные: например, N «подразумекает», а мы «конципируем». Чтобы не создавать из этого ненужного затруднения, достаточно только сослаться на то, что N, называя нечто *нам*, тем самым называет его и *для себя* и только с этого момента и начинает «подразумевать» и «конципировать». Следовательно, акты эти, действительно, обоюдные, а не взаимные.

Но есть в этом сомнении другая, более интересная сторона. Если подразумевание идет *через* название, то не является ли конципирование *чистым* постижением предмета? Или, обратно, быть может, конципирование возможно только через название, а подразумевание может быть и *чистым*?

Это — вопрос о *чистом* предмете как чистом мышлом. Его запутали с двух сторон, и запутывают еще боль-

ше, когда хотят для обеих сторон непременно однородного решения. Чистота предмета есть (а) чистота от чувственного содержания, (б) чистота от словесной формы (или формулы).

(а) Как *мыслимый* он конечно и необходимо должен быть чист от чувственного, в противном случае мы должны были бы допустить, что мы и мыслим чувственно, т. е., примерно, бодрствуя спим. Логически ясное расчленение запутывают, однако, генеалогическим любопытством.

И чем бы современные мудрецы отличались от косякых логиков — потому что им мало отличать себя от обычных смертных, — если бы они не вопрошали о «происхождении»? Образуется порода людей, завинчивающих свое глубокомыслие на том, чтобы не понимать, что говорит N, пока им неизвестно, каких родителей N сын, по какому закону он воспитан, каковы его убеждения и пр <оч.>. Беда в том, что и тогда, когда они все это знают, они все-таки ничего не понимают, потому что их всегда раздражает на крошечные части сомнение, не лжет ли правдивый N в данном случае и не говорит ли правду лгун M в этом случае? В результате выходит, например, что никогда нельзя понять *Гамлета*, потому что неизвестно, верил Шекспир в Бога, когда сочинял свою пьесу, или не верил, пил он в то время Лиссабонское или простой стаут, предавался любостыжанию или смирялся душою, каялся и ставил свечки за упокой безвременно усопших любостыжателей. Или, на другой пример, вы думаете, что мчатся тучи, закружились бесы, и значит, что бесы мчатся в природе не бывает, и генетическое глубокомыслие раскрывает вам глаза на истину — то — теща (родилась в таком-то году) утомленного (причины нейрастенические) поэта (кровь — направления по компасу ЮЮВ) шелестит над его ухом (любил Моцарта, не понимал Баха) неоплаченными (на сумму 40.000 рублей ассигнациями) счетами (фирмы и их адреса).

Логика понимания «из происхождения» — та же, что в аргументе, который пишущему это пришлось слышать от одного близкого ему юного существа, изобразившего в диктанте «щепку» через «ять» и мотивировавшего это тем, что «щѣпка происходит от полѣна».

Оставляя в стороне, по причине их вздорности, все теории происхождения, в том числе и теорию происхождения мысли из чувства, признаём, что *поводом для*

мысли является все же именно чувственно данное. Оно — трамплин, от него мы вскидываемся к «чистому предмету». Так мы ходим как по вершинам гор — не нужно смотреть вниз, иначе начинается головокружение. Некоторые считают, что нельзя все-таки вовсе отвязаться от чувственных приправ представления, и ссылаются на «переживания» (например, американский психолог Тичнер). Отдадим им этот жизненный преферанс «богатого воображения», все же приправа не есть существо, и мысль остается мыслью, независимо от того, подается к ней соя или не подается.

(b) Другое дело — предмет чистый от словесного субстрата. Нельзя этот вопрос решать по аналогии с первым. Оттолкнувшись от трамплина, мысль должна не только преодолевать вещественное сопротивление, но им же и пользоваться как поддерживающей ее средою. Если бы она потащила за собою весь свой вещный багаж, высоко она не взлетела бы. Но также ни в абсолютной пустоте, ни в абсолютной бесформенности, т. е. без целесообразного приспособления своей формы к среде, она удержаться в идеальной сфере не могла бы. Ее образ, форма, облик, идеальная плоть есть *слово*.

Без-чувственная мысль — нормально; это — мысль, возвысившаяся над бестиальным переживанием. Без-словесная мысль — патология; это — мысль, которая не может родиться, она застряла в воспаленной утробе и там разлагается в гное.

Поэт, понимавший, что такое мысль, лучше многих «мыслителей» и знавший *силу слова*, утверждал: «я не верю, чтобы какая-либо мысль, справедливо так называемая, была вне пределов речи» (Эдгар По). Он ошибался только в том, будто мысли «укладываются» в речь, как новорожденный пеленается, а рождаются они, значит, голыми. Слова — не свивальники мысли, а ее плоть. Мысль рождается в слове и вместе с ним. Даже и этого мало — мысль зачинается в слове. Оттого-то и нет мертворожденных мыслей, а только мертвые слова; нет пустых мыслей, а только — пустые слова; нет позорных мыслей, а только — позорные слова; нет потрясающих мир мыслей, а только — слова. Ничтожество, величие, пошлость, красота, глупость, коварство, бедность, истина, ложь, бесстыдство, искренность, предательство, любовь, ум — все это предикаты слов, а не мыслей, т. е., разумею, предикаты конкретные и реальные, а не метафорические. Все качества слова приписываются мысли лишь метафорически.



Строго и серьезно, без романтических затей, — *бессловесное мышление есть бессмысленное слово*. И на земле, и на водах, и на небе всем правит слово. *Логика*, т. е. наука о слове, есть величайшее могущество на земле и в небесах. *Алогизм* как система — умственный атеизм; алогист — пустая душа, лишенная чувства словесной благодати. Алогизм как переживание — наказание, налагаемое отрицаемым богом за преступление против него; алогист — в прогрессивном параличе мысли как следствии легкомысленного его словесного нецеломудрия. Смирительная рубашка логики — мучительный алогиста бред!

Вывод из всего сказанного короткий: *чистый* предмет, как предмет мыслимый, будучи рассматриваем вне словесной формы своей данности, *есть абстракция*. Конкретно он дан нам только в словесной логической форме. Разумеется, это не мешает устанавливать конкретные отношения, так сказать, внутри формальных онтических образований как членов целого, подобно тому, как ничто не мешает рассматривать как конкретные формообразования геологическое строение земли и после того, как мы отвлекаемся от ее флоры и фауны. Земля без ее флоры и фауны есть отвлеченная земля по своему *бытию*, но для рассмотрения она конкретная связь конкретных членов. Чистый предмет — член в структуре слова. Вынутый из слова, он — часть целого и постольку сохраняет конкретность, но своей жизни вне слова он не имеет, и постольку он — отвлеченность.

Беря «предмет» в структуре слова, мы признаем в нем форму и формообразующее начало того вещественного содержания, которое N называет, именует. Наименованием это же содержание оформляется с другой стороны, фонетической, сигнификационной. Оно вкладывается в рамки определенной морфемы. Из этого следует то, что явно и само по себе. Между формами онтическими (вместе с оформленным содержанием) и между формами морфологическими (с их содержанием, которое то же, что и у онтических форм) вклинивается *как система отношений между ними* сплетение новых форм, именно форм *логических*. В понимании того, что говорит N, на них теперь и сосредоточивается умственное наше напряжение. В эти новые формы для нас теперь целиком и переливается все содержание того, что сообщает N, и мы следим — «замечаем», где-то на втором плане сознания отмечаем — за колебаниями морфем и онтических форм лишь постольку, поскольку перемены в них модифициру-

ют логические формы самого смысла. Когда мы вновь переносим на них удар внимания, или они сами вынуждают нас к тому своей «неожиданной неправильностью», гротескностью, уродством или, наоборот, неожиданно чарующей прелестью, мы теряем равновесие «понимания», и смысл как такой ускользает от нас.

Необходимо подчеркнуть, однако, что, конципируя чисто логические формы, мы их не только конципируем. Ибо, говоря тут же о *понимании* в собственном смысле, мы хотим сказать, что мы понимаем *вместе* с конципированием, но не всецело через него. Если бы мы *только* конципировали, мы получали бы *только* «понятия», концепты, т. е. схемы смысла, русло, но не само течение смысла по этому руслу. Тот, кто принимает концепты, «объемы» мысли за самое мысль, за «содержание», тот именно не понимает и, чтобы скрыть собственную растерянность перед своим неразумием, кричит на весь мир, что его надувают, что логика, пообещав ему могущество и власть, на деле схватила его за горло, душит, не дает дышать. Его звали на трон править миром, а посадили в темную кинозалу и показывают «кинематографические картинки» мира. Но он не Санхо Панса, оруженосец Дон Кихота, и ему нельзя внушить любой сан, он учился у Фабра и сам не хочет быть фабером, он творец творческой эволюции, и он хочет *реально* переживать эволюцию творчества мира. Дело не в том, как он себя называет, — название модифицирует наш концепт его, но не меняет смысла, а по смыслу он все-таки слабоумный Ксаилун, и желание его есть в действительности желание Ксаилуна так измениться, чтобы избавиться от побоев своей Оатбхи. История его изменения известна: придется побывать и в ангелах и в чертях, но так как Гарун-аль-Рашид — калиф добрый, то все кончится благополучно... Итак, логические формы как концептивные формы только абстракция. Они как «чистые» формы отвлечены от собственного содержания. В этом «чистом» виде они, строго говоря, и не логические, а только логистические — и наука правильно отличает теперь Логику от Логистики. Поэтому настоящие логические формы должны мыслиться лежащими между морфемами и онтическими формами, мыслимыми *вместе* с их содержанием. Они суть отношения между морфемами как формами *вещного* называемого содержания и онтическими формами как формами *предметного* подразумеваемого содержания. Они сами конкретны как формы смыслового содержания. Они, следовательно, суть «отношения», термины которого: языковая эмпирическая фор-

ма слова и принципиальный идеальный смысл. Как такие они именно и *терминируют* изложение, гесп. познание, т. е. логически его конструируют. Логические формы суть формы конструирующие или конструктивные, создающие и дающие (id.: «передающие», сообщающие, «воспроизводящие») в отличие от онтологических — «данных», «созданных» и только рефлексивных, хотя и конститутивных вещей. Прицепляясь к гумбольдтовскому формальному определению, я называю логические формы *внутренними формами речи*.

Действительно, если признать морфологические формы слова формами *внешними*, а онтические формы называемых вещей условиться называть формами *чистыми*, то лежащие между ними формы логические и будут формами *внутренними*, как по отношению к первым, так и по отношению ко вторым, потому что и в этом последнем случае «содержание» предмета есть «внутреннее», прикрываемое его чистыми формами содержание, которое, будучи внутренне-логически оформлено, и есть смысл. Логические формы суть внутренние формы как формы идеального смысла, выражаемого и сообщаемого; онтические формы суть чистые формы сущего и возможного вещного содержания.

Отсюда-то и возникает такое тонкое соответствие логических и онтологических форм, что его делают критерием логической истинности высказываний, с одной стороны, и что оно приводит, с другой стороны, к сбивчивому распределению задач логики и онтологии, вследствие чего, например, законы тождества, противоречия и пр < оч. > то трактуются как законы логические, то как законы онтологические, само понятие то отождествляется с предметом или его «сущностью», то с каким-то особым «логическим» умообразованием и т. д. В действительности, между ними — строгое соответствие, и всегда возможен перевод с языка логики на язык онтологии и обратно. Можно было бы составить такой лексикон: предмет — термин, свойство — признак, род — общий термин, индивид — единичный термин, положение вещей (Sachverhalt) — положение (Satz), включение — сказуемость, обстояние — истинность, причинность — винословность, объективный порядок — метод, и т. д., и т. д. Указанная сбивчивость распределения задач сделала многие термины тождественными, а другие просто путаются, мешают ходу или задерживаются, где их хотя бы незаконно, но гостеприимно приласкают. Сходный параллелизм терми-

нов можно также частично отметить и в направлении от логики к грамматике. Недаром учителя грамматики, серьезно предупредив, что есть разница между логическим и грамматическим разбором, затем, сообщая с юным стадом своим, пускаются в самые веселые логические авантюры. Не до шуток им зато, когда из-под масок логических и грамматических субъектов начинают вылезать рогатые рожи еще и *психологических субъектов*, которых здоровые и трезвые люди никогда и не видели, ни во сне, ни наяву. Психологический «субъект» без вида на жительство и без физиологического организма есть просто выходец из неизвестного нам света, где субъекты не живут и физиологических функций не отправляют. Психологического в таком субъекте — одно наваждение, и стоит его принять за всамделишного, он непременно втащит за собою еще большее диво — *психологическое сказуемое!*..

Подчеркиваемое мною соответствие логических и онтологических форм не нужно все-таки понимать как их полное совпадение. Онтологические формы — формы *всего* сущего и всякого содержания, тогда как логические формы — формы существенного смысла, следовательно, в методологическом применении, формы категориально отобранные и отбираемые. Кроме того, онтологические формы вскрываются уже в номинативной функции слова, в простом подразумевании, и это сказывается в их спокойном безразличии к своему содержанию, в их, можно сказать, небрезгливости ко всякому содержанию. Напротив, логические формы разборчивы, воспитанны и действуют только при наличии особой санкции — *смысловой*. В номинальной функции как такой они еще не содержатся, требуется особый акт для их самоутверждения. Этот акт есть акт *утверждения* или *отрицания*, акт установления или положения (Setzung). Вследствие этого положение (Satz) и есть фундаментальная форма, которая лежит в основе всей логики. Модификации самого слова как высказывания логически суть модификации положения как такого. Функция слова здесь, в отличие от его номинативной функции, должна быть названа устанавливающей (ср. выше о «конструкции»), полагающей или, по крайней мере, *предсказывающей*. Соответственно, можно сказать, что внутренняя логическая форма слова так же отличается от чистой онтической, как предикативная функция слова в целом — от его номинативной функции, также в целом.

Специальное развитие намеченного здесь только в самых общих чертах есть уже изложение самой логики,

как я ее понимаю и определяю, т. е. как науки о слове (логосе), именно о *внутренних формах словесного выражения* (изложения).

Примечание. Собственно, название, как также установление (Setzung), где предикатом служит *имя*, формально есть уже логическая функция. Только поэтому и возможно, что наименование есть не просто чувственный акт (например, ассоциативная связь двух чувственных комплексов, восприятий или представлений), а акт умственный — *подразумевание*. Особенность наименования как предикации — в том, что *предметность* предиката здесь не вещная, а именно номинативная. (Ср. к этому ниже следующие замечания об онтическом характере синтаксических форм.)

С  
α

Определение «слова», из которого я исхожу, обнимает всякое, как автосемантическое, так и синсемантическое языковое явление. Это определение настолько широко, что оно должно обнять собою как всякое изолированное слово, «словарный материал», так и связное, следовательно, период, предложение, также как и любой их органический член или произвольно установленную часть. Я прибегаю к такому определению, чтобы сберечь место, иначе необходимое для доказательства того, что, действительно, какую бы *конкретную* часть из целого человеческой речи мы ни выделили, в ней хотя бы виртуально заключены свойства, функции и отношения целого. Логика, между прочим, давно уже извлекает пользу из той мысли, что «суждение» (предложение собственно) есть «понятие» (термин) *explicite*, а понятие есть суждение *implicite*. Такая общая предпосылка и дала мне возможность поместить логические формы в простое отношение между морфологическими и онтическими формами предметного содержания. Так как в широком смысле термином морфология пользуются, включая в нее и учение о формах «предложения», т. е. учение о синтаксических формах, то специальный вопрос о роли последних в структуре слова как будто решался простым включением этих форм в морфологические. Но, во-первых, морфему в тесном смысле все же нужно отличать от, скажем, синтагмы, хотя бы последняя не имела иного телесного носителя, кроме морфемы, и хотя бы морфема сама определя-

лась только из наблюдения над синтаксической динамикой слова, а во-вторых, в синтагмах как формах имеются свои особенности, которых без некоторого хотя бы уяснения оставить нельзя.

Было бы самым простым, в развитие предлагаемой мною схемы, поместить синтаксические формы *между* формами морфологическими в узком смысле и логическими. Исходя из природы самой синтаксической формы, можно было бы убедительно мотивировать предназначаемое ей таким образом место. С другой стороны, непосредственно видно, что и положение логических форм вполне прояснится лишь тогда, когда мы их сопоставим прямо с формами синтаксическими и, следовательно, динамическими, а не с неопределенно морфологическими формами или с определенными чистыми морфемами, всегда статическими — даже в своей истории (эмпирической). Роль и положение логических форм и не осуществляются в живом языке, и непонятны без посредства синтаксических форм.

И действительно, такое представление о положении синтаксических форм не неправильно. Но оно ничего нам не даст, если мы будем понимать его слишком упрощенно, не входя в детали некоторых исключительных его особенностей. Если представить себе углубление от фонетической поверхности к семасиологическому ядру слова как последовательное снятие облегающих это ядро слоев или одежек, то синтаксический слой облегает последующие причудливо вздымающимися складками, особенности которых тем не менее от последующего строения всей структуры не зависят и сами на нем не отражаются. Лишь взаимное отношение этого синтаксического и ближайшего логического слоя дает сложный своеобразный рисунок, отображающий на себе особенности строения названных складок. Или если весь процесс изображается как восхождение по ступеням, то оказывается, что со ступени синтаксической нельзя просто перешагнуть на логическую, а приходится перебираться с одной на другую по особым, иногда причудливо переброшенным соединительным мостам. Между формами синтаксическими и логическими происходит, таким образом, как бы *задержка* движения мысли, иногда приятная, иногда затрудняющая продвижение (задержка понимания), но такая, на которую нельзя не обратить внимания.

Вдумываясь в существо синтаксических форм и замечая, что и их особенности (как морфологические, так и

акцентологические) исчерпываются чувственно воспринимаемыми эмпирическими свойствами, мы видим, что их отношение как форм к идеальным членам словесной структуры есть отношение не существенное и органическое, а только условно-конвенциональное. Это, конечно, есть знак, но знак *не только* семасиологический или номинативный, *но также* симптоматический, скажем. Одна и та же фонема, геср. морфема, выступает и как знак значения и вещи, и как знак *того, что она есть этот знак*. Это как бы *po men* вещи и в то же время *po men po minis*. Например, окончание винительного падежа указывает (называет и означает) не только вещь, на которую переходит действие другой, но также то, что название этой вещи занимает место «дополнения» в данном предложении. Фонема и морфема «падежного окончания» являются, таким образом, признаком, симптомом его особого, «вторичного» номинативного значения, как бы второй производной в номинативной функции слова. Если вообразить язык, лишенный какого бы то ни было рода морфологических и синтаксических примет, можно было бы ввести две системы особых названий, акцентов или просто индексов, прибавление которых к словам-именам языка указывало бы всякий раз роль их в аранжировке речи. Частично нечто аналогичное осуществляется в китайском языке, но в большей степени в задуманной Раймундом Луллием *Ars magna* или в *ars characteristica combinatoria* Лейбница, также в символической логике (логистике) и даже просто в математической условно-символической речи, которая пользуется не только знаками «вещей» и отношений между ними, но также знаками *своих действий* со своими знаками. Условимся, например, цифрами и строчными буквами обозначать приставочные морфемы, а прописными синтаксические формы, геср. синтаксическое место имени, и вообразим, что лексикон вещных имен в нашем языке состоит из букв и сочетаний букв греческой транскрипции. Тогда можно было бы получить следующие графические изображения:

пусть  $\pi$  — отец,  $\sigma$  — любить,  $\upsilon$  — сын, тогда  $Sns\pi Pps\zeta\sigma\tau Oas\upsilon$  означало бы: *отец любит сына*, и, например, формулы  $Oas\pi Pps\zeta\sigma\tau Sns\upsilon$ ,  $Xvs\pi Yis\zeta\sigma\tau Oas\upsilon$ ,  $Sns\pi Pfs\zeta\sigma\tau Oap\upsilon$ , должны означать: *отца любит сын*, *отец, люби сына!* *отец будет любить сыновей*. И притом, значение тут остается независимым от порядка символов  $\pi$ ,  $\sigma$ ,  $\upsilon$ , каковой порядок при других условиях сам

может служить синтаксическим знаком, что фактически имеет место в реальных языках.

Из этого примера видно, что синтаксические значения (SPOXY) отмечают одновременно 1) вещи и отношения (π, σт, υ), 2) морфемы, корневые (π, σт, υ) и приставочные (ns, ps2, etc). Но из него видно *еще и другое*: без синтаксических знаков можно вполне обойтись и тем не менее безошибочно читать и понимать наши формулы. Также и в реальном языке мы можем обходиться без синтаксических знаков синтаксического (quasi-логического наших грамматик) ударения, интонации, порядка слов, пауз и т. п.

Это показывает, что синтаксические формы для передачи смысловых и онтических отношений вещей в структуре слова принципиально не нужны. Они могут служить при случае даже помехой, задержкой пониманию. Одних морфологических форм для осмысленной речи было бы достаточно, от них переход к логическим формам так же прост, т. е. логические формы могут так же хорошо обуздать морфологическую материю, как то делают и формы синтаксические, — что и ввергает грамматиков в соблазн и грех измены синтаксису и прелюбодеяния с логикой...

Идеальная «ненужность» (не необходимость) синтаксических форм или реальная ненужность для них особых, помимо морфологических, знаков наперед предсказывает то, к чему мы сейчас придем иным путем. Синтаксические формы суть формы собственно не данные прямо во внешнем знаке, а суть формы *подразумеваемые*, «чистые» и как такие, следовательно, формы онтологические *sui generis*. Их подразумеваемость и вскрывает их динамическую природу. Напротив, морфологические формы есть как бы статическое регистрирующее резюме из наблюдения живого в синтаксисе языка. Синтаксис — изложение, морфология — индекс и оглавление к нему.

Лишенным синтаксиса и построенным на одной логике языком, может быть, увлекся бы, как идеалом, ученый педантизм или правоблюстителный канцеляризм, но им решительно ступефицировалось бы всякое поэтическое чувство. Логика *для себя* приводила бы живые и вольные морфемы в порядок, можно сказать, каторжный. Но что делала бы грамматика, которая понимала бы, что назначение слова не в том только, чтобы «логически сообщать», и что слово сообщает не только логически. Грамматика, опирающаяся только на гетерономную силу, обрекает



язык на каторгу. Синтаксические формы живого языка — шире логических, целиком в последние они не влияют. Спрашивается, каким *идеальным нормам* подчинится то в свободной динамике языка, что заливают и затопляет своими волнами русло логики?

В самом языке должно быть свое свободное законодательство. Формы языкового построения, конструирования, порядка, уклада должны быть автономны. Их и надо отыскать в самом языке. Для этого не надо только забывать, что слово есть не только знак и в своем поведении определяется не только значимым. Слово есть также *вещь* и, следовательно, определяется также *своими* онтологическими законами. Его идеальная отнесенность двойная: сигнификационная и онтическая, прямая. Слово есть также «слово». «Слово» есть также название вещей-слов, и под ним подразумевается предмет — *слово*. Синтаксис изучает не слово как слово о чем-то другом, а просто *слово*, т. е. сам синтаксис есть слово о слове, о слове как слове, о слове как *слововещи*. Синтаксис изучает отличие этой «вещи» от всякой другой вещи, иновещи (например, отличие фонемы от всякой иной акузмы — откашливания, причмокивания, экспрессивного тона, и т. д.<sup>1</sup>), и должен строго блюсти свое достоинство слова о слововещи в отличие от слов об иновещах, от других наук. В таком своем качестве *синтаксис есть не что иное*, как *онтология слова* — часть семиотики, онтологического учения о знаках вообще. Если какой-либо представитель синтаксической науки выразит изумление перед тем, что он оказывается в объятиях онтологии, то придется поставить ему на вид, что он сам этого хотел, высвобождаясь из плена логики. Синтаксис как *формальная* онтология слова есть синтаксис «идеальный», если угодно «универсальный», синтаксис же данного конкретного языка есть онтология материальная, применительно к форме бытия языка как факта социального, исторического, онтология *историческая*. История языка должна ответить на вопрос об *формах* его эмпирического существования, развития, изменений, возникновения и пр <оч.>.

Как формы исторические синтагмы даны нам *внешне*, т. е. имеют свое чувственное, внешнее обличие, — в самой ли морфеме соответствующей или в особом признаке: акцентуации, паузе, временной последовательности мор-

<sup>1</sup> Сама фонетика (как физиология звуков речи) этого не изучает, т. е. *не может обосновать*, для нее фонема — данность. Обосновать отличия знака от «простого» звука может только семиотика.

фем и т. д., хотя, как сказано, специальные знаки для них идеально не необходимы, так что они могут супонироваться другими внешними датами. Как формы онтологические они даны идеально, в интеллектуальной интуиции, т. е. как формы чистые и подразумеваемые. Синтагмы не конструктивны для своей науки, синтаксиса. Последний, слово о слове как слове, должен иметь свою конструкцию, свою логику, повернувшись в сторону которой мы попадем опять в свою обычную общую логику. Здесь синтагмы только конститутивны для языка как вещи, но не конструктивны для слова как значащего, осмысленного знака.

Другой горизонт откроется, если мы теперь повернем в сторону конструктивного значения синтагмы как формы выражения. Отношение последней как такой к внешним формам, т. е., следовательно, между прочим, но и главным образом, к морфемам, должно дать своеобразный *аналогон логическим формам*, но еще не сами эти последние. Это — совсем особые синтагматические внутренние формы. Они должны быть, согласно определения, также конструктивными формами. Их отличие в том, что логические формы ими должны уже предполагаться, ибо, как сказано, через этот вход мы возвращаемся в общую обычную логику и самый синтаксис излагаем по правилам этой логики. Весь вопрос в том, остаются указанный *обход* и *возвращение* в логику бесплодными или мы возвращаемся, как из долины Есхола, с ветвью виноградной, гранатовыми яблоками и смоквами?

Несомненно, логические формы мы встретим *те же*, но новое отношение, в которое теперь станут синтагмы, не как простые тождества морфемы, а как чистые (автоонтологические) формы *самого имени*, к чистым онтологическим формам называемых вещей и обозначаемых смыслов, должно соответственно модифицироваться, т. е. должны соответственно модифицироваться *сами логические формы*. Разница между первоначальной внутренней логической формой и этою модифицированной формой может оставаться незамеченною, может казаться несущественною, пока прямо и открыто об ней не поставлен вопрос. Ибо, имея *обычно* дело именно с модифицированной формой и не подозревая ее модифицированности, мы не задаемся вопросом об этой модификации. Определение этой разницы, дифференциала двух логических форм и установление отношения его к первоначальной простой форме укажет меру нового конструктивного обогащения речи.

Этот дифференциал и его отношения есть сфера новых форм, точно так же внутренних, как и логические формы. Назовем их, в отличие от чисто логических, *внутренними дифференциальными формами языка*. Они слагаются как бы в *игре синтагм и логических форм между собою*. Логические формы служат фундирующим основанием этой игры, и постольку в ней можно заметить идеальное постоянство и закономерность. Эмпирические синтагмы — доставляются капризом языка, составляют его улыбку и гримасы, и постольку эти формы игривы, вольны, подвижны и динамичны.

*Это — формы языка поэтические.* Они суть отношения к логической форме дифференциала, устанавливаемого поэтом через приращение онтического значения синтагмы к логической форме. Они — производные от логических форм. Получается *sui generis поэтическая логика*, аналогон «логической» — учение о внутренних формах поэтического выражения. У этих форм *свое* отношение к предмету, дифференцированное по сравнению с отношением логических форм, и постольку здесь можно говорить о *третьем роде истины*. Рядом с истиной трансцендентальной (материальной) и логической получается *истина поэтическая* как соответствие синтагмы предмету, хотя бы реально, несуществующему, «фантастическому», фиктивному, но тем не менее логически оформленному. В игре поэтических форм может быть достигнута полная эмансипация от *существующих* вещей. Но свою *sui generis* логику эти вещи сохраняют. А вместе сохраняют и *смысл*, так как эмансипация от вещей не есть эмансипация от смысла, который налицо, раз налицо фундирующие игру фантазии логические формы.

Через конструкцию этих форм слово выполняет особую, свою — поэтическую — функцию. Рядом с синтагмой, нозмой и пр < оч. > нужно говорить о *поэмах*, и соответственно о *поэзах*, и вообще о *поэтическом сознании*. Наука, обнимающая эти проблемы, есть *Поэтика*. Ее понятие шире поэтической логики, потому что у нее есть также проблема поэтической фонетики, поэтической морфологии, поэтического синтаксиса (*inventio*), поэтической стилистики (*dispositio*), поэтической семасиологии, поэтической риторики (*elocutio*) и т. п. Поэтика в широком смысле *есть грамматика поэтического языка и поэтической мысли*. А с другой стороны, грамматика мысли есть логика. Поэтическая логика, т. е. логика поэтического языка как учения о формах поэтического выражения мысли (изложения), — аналогон логике научной или тер-

минированной мысли, т. е. учения о формах научного изложения.

Примечание. В противоположность внешним формам звукового сочетания, поэтические *формы так же могут быть названы внутренними формами*. В не всегда ясном изложении Гумбольдта, которое можно толковать так и этак, стоит вдуматься в следующее, например, утверждение: в отличие от *внешней формы* и в противоположность ей характер языков состоит «*в особом способе соединения мысли со звуками*» (in der Art der Verbindung des Gedanken mit den Lauten<sup>1</sup>). Внутренняя поэтическая форма непременно прикреплена к синтаксису. Иначе как бы узнать ее? Иначе была бы поэзия без слов!.. Следовательно, она дана в выражении синтагмы внешне и чувственно — совершенно так же, конечно, как и деловая, житейская, прагматическая речь, и точно так же, как научная терминованная. Из их взаимного сравнения, противопоставления и отношения уясняется специфическая их природа и «законы» каждой.

Характер отношения внутренней формы к мысли осязательнее всего сказывается в «словах» и «фразах» (в смысле английских грамматик и логик), неоправленных синтаксически, т. е. в *потенциальном состоянии* внутренней формы. «Воздушный океан», «потрясение» имеют потенциальную внутреннюю форму, как и потенциальный смысл. Всякое слово лексикона — в таком положении. Внимание к «отдельному слову» или «образу», сосредоточение на них (в особенности со стороны поэта, лингвиста, логика) обнаруживает тенденцию актуализировать потенциальную силу слова. Это может привести к некоторому потенциальному предсказанию и предложению. Так, лингвист, знающий этимологическое происхождение слов «стол», «истина» и т. д., может предсказывать им их потенциально-этимологическое значение и «иметь в уме» соответствующее предложение. Так, и не-лингвист может приурочивать некоторые слова к первоначальному корню или к основе, поскольку то или иное словообразование кажется ему очевидным, например, когда он име-

<sup>1</sup> В общем, все же заимствую у Гумбольдта только термин, а смысл влагаю *свой*. — Компетентный читатель припомнит противопоставление внешней и внутренней формы в *Поэтике* Шерера, но сам же и заметит, что оно ни в какой связи с моим применением термина не находится (Scherer *W. Poetik*. — В., 1888. — S. 226 ff.).

ет дело с новообразованным переводным термином. В свое время некоторых смущало слово «влияние» (ввел Карамзин) — от «лить, вливать», а между тем — «влияние на кого». Для профана ясно: «понятие» от «по-ять». И т. п. В таких «размышлениях», при отсутствии определенных синтаксически оформленных предложений, как будто образуется своя внутренняя форма из отношения «первоначального значения» (этимон) к употребительному лексико-логическому. Кажущаяся профану «нелепость» или «лепость» существования такого соотношения может мешать или способствовать пониманию, может вызывать некоторое эстетическое или иное настроение.

На основании таких наблюдений Марти построил свое определение «внутренней формы». Для него именно сам *этимон* легло в основу этого понятия, и он говорит о последнем как о *фигуральной* внутренней форме (в отличие от конструктивной — распределения зараз схваченного во временной ряд). А в указанном наслонении, вызываемом нелепостью или лепостью отношения, он готов видеть даже «назначение» внутренней формы в слове: возбуждать эстетическое удовольствие и способствовать пониманию. Я думаю, что для обеих целей служат в слове *различные* «моменты» по-разному. Отчасти это видно из данного изложения, а подробнее будет показано ниже в специальном отрывке о внутренней форме. В целом предполагаемое здесь учение о внутренней форме радикально отличается от учения Марти.

β

*Поэтика* — не эстетика и не часть и не глава эстетики. В этом не все отдадут себе отчет. Поэтика так же мало решает *эстетические* проблемы, как и синтаксис, как и логика. Поэтика есть дисциплина *техническая*. Как технично только учение о технике рисования, скульптуры, как технична «теория музыки» и т. п. Для поэта самого она замечается практикою и упражнением и потому *практически* поэту не нужна, как не нужна практически ученому логика, потому что у ученого также свое упражнение и своя научная техника. Только специальный интерес исправляет и логику, и поэтику в теоретическое учение и даже в философское. Поэтика должна быть учением о чувственных и внутренних формах (поэтического) слова (языка), независимо от того, *эстетичны* они или нет. Скорее, поэтика может войти в состав *философии искусства* как дисциплины онтологической. Эстетика в собственном смысле есть уче-

ние об эстетическом сознании, коррелятивное онтологическому учению об эстетическом предмете (прекрасном, возвышенном, трагическом и пр < оч. > ), полностью погружающемся в предмет художественного творчества и фантазии («фиктивный» предмет) вообще.

Проводя дальше аналогию между логиками научного и поэтического мышления, можно отметить, что как логика наук от элементов восходит к методам наук, так можно говорить о методах и приемах поэтического мышления. То и другое есть творческое мышление (конституирующее) и устанавливает разные типы *методологии*. Методологии творчества поэтических форм классифицируются, имея в основе свою классификацию *предметов*, так как предметы поэтические, как мы видели, особенные, «фиктивные» — эмансипированные от реального бытия, и смысл поэтический — тоже особый, «фиктивный» — *id, cui existentiam non repugnare sumimus, utut revera eidem repugnet, ens fictum appellatur*. Предметы поэтики — мотивы, сюжеты — должны иметь свое материальное оправдание и заполнение, свой смысл и содержание, как и предметы науки.

Не входя в детали дела, достаточно отметить, что указанное соответствие, *корреспонденция* методологий предмета действительного и поэтического не случайный параллелизм, но и не обусловливаемый третьей общей «причиной», а есть внутреннее отношение, где реальная вещь есть фундирующее основание поэтической. Всякий поэтический предмет есть также предмет реальный. Поэтому-то *реализм* и есть *specificum* всякой поэзии. А с другой стороны, так как, в силу сказанного, корреспонденция или сопоставление, «совпадение» принципиальны и существенны, то *символизм* также есть существенный признак всякой поэзии. Учение о поэтической методологии есть логика символа, или *символика*. Это не та *отвлеченная*, чисто рассудочная символика, которая встретила нам выше, как семиотика или *Ars Lulliana*, а символика поэтическая, фундамент всей эстетики слова как учения об эстетическом сознании в его целом. Это — высшая ступень эстетического поэтического восхождения. Эстетическое сознание здесь пламенеет на высшей ступени поэтического проникновения в смысл сюжета (в содержание предмета), переплавляется в высшее поэтическое ра-  
зумение.

Символ здесь не отвлечение и не отвлеченный признак, *characteristicum*, а *конкретное отношение*. Как логи-

ческий смысл есть данное, уразумеваемое в данном контексте, так символический смысл есть творимое, разумное в творимом контексте. Логический смысл, смысл слова в логической форме, есть отношение между вещами и предметами, вставленное в общий контекст такого отношения, которое в конечном счете есть мир, вся действительность. Он методически выполняется, осуществляется в изложении предмета, в разработке темы; материал же его — соответствующие вещи, в конечном счете, мир, действительность и их познание. Символический поэтический смысл, смысл слова в поэтической форме, есть отношение между логическим смыслом и синтагмами, как *sui generis* предметами (словесно-онтологическими формами).

Поэтому-то символ рождается только в переплетении синтагм, синтаксических форм и форм логических, нося на себе всегда печать обоих терминов. Сфера поэтических символических форм — сфера величайшей, напряженнейшей, огненной жизни слова. Это — заросль, кипучая неистощимым жизнетворчеством слова. Мелькание, перебегание света, теней и блеска. Символическая семиология — каскад огней всех цветов и яркости. Всякая симплифицирующая генетическая теория символов — ужимка обезьяны перед фейерверком. Чего требует от зрителя развертывающееся перед ним творчество символов?

Любуйся ими и молчи!

В особенности опасны опыты выведения символа из «сходства». В основании сходства должно быть какое-то тождество — идеальное в действительном или в идеальном же. Может сходствовать эмпирическое с эмпирическим, действительное с действительным, идеальное с идеальным, но не действительное с идеальным. А таков символ всегда, во всяком символе *внешним* символизуется *внутреннее*. Через символ внутреннее есть внешнее, идеальное — реальное, мысль — вещь. Через символ идеальная мертвая пустота превращается в живые вещи — вот эти — пахнущие, красочные, звонкие, жизнерадостные вещи.

Питайся ими и молчи!

Символ — не сравнение, потому что сравнение не творчество, а только познание. Оно — в науке творчество, а в поэзии символ — творчество. Связанные символом термины скорее *антитетичны*, исключают друг друга, сеют раздор. Сравнение может двойть смысл аллегориче-

ски, в басне, притче, но не в «поэме», где не сравнение, а творчество, созидание «образа» из ничего. И путь этого творчества именно от ничего, от идеального, от внутреннего, от 0 — к 1, к внешнему, реальному, ко всему. *Fundamentum relationis* в символе само может быть только идеальное, т. е. опять-таки ничто, нуль. Сами же символы как отношения, все —  $\epsilon\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \tau\acute{\alpha}\upsilon$ , космическая гармония вещей.

Внимай их пенью и молчи!

Истинно, истинно SILENTIUM — предмет последнего видения, над-интеллектуального и над-интелигибельного, вполне реальное, *ens realissimum*. Silentium — верхний предел познания и бытия. Их слияние — не метафизическое игрушечное (с немецкой пружинкой внутри) тождество бытия и познания, не тайна (секрет) христианского полишинеля, а светлая радость, торжество света, всеблагая смерть, всеблагая, т. е. которая ни за что не пощадит того, что должно умереть, без всякой, следовательно, надежды на его воскресенье, всеблагое испепеление всечеловеческой пошлости, тайна, открытая, как лазурь и золото неба, всеискупительная поэзия.

Среди громов, среди огней,  
Среди клокочущих зыбей,  
В стихийном, пламенном раздоре,  
Она с небес слетает к нам —  
Небесная — к земным сынам,  
С лазурной ясностью во взоре...

Поэтические формы суть творческие формы, суть символические формы, потому что, как указано, поэтические формы составляют аналогон логическим, а поэтический смысл символа — аналогон логического смысла. В логическом смысле имеет место отношение предмета и вещей (идеального и номинативно-реального), в символе — отношения идеальных (внутренних) логических форм и реальных языковых форм конкретного языка (синтагм). Символ и сам есть *sui generis* смысл — оттого-то он есть и тождество «бытия» и «мысли» — со-мысль и син-болон. Аналогон логической предикатной функции в символе — quasi-предикативность, ибо — так как предмет поэтической формы онтологически нейтрален, отрешен, фиктивен, символ не включает реализации познавательной и тем более прагматической. *Формально* можно было бы подняться на дыбы: это-то и есть «чистая» предикация, — безотносительно к бытию. Но так как логика познания, предполагающая это отнесение, уже забрала в свое



ведение предикативные функции, то что же делать? Поэтическая предикация — только quasi-предикация, не установление (Setzung), а со-поставление (symbolon).

Если же брать символ как самый смысл — «второй» смысл, — то разница между символом и смыслом (разумно-логическим) без остатка растворится в творческих поэтических актах, распределится, разделится между ними, не уничтожая самого логического смысла, а лишь нейтрализуя и отрешая его. Так что, условно:

$$\frac{\sigma \acute{\upsilon}\mu\beta\omicron\lambda\omicron\nu - \acute{\epsilon}\nu\nu\omicron\iota\alpha}{\pi\omicron\iota\eta\sigma\iota\varsigma}, \text{ или}$$

$$\sigma \acute{\upsilon}\mu\beta\omicron\lambda\omicron\nu \equiv \acute{\epsilon}\nu\nu\omicron\iota\alpha \text{ (mod. } \pi\omicron\iota\eta\sigma\iota\varsigma)$$

Такова пародийно-математическая формула, quasi-формула, фиктивная формула художественного творчества, искусства. Если из изображаемого поэтически факта вычтется все логически необходимое, то вся индивидуальная обстановка факта падает на долю творчества, распределяясь между его отдельными актами. Положительная разница (+) — на долю фантазии; отрицательная (−) — на долю гипотез (научных, метафизических); равенство, т. е. разница = 0 — голое копирование.

## Д

Данность чистых и внутренних форм есть данность интеллектуальная. Конципирование принято рассматривать не только как характернейший акт интеллекта, но даже как его единственно возможную деятельность. Отсюда — распространенные жалобы на формализм рассудочного познания и более или менее истерические усилия «преодолеть» его. Однако с давних времен философы более наблюдательные различали в деятельности интеллекта две функции: более «высокую» и более «низкую». Под последней и разумели преимущественно конципирующую, рассудочно-формальную деятельность. Первую выделяли под именем *разума*. Почти всегда под разумом понималась «способность», которая не одним только своим противопоставлением рассудку, но и положительными своими чертами формально сближалась с «чувствами». Этого не сумел отнять у разума даже Кант.

Из существенных признаков разума отметим только нужные для последующего. Они показывают, почему собственно деятельность разума квалифицировалась именно как «высшая». Не точно, но настойчиво противо-

поставляли разум рассудку, как способность интуиции в противоположность дискурсии. Это неправильно хотя бы уже потому, что и рассудок в основном покоится на интуиции: конципирование так же немислимо без интеллектуальной интуиции, как чувственное восприятие — без чувственной интуиции и разумное понимание — без интуиции разумной или интеллигибельной. С другой стороны, вообще поверхностно-глубокомысленное противопоставление интуиции и дискурсии имеет видимость оправдания только до тех пор, пока мы *in abstracto* резко противопоставляем процесс постижения, «познания» и процесс логического изложения, доказательства, передачи познанного другим. Но чем больше вдумываться в то, что само «постижение» мыслимо только в «выражениях», тем более становится ясно, что дискурсия и есть не что иное, как та же интуиция, только рассматриваемая не в изолированной отдельности каждого акта, а в их связи, течении, *беге*. Истинно только то в указанном противопоставлении, что формализм рассудка имеет дело с данностью *абстрактивною*, тогда как умозрение разума существенно направляется на предметность *конкретную*. Это с незатемнимою уже ясностью показал Гегель. И вот этим-то разум входит в понятное сопоставление с чувством.

Тесно связана с этим естественно возникающая из констатирования этих особенностей разума склонность толковать предмет разума как *действительность* по преимуществу. Так как разуму, далее, приписывается способность глубокого проникновения *во внутрь* вещей, к их «истинной природе» — и этим уже он отличается от поверхностного соприкосновения чувств только с внешностью вещей, — то названная «действительность» определялась рискованным термином «истинной», «подлинной», «внутренней», «глубинной» и т. п. и вслед за тем гипостазировалась и утверждалась как какая-то вторая «реальнейшая» действительность рядом с чувственной или за нею. Но если умели раскрыть *положительные* черты этой действительности, то убеждались, что она — та самая, о которой свидетельствует постоянно наш опыт, что она — единственная вообще, как единственен и сам опыт, включающий в себя разум, а не прибавляющий его к себе как дар, получаемый свыше за исполнение десяти заповедей Моисеевых и одной Христовой. Убеждались также в том, что если разумная действительность и имеет привилегии, то последние состоят только в том, что разумная действительность есть «критерий» действительности вооб-

ще. Сама глупость, действительная глупость, должна быть признана разумной, чтобы как-нибудь не обмануть нас и не заставить признать себя за иллюзорную. Если же у разумной действительности положительных качеств не находили, а характеризовали ее только отрицаниями, «апофатически», то долблением словечка «нет, нет» ставили себя в положение той бабы, которая под руку мужику, сеявшему жито, твердила «мак, мак», а наблюдателя ставили в положение, когда разумным оставалось только повторить ответ мужика: «нехай буде так, нехай буде так». Не замечали, что, приписывая разуму только апофатические способности, тем самым оснащали его качествами только формалистическими и, следовательно, напрасно сердились на его слабость там, где следовало бы оплакивать собственное бессилие.

То, что дает разум, есть по преимуществу *содержание*. Основная ложь кантианского идеализма — в сенсуализме, в убеждении, будто содержание познания доставляется только чувственным материалом. Великое преимущество подхода к изучению познания конкретного, не отвлекающегося от слова как действительного орудия познания, состоит в том, что при этом подходе нельзя упустить разумно-содержательного момента в структуре слово-понятия. Разум, то, что понимает, и есть функция, направленная на усмотрение смысла. Его акты суть акты понимания, интеллигибельной интуиции, направление на само содержание высказываемого N слова. Это — функция в восприятии слова по преимуществу семасиологическая.

В структуре слова его содержание, смысл, принципиально занимает совсем особое место в сравнении с другими членами структуры. Смысл не отделим, если воспользоваться уподоблением этой структуры строению и сложению организма, от прочих членов, как отделимы костяк, мышечная система и пр <оч.>. Он скорее напоминает наполнение кровеносной системы, он — питание, разносимое по всему организму, делающее возможным и нормальную деятельность его мозга-логики, и радостную — его поэтических органов чувств. С другой стороны, смысловое содержание можно уподобить той материи, которая заполняет собою пространства, из вращательного движения которой вокруг собственного центра тяжести и от конденсации которой складываются в систему хаотические туманности. Живой словарь языка — хаос, а значение изолированных слов — всегда только обрывки мысли, неопределенные туманности. Только распределяясь по

тем многочисленным формам, о которых до сих пор была речь, смысл приобретает целесообразное органическое бытие.

Поэтому, строго говоря, и нельзя отдельно, отвлеченно обсуждать самый смысл. О нем все время идет речь, когда говорится о формах, потому что, если даже эти формы обсуждаются *in abstracto*, как «пустые», то все-таки всегда имеется в виду их заполнение, и о них осмысленно, не попусту можно говорить только применительно к их возможному содержанию. «Чистое» содержание еще бо́льшая отвлеченность и условность, чем «чистая» форма, еще более — указание тенденции анализа, чем «вещи», еще более имеет только регулятивное, а не предметно-определяющее значение.

Чистый смысл, чистое содержание мысли, буквально и абсолютно, есть такая же невозможность, как и чистое чувственное содержание. Это есть только некоторое предельное понятие, *ens imaginariū*. Чистое содержание как предмет анализа есть содержание с убывающе малым для него значением формы. Это есть рассмотрение при минимальном внимании к формам. Это есть рассмотрение, когда остается одна только неопределенная «естественная» форма, которую отмыслить уже невозможно. Стоит попробовать представить себе какой-нибудь «цвет», независимо от предметных форм и отношений окрашенных поверхностей, чтобы убедиться, что представляемый цвет расстилается перед представляющим по какой-то поверхности и в пространственных формах, хотя бы неопределенных, расплывчатых и «на глазах» расходящихся. То же самое по отношению к мысли. Как бы ни была она расплывчата и неуловима, она «дается» в чистом виде в формах, хотя неопределенных, сознания. Это всегда есть мысль, на что-нибудь направленная, хотя бы оно представлялось как самое расплывчатое «*ничто*», «*что-то*», и оно-то уже — *minimum* той «естественной» формы, без которой мысль немыслима. Этот *minimum* формы онтологической бытием своим уже предполагает также хотя бы *minimum* формы логической. И, следовательно, *minimum* мысли постулирует уже хотя бы также *minimum*, некоторый эмбрион, «словесности». Поэтому-то так детски беспомощны попытки изобразить мысль бессловесную. Они рисуют мыслителя в виде какого-то *глухонемого*, погруженного в «чистое» мышление, как в клубы табачного дыма, и притом *глухонемого* не эмпирического живого, потому что последний непременно для мысли обладает своими

средствами ее воплощения и передачи, а глухонемого бесплотного — не то ангела, не то беса.

Когда мы силится представить себе просто «цвет» как чистое чувственное содержание и «рассматриваем» его при этом на какой-то поверхности, мы и эту поверхность не представляем себе плоскою, и цветное содержание, которым мы ее покрываем, мы не представляем себе абсолютно устойчивым, статическим. Поверхность имеет кривизну и подсказывает себе какую-то плотность, непременно переводящую «взор» в третье измерение. Цветное содержание само кроме того дрожит, колеблется, складывается в складки и распускается, движется, простирается динамически во времени. И мыслимое содержание самого элементарного «нечто» мыслится динамически. Оно не помещается нами в пространстве, не уплотняется, и его аналогон времени — не само время, но все же оно также динамично и требует углубления в свою предметность. Оно, говорим мы, *диалектично*.

Отсюда особенности «естественной» формы мыслимого. Оно не только расплывается и склужбляется вокруг какого-то центра тяжести складывающегося смысла, пока тот окончательно не закреплен и не фиксирован контекстом, но всегда носит на себе, так сказать, историю своего сложения. Как всякая вещь, даже в природе, не только есть вещь, похожая на другие или отличная от них, но еще имеющая и носящая на себе свою историю. Смысл есть также исторический, точнее, диалектический аккумулятор мыслей, готовый всегда передать свой мыслительный заряд на должный приемник. Всякий смысл таит в себе длинную «историю» изменений значений (*Bedeutungswandel*).

Не нужно в принципиальном рассуждении понимать эту историю эмпирически, слишком эмпирически. Не следует забывать, что в самом эмпирическом изложении названная история не может быть раскрыта, если она не имеет под собою принципиальных оснований. Именно потому, что эмпирическое языкознание таких оснований не знало, оно и запутывалось в такой простой вещи, как разница и отношение между смыслом, представлением и вещами в их истории. То, что до сих пор излагают как «историю значений», в значительной части есть история самих вещей, перемены в способах употребления их, вообще *быта*, но не «история» смыслов как идеальных констелляций мысли. Поэтому-то, в действительности, до сих пор у нас нет не только «истории значений» (собственно словообразования или словопроизводства — из эти-

мон) — но нет даже принципов классификации возможных изменений значений. Опыты Пауля, Бреалья, Вундта — решительно неудачны. Не говоря уже о смешении названия со «словом», вещи и представления со смыслом, в них смешиваются в качестве принципиальных формы логические с поэтическими. Между тем смысл разливается и по тем и по другим, т. е. от рода к виду, и обратно, от части к целому, от признака к вещи от состояния к действию и т. п., но также от несущественного логически, но характерного поэтически к вещи и т. п. «Однорукий», как название «слона», не меняет логической формы, но *на ней* водружает новую форму. «Земля в снегу», «под снежным покровом», «под снежной пеленой», «в снежной ризе» и т. п. — все эти слова могут рассматриваться как одна логическая форма, но здесь не одна внутренняя форма поэтическая. Еще, однако, безнадежнее обстоит дело, когда за «историю значения» принимают *историю вещи* и, следовательно, герр. историю названия, имени. Лишь вторично и производно можно говорить об истории значения вслед за изменением наименования, отнесения звукослова к данному классу и объему вещи (свойств, действий). Но это — один из методов. Очевидно, что *словопроизводство* может идти и иными путями: по предписаниям и указаниям потребностей реализации самого смысла.

Свои *диалектические* законы внутренних метаморфоз в самой мысли еще не раскрыты. Законы развития, нарастания, обеднения, обрастания, обсыпания, и пр < оч. >, и пр < оч. > сюжетов, тем, систем и т. п. должны быть найдены как законы специфические. История значения слов, историческая семасиология, история литературы, философии, научной мысли — все это еще научные и методологические пожелания, а не осуществленные факты. Слава Богу, что покончили хотя бы с ними как эмпирическими историями быта, «влияний среды», биографий — если, впрочем, покончили. Настоящая история здесь возможна будет тогда только, когда удастся заложить принципиальные основы идеальной «естественной» диалектики *возможных* эволюций сюжета. Тогда только и эмпирическая история как история эмпирически осуществившейся одной из возможностей или нескольких из возможностей получит свой смысл и оправдание.

Подобно тому, как «мотивы» должны завинтиться, завихриться и закружиться в каком-то коловращении, чтобы получился сюжет, и сюжеты сами сталкиваются друг с другом, сбиваются в кучу и рассеиваются, вновь вздыма-

ясь в крутящийся и несущийся смерч. Удивительна динамическая подвижность, сила внимательного сосредоточия и способность перестраивать и переиначивать любые синтетические и антисинтетические комбинации со стороны следящего за развитием сюжета и уразумевающего его в каждое мгновение его изменения и в каждом характере его изменения. Как само слово от мельчайшей своей атомной или молекулярной дробности и до мировой связи в языках народов и языках языков есть одно слово, так и смысл, сюжет, все содержание мыслимого во всех логических и поэтических формах — одно содержание. Оно воплощается во всей истории слова и включает, через сопровождающее осмысление наименования вещей, все вещи на земле и под землю.

Это указание на «вещи» должно напомнить еще одно обстоятельство, дополняющее общую картину бытия «сюжета» как смысла. Понимание, втягивая в сферу разума самые вещи, тем самым втягивает и присущее им чувственное содержание. Онтические и логические — формально-рассудочные — схемы оживают под дыханием разума и расцветают, становясь вновь осязательно-доступными нашему опыту, переживанию, после того, как рассудок на время удалил от нас это чувственное многообразие под предлогом необходимости внести порядок в его хаос. Разумно-осмысленные чувственные картины действительности превращаются теперь из простого материала обыденного, «пошлого» переживания в материал эстетически преобразованного переживания. Разумная эстетика восстанавливает тот разрыв, который внес в живой опыт рассудок, и она напоминает о том конечном оправдании, из-за которого мы допустили названный разрыв. «Теория познания» забывает часто, зачем мы садимся в ее вагон, и воображает, что наше пребывание в ее более или менее комфортабельных купе и есть собственно вся цель нашего познавательного путешествия. Величайшая углубленность интуиций разума — не в том, что они якобы доставляют нас в «новый» запредельный мир, а в том, что, проникнув через все нагромождение онтических, логических, чувственных и не-чувственных форм, они прямо ставят нас перед самой реальной действительностью. Земля, на которой мы родились, и небо, под которым мы были вскормлены, — не вся земля и не все небо. Оправа, в которую нужно их вставить, меняет самое существо, смысл их, *действительность* их. Цель и оправдание нашего путешествия — в том, чтобы, вернувшись из него, принять свою действительность не детски-иллюзорно, а мужест-

венно-реально, т. е. с сознанием ответственности за жизнь и поведение в ней. Боратынский написал:

Старательно мы наблюдаем свет,  
Старательно людей мы наблюдаем  
И чудеса постигнуть успеваем,—  
Какой же плод науки долгих лет?  
Что, наконец, подсмотрят очи зорки?  
Что, наконец, поймет надменный ум  
На высоте всех опытов и дум?  
Что? Точный смысл народной поговорки.

Как странно, что эта мысль облечена в пессимистическое выражение! Как будто здесь не указано на постижение величайшего из уповаемых чудес! И не это ли надменность ума — считать такой результат не стоящим усилий наблюдения зорких очей, опытов и дум? Какой скорбный пример разлагающего влияния иудейско-христианских притязаний на постижение непостижимого — хотя пример и случайный из массы таких примеров. И как должно быть отлично от этого мироощущение человека, влекомого к своему храму за постижением коротенького речения ЕІ, разгадка «точного смысла» которого обещала не иллюзорные только радость и силу и к которой манила не разочаровывающая приманка потустороннего блаженства, а реальная земная красота земного бытия и разумная вера в постижение его смысла.

Когда мы говорим о *вещном* заполнении форм идеальной диалектики смысла и сюжета, мы говорим уже о завершающем моменте познания и понимания. Мы говорим здесь об эмпирически-историческом бытии смысла. Говорим об конечном *объективном* моменте прибытия слова N из его уст и сознания в наше сердце и сознание. Этот последний объективный момент — не последний, как увидим, вообще, но прежде о нем еще нужно сказать несколько, и притом важных, слов.

Вещное заполнение смысла, овеществление сюжета, не есть, конечно, изготовление самой вещи. Иначе нужно было бы признать, что к нам из уст N прилетела, как письмо или посылка по пневматической почте, сама вещь. Вещи существуют, а не сообщаются. Смысл — не вещь — т. е. не вещь, которую можно осязать, жевать, взвешивать на весах, обменивать на другую вещь, продавать или закладывать. Это есть «вещь» осмысленная, следовательно, мыслимая, омысленная, и именно потому и через это приобретающая возможность войти в мыслимые же формы сообщаемого, в формы онтические и логические. Вещь существующая должна быть «осмысленна», чтобы войти



в состав смыслового содержания. Смысл — не вещь, а *отношение* вещи (называемой) и предмета (подразумеваемого). Через название мыслимая — а не только чувственно воспринимаемая — вещь вступает в это отношение, которое само — мыслимость и может связывать только мыслимости. Мечтать о связи *«самой»* вещи с идеальной связью, и в особенности мечтать об этой связи так же, как о *«вещной»*, значило бы мечтать о том, чтобы курица снесла к Пасхе математический эллипсоид и чтобы философствующий кавалер напялил к этому празднику на свою голову математический цилиндр.

Вещь включается в сюжет через то только, что, становясь мыслимой, как мысль и входит в совокупность со-мыслей смысла. Если она идет в своей «естественной», неотмыслимой форме, то она входит, иными словами, в идейное содержание слова как *идея*. Смысл есть идейный член в структуре слова. Смысл есть идейная насыщенность слова. К предметной данности слова чувственно-эмпирической и формально-логической прибавляется данность его материально-идейная. К функции слова номинативной и концептивной прибавляется функция идеирующая, разумная. Слово — идейно.

Идея, смысл, сюжет — объективны. Их бытие не зависит от нашего существования. Идея может влезть или не влезть в голову философствующего персонажа, ее можно вбить в его голову или невозможно, но она *есть*, и ее бытие нимало не определяется емкостью его черепа. Даже то обстоятельство, что идея не влезает в его голову, можно принять за особо убедительное доказательство ее независимого от философствующих особ бытия. Головы, в которых отверстие для проникновения идей забито прочною втулкой, воображают, что они «в самих себе» «образуют» *представления*, которые будто бы и составляют *содержание* понимаемого. Если бы так и было, то это, конечно, хорошо объясняло бы возможность взаимного *непонимания* беседующих субъектов. Для того же, чтобы при этом предположении объяснить именно понимание, приходится придумывать более или менее хитростные теории, но всегда остается вопрос: зачем, раз сами эти теории — представления и объективно не существуют? Во-первых, раз они не существуют, то их и *найти* нельзя, а можно только «выдумать», а во-вторых, как субъективные выдумки, они останутся в соответствующей голове, недоступные для другой, даже если она проглотит первую. Да и к лучшему, что они недоступны, и потому что вторая голова не обязана даже интересоваться тем, что

«себе» и «в себе» выдумывает первая, и потому еще, что это поощряет к самостоятельной работе... представления.

Неспециалистам, философам, которым, собственно, нет дела до философских архивов и до того, какое там место и за каким номером занимает забавной памяти субъективный идеализм, следовало бы также не заглядывать в популярные введения в философию, тогда — если их мозги не безнадежно испорчены псевдопсихологическими и псевдофилософскими теориями, контрабандою проникшими в их собственную специальность, — они нигде больше не найдут указаний на то, что их пониманию способствуют или их понимание составляют так называемые *представления*. Они нигде этого не найдут, потому что их собственное сознание, остающееся после рекомендованного воздержания единственным источником, им этих указаний не даст. Кстати, быть может, и философы тогда скорее прикончат свой спор о том, куда бы приткнуться «представления» в мышлении и познании. Ограничмя здесь заявлением, что если представление есть идея, *мысль*, то оно и есть *мысль*, т. е. то самое, что составляет мышление, и его второе имя есть только псевдоним, из которого так же мало вытекает бытие особой вещи, как из христианского имени Вероника, что была такая христианская мученица и святая. Если же представление не есть *мысль*, а что-то другое, то ему и не следует путаться там, где идет разговор о мысли. На этом основании, слушая сообщение N, пока мы не перестали и не хотим перестать интересоваться *смыслом того, что он говорит*, какие бы у него при этом ни возникали «представления», относящиеся к смыслу или не относящиеся, для нас они все остаются к *смыслу* не относящимися — если, конечно, он не сообщает прямо именно об своих представлениях, а говорит о вещах действительного мира и идеальных отношениях между ними. Так что, если он говорит о луне, звездах, музыке, пожаре, гипотезе Эйнштейна, голоде, революции, и пр < оч. >, и пр < оч. >, то мы так и будем понимать, что он говорит об этих «вещах», а не о своем представлении этих или других вещей. Если же он переменит тему и заговорит о своих представлениях этих и других вещей, то 1) мы поймем, что он переменяет тему, а 2) мы на сами «представления» теперь станем смотреть как на объективируемые словом *sui generis* «вещи», о *которых* его представления, опять-таки, нашего внимания до поры до времени не привлекают.

Если же мы теперь вернемся к пониманию, смыслу и идейному мыслимому содержанию слова, мы не заме-

тим еще некоторые не лишены интереса подробности. Люди, любящие получать глубокомысленные решения по методу наименьшего напряжения мыслительных сил, давно порешили, что, конечно, содержание без формы не годится, но и форма без содержания мало поучительна. А если они заглядывали в словари философских терминов, то еще знают они и то, что форма и содержание — понятия соотносительные и что одно не бывает без другого. Обидно бывает соглашаться с вещами до приторности банальными, но тем не менее это — верно. И все-таки соглашаться обидно, потому что банальность есть не что иное, как скучная бессмыслица, лишенная аромата и свежей прелести здоровой, захватывающей глупости. Положение банальное по форме лишено содержания — не потому ли оно «верно» и не потому ли у него такая отталкивающая узкогрудая верность?

Соотносительность терминов форма и содержание означает не только то, что один из терминов немислим без другого, и не только равным образом то, что форма на низшей ступени есть содержание для ступени высшей, а еще и то, что чем больше мы забираем в форму, тем меньше содержания, и обратно. В идее можно даже сказать: *форма и содержание — одно*. Это значит, что чем больше мы будем углубляться в анализ заданного, тем больше мы будем убеждаться, что оно *ad infinitum* идущее скопление, переплетение, ткань форм. И таков собственно даже закон метода: всякая задача решается через разрешение данного содержания в систему форм. То, что дано и что кажется неиспытанному исследователю содержанием, то разрешается в тем более сложную систему форм и напластований форм, чем глубже он вникает в это содержание. Таков прогресс науки, разрешающий каждое содержание в систему форм и каждый «предмет» — в систему отношений, таков же прогресс поэзии. Мера содержания, наполняющего данную форму, есть определение уровня, до которого проник наш анализ. Содержание — неопределенное и безграничное  $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ , ждущее своего оформления и определения. Определенное же содержание — множество «низших» форм *по отношению* к высшей единой форме. Так, капля воды — чистое содержание для весьма ограниченного уровня знания; для более высокого — система мира своих климатических, минеральных и органических форм. Молекула воды — система форм и отношений атомов двух элементов; атомы — электронные системы форм. Чистое содержание все отодвигается, и мы останавливаемся на уровне нашего ведения. Как глубоко

можно идти дальше, об этом мы сами не знаем. Мы знаем только императив метода: постигать содержание значит разлагать смутно заданную материю в идеальную формальность.

Сюжет, смысл, содержание слова суть системы идеально-разумных форм, точно так же, как чувственная данность эмпирического мира в каждом своем качестве есть система чувственных форм и принципиально разрешима в эту систему. Пустых форм только в том смысле и не бывает, что всякая форма полна, как единство, многообразием других форм, т. е. новых единств, новых многообразий. Понимать слово, усматривать его смысл и значит усматривать единство в многообразии, видеть их взаимное отношение, улавливать текст в контексте, значит, как было сказано, улавливать отношение между многообразием называемых вещей и единством оформливающего их предмета, значит, совсем коротко, конкретно *жить в мире идей*.

Предметное единство, как мы также видели, есть единство данное, не конструктивное, хотя и конститутивное. Логический акт полагания (Setzung) конструирует формы смысла. Он — пуст для того, кто не видит, что устанавливаемое, формируемое им есть единство многообразия, а не голая единица. Как остановленный в движении кинематографический снимок — он единство многого, но он единица, выделенная искусственной остановкою, а в действительности составляющая текучий момент других единств, координированных в подчинении высшему единству. Пустое конципирование — иллюзия абстракции; конципирование всегда и разумение, т. е. оно не только фиксирование логической точки, но и сознание ее текучей, динамической полноты. Каждая точка конципирующего и вместе разумного внимания — момент на траектории движения мысли, *слова* и вместе ключ, из которого бьет мыслью и смыслом. Только в этой своей динамике и постижимо слово до своего объективного конца.

Акт понимания или разумения, акт восприятия и утверждения смысла в концепте выступает как бы заключенным в оболочку концепции, формально-логического установления (Setzung). Кто видит только оболочку, тот конципирует, *не понимая*, для того мысль и как функция разума есть рассудочное стеснение, тот, в самом деле, рассуждает, но не понимает. Естественно, все ему рисуется в его же безнадежном положении рассудочной асфиксии. Ему можно только посоветовать спешно принять меры к рассеянию окутывающих его асфиктических газов

*теории.* Немного разумного кислорода, и он оживет в естественном и непосредственном понимании, если не будет насильно отворачиваться от расстилающегося перед ним смысла и не захочет насильственно уморить себя — уже из одного лишь каприза. Акт *Setzung* пустой, без смысла внутри его, можно было бы сравнить с выстрелом ружья, заряженного холостым патроном. В действительности нужно взять гильзу, набить взрывчатым веществом, забить кусок свинца и тогда только палить. Алогисты уверяют, что логика палит только холостыми патронами, что слово — самое большое только пыж. Не из того ли их аргументация, что они, дорожа переживаниями, дрожат за жизнь. Трусость, в том числе и мыслительная, часто не видит действительной опасности. Логофобия изобретает алогические снаряды для обстрела истины, не подозревая опасности, которую угрожает алогистам их изобретение. Дело в том, что как только они его изобретут и как только обтянут его оболочкою слова, чтобы послать его для разрушения разума, они не могут утаить секрета изобретения от себя и себя же прежде всего взорвут на воздух. Разум при таких взрывах уже не раз присутствовал, для него это только иллюстрации к его признанию *силы слова*. И алогист на что-нибудь нужен!..

## Е

Покончив с интерпретацией объективной, следует обратиться как раз к тем «представлениям», которыми *N* сопровождает свое сообщение. Это — его личные, *персональные* переживания, его личная реакция на сообщаемое. Сообщая нам нечто, он вольно или невольно «передает» нам также свое отношение к сообщаемому, свои волнения по поводу его, желания, симпатии и антипатии. Все эти его переживания в большей мере, чем через слово, передаются нам через его жестикуляцию, мимику, эмотивную возбужденность. Но они отражаются и на самом слове, на способе его передачи, на интонациях и ударениях, на построении речи, спокойном или волнуемом, прерывистом, заикающемся, вводящем лишние звуки или опускающем нужные, и т. п. И несомненно, что в весьма многих случаях этот «член» в структуре слова для нас превалирует, так что само передаваемое со своим смыслом, по его значению для нас отходит на второй план.

Значенья пустого слова  
В устах ее полны приветом.

.....

То истиной дышит в ней все,  
То все в ней притворно и ложно;  
Понять невозможно ее,  
Зато не любить невозможно.

*Понимание* как интеллектуальный фактор в восприятии такого слова или в восприятии слова с этой стороны, отступает на второй план, и приходится говорить, если о понимании все-таки, то понимании особого рода, не интеллектуальном, а любовном или ненавидящем. Чтобы подчеркнуть имеющую здесь место непосредственность переживания у воспринимающего как ответ на переживание N, здесь уместно говорить о *симпатическом понимании*. Слово «симпатия» оттеняет и эмоциональный по преимуществу способ восприятия переживаний N, и его непосредственность, основанную на прямом «подражании», «сопереживании», «вчувствовании» и т.п. Нет надобности думать, что определенного качества переживание N возбуждает в нас переживание того же качества. Не только степени симпатического переживания неопределенны и меняются от воспринимающего к воспринимаемому, но даже качество переживания у воспринимающего не предопределяется качеством переживания N. Его радостное сообщение может вызвать в нас тревогу, его страх — раздражение и т.п. Со-переживания наши, однако, следует отличать от самостоятельных, не симпатических реакций наших и на содержание сообщаемого, и на собственные чувства N. Так, его страх по поводу сообщаемого вызывает непосредственно, симпатически раздражение, а само по себе сообщаемое может вызвать при этом недоумение о причинах его страха, а сознание того, что N испытывает страх по такому поводу, может вызвать чувство комического и т.п.

Во всяком случае, слово выполняет, играя роль такого возбудителя, новую функцию, отличную от функции общающей, — номинативной, предизирующей, семасиологической, — и в структуре своей выделяет для выполнения этой функции особый член. Но, имея в виду, что внутренняя расчлененность слова отражается и на внешнем чисто звуковом облике слова, мы тщетно искали бы постоянной звуковой приметы, «симптома» *субъективных* реакций N. Если в известных пределах можно сказать, что такую роль играют «междометия», «частицы» (в особенности, например, в греческом), то, с другой стороны, очевидно, что их употребление слишком ничтожно, а указанные реакции и без их помощи передаются достаточно полно. Вместе

с тем не следует забывать и того, что «значение» междометий и частиц — *условно* и что известная часть междометий образуется в языке в результате потери словом своего собственного смысла. Такие междометия и частицы, как «спасибо», «corbleu», «parbleu», «dame», «jemine», и пр < оч. >, свидетельствуют против пресловутой теории происхождения языка из «естественных» воплей, но в пользу того, что как выразители субъективного состояния N они получились по атрофии в них собственного смысла.

Таким образом, если нет в слове или среди слов особого «выразителя» субъективных «представлений» N, то нужно признать, что для слова как такого эта функция вообще является второстепенной, прибавочной. И, конечно, дело так и обстоит. Слово, как мы его до сих пор рассматривали, было «вещью» *социальной*, тогда как в качестве «выразителя» душевных субъективных волнений оно факт всецело *«естественный»*. Животные, не имеющие никакого языка и потому не мыслящие, тем не менее издают звуки, «выражающие» их эмоции, состояния организма и пр < оч. >. В точном и строгом смысле такие «звуки», как лишенные в точном же смысле «смысла», не суть «выражения». Это знаки — другой категории. Психологически или психофизиологически это — составные части самого переживания, самой эмоции. Мы говорим о крике, «выражающем» страх, в таком же смысле, в каком мы говорим о побледнении, дрожании поджилки и т. п. как выражениях страха. Все это — не выражения «смысла», а части, моменты самого переживания или состояния, и если они внешне заметнее других моментов или если их легче установить, то это дает им возможность быть *симптомами*, но не «выражениями» в точном смысле. Естественный крик, вопль, стон, только потому, что он исходит от человека, не становится *eo ipso* речью. Речь *сопровождается* естественными проявлениями душевного и физического состояния говорящего. И обратно, эти проявления отражаются на всем его поведении, в том числе и на его речи. Чтобы понимать слово, нужно брать его в контексте, нужно вставить его в известную *сферу* разговора. Последняя окружается для говорящего известною *атмосферой* его самочувствия и мироощущения. Воспринимающий речь понимает ее, когда он вошел в соответствующую сферу, и он *симпатически* понимает самого говорящего, когда он вошел в его атмосферу, проник в его самочувствие и мироощущение.

Из этого ясно, почему в слове, как таком нет особого носителя субъективных представлений и переживаний говорящего. Через них понимание слова как такого не обогащается. Здесь речь идет о познании не смысла слова, а о познании самого высказывающего то слово. Для слова это — функция побочная, τάρεργον.

Этого заключения нужно твердо держаться, потому что не только дилетантизм до сих пор возится со словом как передатчиком «чужой души». Если угодно, то, конечно, можно на этой роли слова сосредоточить все внимание, и это, конечно, не лишено интереса, но этот интерес, эти занятия, это внимание — психологов. Слово — одно из могущественнейших орудий психологического познания, но нужно отдавать себе отчет в том, зачем мы к нему подходим. Для лингвиста, логика, семасиолога, социолога — слово совсем не то, что для психолога или биографа. Психологическая атмосфера слова складывается из разнообразных воздушных течений, не только индивидуальных, присущих, например, лично автору сообщения, но также исторических, социально-групповых, профессиональных, классовых, и пр<оч.>, и пр<оч.>. Все это — предмет особого рода знания, особых методов. Останавливаться на этом не буду, так как могу отослать читателя к моей статье *Предмет и задачи этнической психологии*, где именно эта сторона вопроса освещена подробнее.

Итак, данность слова здесь уже не объективная, а субъективная, индивидуально- и социально-психологическая или также психологически-историческая. Функция, с которой мы имеем дело, выполняется не над смыслом, основанием слова, а ек παρηγου над известным наростом вокруг слова. Углубившись в анализ структуры слова от его акустической поверхности и до последнего интимнейшего смыслового ядра, мы теперь возвращены назад, опять к поверхности слова, к его субъективной оболочке. И верно, что душевное состояние Ν, его волнения, скорее и вернее всего передаются именно переливами и переменами самого звука, дрожанием, интонацией, мягкостью, вкрадчивостью или другими качествами, иногда ни в какой зависимости от смысла не стоящими.

Совокупность всех названных качеств придает слову особого рода *выразительность*. Чтобы отличить эту выразительность слова от его выразительной по отношению к смыслу способности, лучше ее отличать особым условным именем. Таково название: *экспрессивность* слова. Соот-



ветственно можно говорить об экспрессивной функции слова. Можно было бы говорить здесь и об импрессивности слова, потому что часто задача пользующегося словом в том и состоит, чтобы вызвать в нас *впечатление* известного рода, а не только в том, чтобы сообщить нечто. Своеобразные задачи и свои трудности в субъективно-психологической интерпретации и в персональном, симпатическом понимании лица представляют те случаи, где приходится расчленять самую атмосферу экспрессивности, чтобы отделить в ней «естественное» от «искусственного», замысел от выполнения, ложь от искренности, «себе на уме» от откровенности и т. д.

Иногда именно экспрессивной стороне слова придают исключительное эстетическое значение. Поскольку экспрессия имеет целью и, даже независимо от сознательно поставляемой цели, наряду с прочими эмоциями вызывает и эстетические, постольку этого отрицать нельзя. Но как принцип это утверждение в корне неверно. Ни с каким членом структуры слова эстетическое восприятие *исключительно* не связано. В целом оно сказывается как сложный конгломерат переживаний, фундированных на всех моментах словесной структуры. Роль каждого члена, как положительная, так и отрицательная, должна быть учтена особо для того, чтобы составить представление о совокупном действии целого.

Лишь одно обстоятельство следует наперед и обще отметить, потому что оно действительно играет особую роль, когда становится целью сознательного усилия. Там, где подмечено особое эмоциональное значение экспрессивных свойств слова и где есть целесообразное старание пользоваться словом для того, чтобы вызвать соответствующее впечатление, там находит себе место своеобразное творчество в сфере самого слова и творчество самого слова. Созданное для цели экспрессии и импрессии, слово, затем, обогащает и просто сообщающее слово. Это есть творчество *поэтического языка*. Не обязательно это есть вместе и эстетическое творчество — и вообще, как мы видели, поэтика не есть эстетическая дисциплина, — так как экспрессивность может относиться и к эмоциям порядка, напр <имер>, морального, возбуждающего чувства нравственные, патриотические, чувства справедливости, негодования и т. д. Те средства, к которым обращаются для этих целей, издавна получили название фигуральных средств или просто *фигуральности* слова.

Как некоторые речения из осмысленных превращаются в экспрессивные, так фигуры речи могут стать вспомога-

тельными средствами для передачи самого смысла, подчеркивания его оттенков, тонких соотношений и таким образом способствуют обогащению самого сообщающего слова. Фигура из поэтической формы становится внутренней логической формой. Язык растет. Субъективное переживание воплощается в объективном смысле. Автор умирает, его творчество сохраняется как общее достояние в общем богатстве языка. Поэтому, если мы читаем литературное произведение, следовательно, не личное к нам послание, обращение или письмо и если мы его читаем не с целью биографического или вообще персонального анализа, а читаем именно как литературное произведение, для нас его фигуральность остается только «литературным приемом», «украшением» речи и в этом смысле должна быть отнесена скорее к области внутренних поэтических форм самой речи. Формы личной экспрессии, таким образом, объективируются в поэтические формы слова. И опять-таки независимо от расчета и желания автора. Вопрос об *искренности* писателя есть или вопрос литературный, поэтический и эстетический, или попросту вопрос неприличный, в воспитанном обществе недопустимый. Только при таком отношении к автору автор есть автор, а не легкомысленный Иван Георгиевич, пустой Георгий Иванович, глупый Иван Иванович, вор и картежник Александр Иванович, благонадежный ханжа Иван Александрович. Тут, по-видимому, граница и первое правило хорошего тона и вкуса литературной *критики* — в отличие от биографического трюпичничества и психологистического сыска.

Старые риторики противопоставляли фигуральность как *язык страстей* — разительный и сильный, свойственный жару чувств, стремлениям души и пылкому движению сердца, — тропам, *языку воображения*, — пленительному и живописному, основанному на подобиях и разных отношениях. Едва ли это условное разделение имеет какое-либо иное значение, кроме *генетического*. Это я и хочу подчеркнуть, говоря, что фигуральность обогащает самое речь. В поэтическом анализе поэтика имеет полное право смотреть на экспрессивные формы как на *свои* и видеть в поэте поэта не только в ущерб его персоне, но и в прямое ее игнорирование. Наоборот, в глазах его лавочника, лакея, биографа и его чисто поэтические качества выглядят как экспрессивные персональные черты.

## III

## СВОЕВРЕМЕННЫЕ НАПОМИНАНИЯ

## ЭСТЕТИЧЕСКИЕ МОМЕНТЫ В СТРУКТУРЕ СЛОВА

## I

Собственно, в статье *Структура слова in usum aestheticae* все, что относится к этой новой теме, показано и сказано. Все «i» выписаны. Остается только поставить над ними точки.

Под *эстетическими моментами* разумеются такие моменты в предметно-данной и творческой структуре, которые связаны с эстетическим переживанием (опытом). Безразлично, квалифицируется этот опыт «положительно» или «отрицательно», как наслаждение или отвращение. Не-эстетическими в строгом смысле остаются только моменты эстетически безразличные, не вызывающие ни положительной, ни отрицательной эстетической реакции. Во избежание эквивокации такие моменты можно называть *внеэстетическими*. Бывают в предметных структурах такие моменты, наличность которых не связана с эстетическим переживанием, моменты эстетически безразличные, но устранение или преобразование которых эстетически не безразлично и квалифицируется отрицательно или положительно.

Эстетический опыт есть опыт предметный, но эстетическое переживание не направляется непосредственно на предметы, если под «предметами» разумеются только предметы сущие и идеальные, т. е. предметы бытия *действительного* или идеально-возможного, по принципу противоречия. Существующий или мыслимый предмет должен быть известным образом транспонирован в сознании, чтобы стать *предметом эстетическим*. Эстетическое, «прекрасное», гесп. «безобразное», требует особой установки, не чувственной и не идеальной, а *sui generis*. Существенно-эстетических предметов в смысле бытия фактически воспринимаемого или мыслимого нет; поэтому всякий не внеэстетический предмет *может быть* предметом эстетического сознания. Таковы предметы чувственного опыта. Идеальные предметы как такие — внеэстетичны; семь ни прекраснее, ни безобразнее восьми, семиугольник ни прекраснее, ни безобразнее пятиугольника, «обезьяна во-

обще» ни прекраснее, ни безобразнее «женщины вообще». Чувственный предмет, становясь предметом прекрасным, «идеализуется», «эстетизируется», «стилизуется». Формы эстетического предмета не суть формы ни действительного, ни идеального бытия, но могут совпадать с ними или походить на них; поэтому-то и не бессмысленно говорить о «красоте природы». Такие совпадения — формы и в пределах форм. (Об эстетическом предмете см. *Эстетические Фрагменты*, Вып. IV, *Проблематика современной эстетики*.)

Эстетические формы и категории не суть формы и категории бытия как такого, но они идеализуют бытие эмпирическое, и обратно, делают чувственно-наглядным бытие идеальное. Эстетическое *по форме* так же посредствует между чувственным и идеальным, как смысловое посредствует между эмпирическим и идеальным предметом *по содержанию*. Соответственно, эстетическое сознание корреспондирует с сознанием «разумеющим». Не только эстетические формы суть посредствующие в указанном смысле; всякие *внутренние* формы суть посредствующие; эстетические формы — среди «посредствующих» — не логические и не «формы сочетания».

Применительно к *sui generis* эстетическому предмету, к его «нейтральному» и «отрешенному бытию» приходится говорить о *sui generis* эстетическом сознании, resp. эстетическом восприятии, представлении, образе, идее, и т. п. Отдельные моменты в структуре слова суть *in potentia* такого рода эстетические предметы. Соответственно, можно говорить об эстетическом суждении, восприятии etc. этих моментов или об их эстетичности, в положительной или отрицательной квалификации. Нужно выделить в структуре слова моменты существенно *внеэстетические*.

Как категории, формы и предметы действительного бытия нейтрализуются, становятся индифферентными в смысле фактического бытия, как они от него «отрешаются», трансформируясь при эстетической установке, так, обратно, собственно эстетические категории могут овеществляться и логизироваться. Так, можно говорить о трагическом, возвышенном, комическом и пр < оч. > не только как об категориях эстетических; бывают возвышенные идеалы, комические положения, трагические случаи, и т. п. в действительном бытии, и притом безотносительно к их эстетической квалификации. Отсюда понятна и иногда необходима конверсия, в силу которой прихо-

дится особо оговаривать эстетически комическое, трагическое и т.п. Все это косвенным образом подтверждает и непосредственно очевидную формальную природу эстетической предметности.

В предметном эстетическом сознании конкретно выделимо и различимо, в рефлексии и анализе, *фундированное* эстетическое переживание. На всех его ступенях — безотчетная эмоция (наслаждение — отвращение), «переживание прекрасного» и под<обное>, «настроение», «сознание в целом» (культурной эпохи subjective, стиля objective — и т.п., и т.д.) — надо отличать эстетическое наслаждение и т.д. от внеэстетического.

Не-эстетическое есть не только внеэстетическое (эстетически безразличное) и «неэстетическое» или противоположенное («безобразное»), но также лишенное эстетичности, где «лишенное» означает положительное отнятие, *разрушение* и уничтожение эстетичности и, следовательно, влечет за собою положительную невозможность эстетической квалификации — как бы ущерб красоте, убийство ее, насилие над нею (а не простая нейтральность, как во внеэстетическом). Подобно этому, нелепость, бессмыслица все-таки логические квалификации (имеющие свою специальную логическую ценность, как, например, понятие квадратного круга, абракадабры и т.п.), но лишение, отнятие смысла, существенное отсутствие его, есть не только внелогичность, как, например, чувственно и эмпирически случайное, но и положительное насилие, убийство логического смысла, например, в идиотизме, в идиотическом наборе слов. Таким убийственным для эстетического смысла, *gesp.* для эстетического понимания (= *вкус*), является прагматизм, прагматическая установка, прагматическое сознание, в частности, стало быть, моральное.

Все, что нужно, сказано Эдгаром По: «Единственный верховный Судья красоты — Вкус; с Рассудком и Совестью у нее связь только побочная; с Долгом и Правдою у нее нет никакой связи, кроме случайной».

Нижеследующее не дает анализа самого эстетического сознания; его задача указать и квалифицировать положительные, отрицательные и внеэстетические моменты в структуре слова. Следовательно, здесь только тематика и проблематика, а анализ самого сознания еще где-то впереди.

Первое, с чем мы встречаемся при восприятии слова,— акустический комплекс. Нам вовсе не надо знать его значение или смысл, чтобы быть в состоянии эстетически его оценить. А в интересах точности анализа даже необходимо отвлечься от всех других его качеств, сосредоточиваясь только на качествах акустически-фонетических. Разобщать еще и эти последние, т. е. фонетические, с собственно акустическими («природными», не «словесными») надобности нет, так как это было бы уже в интересах чисто акустической эстетики, а не эстетики слова. Достаточно представить себе, что мы слышим абсолютно незнакомый язык или искусственный подбор звуков, намеренно лишенных смысла. Больше напряжение, пожалуй, нужно употребить на то, чтобы отвлечься также от эмоционального тона, от экспрессивности такого звукоряда. Но и это, конечно, достижимо, в особенности если не поддаваться ложному внушению некоторых теоретиков, будто с (музыкальными) звуками существенно связано то или иное «настроение». Никакой существенной связи здесь быть не может, точно так же, как нет ее между звуком и смыслом. Чисто акустические впечатления (в фонамах имеющие только весьма ограниченное применение), вроде очень высоких визгливых тонов, так называемых биений, царапанья железом по стеклу и т. п., если и сопровождаются *устойчивым* чувственным тоном, то в основе своей никаким иным, а именно «эстетическим».

С другой стороны, нужно принять за правило рассматривать словесный звукоряд как ряд *немузыкальный*. Смешивать эстетику музыкальную и словесную всякий раз, надо уметь их различить. Для музыки безразлично, на каком языке, хотя бы на голландском, поется ария,— для языка голландского партитура не переписывается с языка итальянского, ее *формы* остаются строго неизменными. Равным образом для словесной эстетики irrelevantны такие факторы, как тембр голоса, мягкость или чистота его, колоратурные переливы и т. п. Все это может быть приятным *добавлением*, но случайным и для звуко-слова как такого несущественным. Обычно музыка и не судит о других элементах словесного звука, кроме *гласных*, т. е. тонов. С «шумами» она сама справиться не умеет. Между тем не одними гласными определяется эстетическая ценность слова, и, например, финский язык из-за обилия

гласных едва ли может быть поставлен эстетически выше языка хотя бы чешского. Самые разнообразные шумы, звон, свист, шипение, завывание, скрип, грохот, свирестенье, визг, шуршание, даже гнусавость и сколько угодно других, могут получить меру, когда они становятся в звукослове эстетически приемлемыми, оправданными и приятными. В слове для шумов свои законы, не переписываемые из музыки и на ее элементарные (сравнительно) законы отношений тонов не сводимые. Сама музыка, когда говорит у себя об «идеях», «содержании», «настроениях» *даже*, только более или менее удачно подражает и аналогизирует. И никакое музыкальное подражание не передаст того эстетического впечатления, которое мы переживаем, и притом независимо от «смысла», хотя бы от одной строки:

Звени, звени хрустальный алыт стаканов...

Ссылки на то, что поэзия, *может быть*, родилась из пенья с музыкой, нимало не убедительны, как все ссылки на генезис. Такие ссылки не устанавливают существенной связи. Происхождение (возможное) поэзии от пения так же мало для поэзии существенно, как не существенен для поэзии Пушкина тот факт, что Пушкин родился близ Горохового, а не Воронцова поля, если бы даже Пушкин воспевал Гороховое поле. Если бы связь поэзии с пеньем и музыкою была связью существенной, они никогда не разошлись бы, и притом в такой беспечальной разлуке. Если поэтика сохраняет такие термины, как мелодия, напевность, музыкальность и т. п., то для нее это — собственно метафоры.

Остается некоторый звуковой комплекс, расположенный во временной ряд и носящий свои отличительные характеристики: долготы и краткость гласных, счет их (слов), метрическое сочетание — подлинное или аналогически условное, тоническое объединение вербальных ударений в целях конструкции, ритм, периодическое повторение звуков, рифма, аллитерация, ассонанс, наконец, акцентуация, паузы, цезуры. Некоторыми из этих приемов, паузами, ударениями, можно воспользоваться и для выделения смысловых отношений или эмоциональной экспрессивности, наряду с модуляциями голоса, особыми акцентами в произнесении, интенсивностью звукового напряжения, но все же законно и понятно выделение ряда *чистых* звуковых впечатлений. Они целиком распределяются в чистые звуковые *формы сочетания и очертания*

(Gestaltqualitäten) и именно как такие и должны рассматриваться в своей эстетической ценности. В особенности тщательно от них нужно отделять эмоциональный тон звуков, как например, знаков опасности, любовного напряжения и т. п., и как предмет особого эстетического восприятия и как сам по себе чувственный тон, отличный от эстетической эмоции. Тон произношения, так называемый «акцент», дает еще нечто большее, чем эмоциональное указание, будучи признаком самого индивида, или принадлежности его к слою населения, национальности. Подобная персональная и этническая диагностика может быть присоединена к диагностике — в отличие от интерпретации — эмоциональной и может открыть основу эстетического тона речи, но она выводит, строго говоря, за границы того, что эстетически дается одним «чистым» звуком. Только применительно к этому последнему следует говорить о «формах сочетания» в строгом смысле.

Пользуясь старым эстетическим термином, можно сказать, что в этом последнем акте мы имеем дело с чисто феноменальной *видимостью* (Schein). И, следовательно, наслаждаемся только ею как такою. Это есть чистая чувственная интуиция, т. е. ничего *в себе* не заключающая интеллектуального или эмоционального (эмоциональное — «надстройка», а не сама интуиция). И это есть чистая *эстетическая* интуиция, т. е. ничего, кроме эстетической приятности, в себе не заключающая, отрешенная как от действительности, так и от мысли. Мы имеем дело с «красивостью», но еще не с «красотою». В этой интуиции мы не приписываем никакой физической действительности самому звуковому ряду, но и не воспринимаем его еще как знак, заместитель или представитель какой-либо физической или духовной действительности.

Такое чистое эстетическое наслаждение можно было бы назвать *формальным* не только по причине его объективной фундированности на чистых формах, но также потому, что требования, которыми оно, по-видимому, удовлетворяется, суть требования формальные, как расчлененность, разнообразие, грациозность группировки, пропорциональность, единство и т. п. Конечно, это — не мотивы эстетического наслаждения, и, быть может, даже отличительная черта этого рода эстетического восприятия, что оно *не мотивировано*. В этом отношении, и притом совершенно формально — т. е. не перенося никаких «законов», «критериев» и правил обсуждения из одной области в другую — можно сопоставить такое формальное



наслаждение звуком с наслаждением от музыкального тона, независимо от тона «экспрессии», «настроения» и т. п. В обоих случаях сила его определяется формальной силой, тонкостью или развитием вкуса. Оно как бы навязывается с принудительностью физической реальности и по ощущению характеризуется в терминах иррационально-физиологических. Отдать отчет в источнике и мотивах наслаждения «красивостью» почти невозможно, и отрицание их носит характер деланного критиканства. Тем не менее вкус здесь в состоянии производить свой «выбор», «отбор» или оценку, плохо мотивированную и, по-видимому, ничем не руководимую, кроме привлекательности самого переживания. Принудительность эстетического признания вообще стоит здесь рядом с безграничною свободой выбора в каждой частности.

Если условиться обозначать расчлененные формальные элементы этого эстетического впечатления как некоторый ряд  $u_0, u_1, u_2, \dots, u_n, \dots$ , то совокупное впечатление можно обозначить символом суммы:

$$\Sigma u_n.$$

2

Присоединяющееся к чистому восприятию звука сознание фонетически-морфологического строения едва ли *как такое* обладает качествами *положительного* повышения эстетического впечатления. Знакомость языка и знание его эмпирической определенности могут вызывать известное чувство «успокоения», отсутствия «тревожной напряженности», отсутствия «ожидания неожиданностей», но эти и подобные чувства не связаны прямо с эстетическими качествами самих морфем. Пределы выбора, которые давали бы возможность эстетически предпочесть одно сочетание другому, крайне стеснены, с одной стороны, созданием связи морфемы с значениями, с другой стороны, ее связанности внутренними логическими формами. Вопрос об эстетическом предпочтении, например, выражения «греческий язык» — «эллинской речи», «саженной» — «сажён», «дней» — «дён», пассивной формы глагола активной и т. п. часто определяется не эстетическими соображениями, а необходимостью передачи «стиля», «характерности» и пр < оч. >. А если, при всех прочих равных условиях, может быть поставлен и вопрос эстетический, то эстетическое значение данной формы будет определяться не по ее грамматической роли, а исключительно по звуковому впечатлению ( $u_0, u_1, u_2, \dots$ ).

Не имея положительных эстетических качеств, морфемы могут, однако, играть роль в складывающемся эстетическом впечатлении *отрицательную*. Так, резкое нарушение *привычных* форм может служить препятствием к непосредственному положительному эстетическому восприятию. «Стекло», усеченные причастия в стихе — не только неблагозвучны, но также нарушают привычный для нашего времени склад формы, как и, например, «ненастроенный рояль» для того, кто привык говорить «ненастроенная», и т. п. Этим эстетически неприятно нарушается не только стиль или синтаксис, но и непосредственное слуховое впечатление привычных «форм сочетания». Именно потому, что здесь имеет место нарушение привычки и знакомости, незначительные, нерезкие отклонения от «нормы» могут отраженным путем играть роль, наоборот, приятного возбудителя, подобно тому, как ее играют некоторые отступления от привычного произношения.

Неправильный, небрежный лепет,  
Неточный выговор речей  
..... сердечный трепет  
Произведут в груди моей.

Некоторые морфологические архаизмы или провинциализмы, независимо от присущей им от «неупотребления» свежести внутренних поэтических форм, могут нарушать или возбуждать эстетическое впечатление.

Условимся обозначать роль морфем в эстетическом восприятии символом:  $\frac{1}{m}$ .

III

1

В неопределенно широком обозначении все отношения, которые конструируются *между* внешними формами сочетания и смыслом слова в его «естественной» онтологической конституции, располагаются как область *внутренних форм*. Состав их, однако, разнороден, и сюда укладываются, с одной стороны, формы логические, а с другой, внутренние поэтические; к тем и другим могут примкнуть — в зависимости от определения их по основанию или действию — формы синтаксические и предметно-стилистические (не субъективно-экспрессивные). Поскольку внешние синтаксические приметы совпадают с морфологическими отличиями, об них особо говорить не приходится — их эстетическое значение исчерпывается значени-

ем последних. Наличие же открытого сознания их, как выполнение синтаксического канона или отступления от него, делает их уже формами внутренними, и в таком случае методологически совершенно правомерно рассматривать их как формы поэтические (формы поэтики).

Наипростейшее проявление внутренней формы есть логическая форма или схема, как отображение предметных (онтических) отношений или даже как их преобразование, но существенно находящее себе онтический коррелят. Совершенно наглядно наличие этих форм обнаруживается при сравнении строгой, щепетильной и даже педантической научной речи с житейскою «презренной прозой». Не столько предопределенность логических форм онтическими — что, в конце концов, для самого определения все-таки остается задачей, — сколько условное соглашение простой номинации или номенклатуры отличает логическую речь как речь терминованную. Напротив, формы изложения, «рассуждения», «доказательства» и пр. <оч.>, которые принято называть *методологическими*, суть своего рода логические алгоритмы, отображающие скорее смысловые идейные отношения, чем собственно и элементарно онтологические. Отсюда — их противопоставление по их материальности или трансцендентальности *чистым* онтологическим формам. Все они существенно идеальны и «преодолевают» вещную и чувственно-феноменальную данность. Их «образование» создается и формулируется как «закон».

Сами по себе, при закономерности и стройности их образования, эти внутренние идеальные отношения, дающие впечатление ясности и раздельности, вызывают своеобразное чувство *интеллектуального* наслаждения, а не чисто эстетического, «чувственного». Здесь чувствуется, требуется и вызывается известная как бы «подтянутость» ума, а не возбуждение и напряжение чувства. Это — как бы логическая удовлетворенность, спокойствие *логической совести*. Поэтому при соблюдении речью логических законов, подобно тому как и при ненарушении морфологических и синтаксических привычек, наблюдается в их восприятии простое спокойствие, равновесие, но не положительная прибавка к эстетическому чувству.

Случаи суппозиции, игра омонимов и синонимов, некоторые силлогистические приемы (например, рогатые силлогизмы) и т. п. при введении их в рассуждение привлекают внимание и потому, может казаться, вызывают и чувствования положительного качества. Но любопытно,

что в логике именно эти случаи связаны как раз с учением о «логических ошибках», и главный их источник — в «игре словами», в «каламбуре», каковые формы правильнее уже относить к поэтическим внутренним формам. И действительно, в научном изложении это — уроды, «софизмы», в поэзии это необходимая принадлежность некоторых литературных форм — комизм, остроумие, и т. п. — и прием для некоторых авторов излюбленный (например, у Ф. Сологуба, ср. «ножи давилки» и т. п.). Здесь всегда — «переплетение», «игра» между формами чувственного восприятия звукослова и идеальными логическими формами. Логика этого не любит. Все учение о суппозиции, положительно разрешающее «планы» предметности, «отнесенность», интенции (*primaе, secundaе*), имеет предупреждающее и запретительное значение: не смешивать понятия (слова) о предмете (о «вещи») с понятием о понятии (словом о слове) как предмете («идее»).

Но если логическое спокойствие не есть положительный действующий фактор (*causa efficiens*) эстетического возбуждения, а только пассивное *условие*, то — как и в морфологической планомерности — нарушение равновесия может вызвать эстетически отрицательную реакцию. Логически-синтаксическая неясность, например, выражения «тмы низких истин мне дороже...» — как бы ожидаем «чего?» или «чем что?» — «нас возвышающий обман», вызывает потерю равновесия и переворот в установке сознания — затрата, эстетически не вознаграждаемая, а скорее как-то осаживающая общее течение эстетического переживания. Стоит восстановить логическое равновесие, понять фразу, и она и эстетически проходит глаже. Но, как сказано, следует отличать интеллектуальное чувство и его удовлетворение или неудовлетворение от собственно эстетического. Например, «субъект определяет объект» — логически двусмысленно, эстетически — может быть вне оценки. Можно было бы ввести какой-нибудь синтаксический знак, например, порядок слов, который устранил бы двусмысленность, или просто сказать: «объект определяется субъектом», *resp.* «субъект определяется объектом». Но и в таком виде эта апофегма<sup>1</sup> может довести логически дисциплинированный ум до состояния глубокой меланхолии: «субъект» — эмпирический или чистый? — «определяется» — логически, причинно,

<sup>1</sup> [За фертографию этого слова автор на себя ответственности не берет.]

функционально? — «объект» — материальный, осуществленный, как цель, как причина? и т. д. Сколько сочетаний, столько недоразумений — но именно *недоразумений*, т. е. интеллектуальных преткновений, а не эстетических.

Поскольку логическое несовершенно формальное выражение является, однако, и эстетическим преткновением, и, следовательно, соответственно понижающим фактором эстетического наслаждения, обозначим условно его участие в эстетическом восприятии, как  $\frac{1}{I}$ .

2

В вульгарном понимании, речи рассуждающей, логической, терминированной, «только сообщающей» противопоставляется речь поэтическая, риторическая, образная и фигуральная, вызывающая всякого рода, в том числе и эстетические, эмоции. В действительности, и той и другой форме речи противостоит речь «бесформенная», житейская, утилитарная, составляющая в общем запасный склад, материал для чеканки и логических, и поэтических элементов речи. Располагая логическими и поэтическими критериями, мы легко извлекаем из «пошлой» (т. е. чисто утилитарной) речи и термины, и «образы». Что касается взаимного отношения речи логической и поэтической, то оно определяется внутренним положением самих этих форм между чистыми идеальными формами предмета и чистыми сенсуальными формами звукослова, причем логические формы остаются фундирующими внутренними формами, а поэтические формы — фундированные внутренние формы. Строгое и чистое выполнение этого канона обозначается термином историческим, но приобретшим уже и теоретическое значение: *классицизм*. С точки зрения отношения форм логических и поэтических едва ли не самый прозрачный образец — *Божественная Комедия* — произведение по форме всецело классически-реалистическое (невзирая на «фантастичность» — реалистическое поэтически, не метафизически, не с точки зрения «восприятия реального мира») — чуждое «небрежности» романтического идеализма. Хотя, конечно, творчески-генетически идет впереди и руководит раскрытием сюжета форма поэтическая, а логический фундамент как бы вдвигается под нее. Если бы генезис был обратный, мы говорили бы о философском произведении, изложен-

ном в поэтической форме, а не о поэтическом творении с философским сюжетом. Обратный пример: поэтическая неудача, а вместе и философская, *второй части Фауста* Гете — рассыпанной груды поэтической штукатурки и философских камней, где нет поэтически одушевленной логики и нет логически крепко сшитой поэзии.

В каком бы противопоставлении мы ни пользовались характеристикой поэтической речи как *образной и фигуральной*, термин «образ» требует своего безотносительного истолкования, как *sui generis* форма. Как словесная форма вообще, отличающая один ряд слов от другого, «образ» (точно так же, как и «термин») должен обладать тою же принципиально структурой, что и слово вообще. Лишь отдельные члены структуры, подлежащие специальному определению, будут отличаться какими-то своими специфическими особенностями, например, интенсифицирующими какие-то отношения форм, ослабляющими, растягивающими, сокращающими и т. п. Внешне образ запечатлевается в особых *стилистических формах*, со стороны внешней сводимых в конце концов к формам синтаксическим и коррелятивным формам логическим. Таковы формы композиции целого и частей, распределения и построения частей: глав, сцен, строф, и пр <оч.>, отдельных фраз: периодов, отрывистых суждений (изумительное, например, *Путешествие в Арзрум*) и, наконец, отдельных элементов предложения. Должно быть нечто, отличающее их от простого и голого логического построения, что и дает право характеризовать их как *образные* или *образы*. Это находит себе чисто внешнее выражение: повторения, параллелизмы прямые, обращенные, анафоры, рефрены и т. п.

Образность речи присуща не только «поэзии» как художественной литературе. Это есть общее свойство языка, присущее также и научному изложению. Речь идет не о том, что в науке можно излагать «изящно», «художественно» и т. п., а о научном изложении как таком, которое не может обойтись без помощи творческого воображения в построении «наглядных» (?) гипотез, моделей, *способов* представления. Например: «Атомы меди расположены настолько близко одни к другим, что металл кажется нам несжимаемым; с другой стороны, понятно, что чем ближе между собою атомы, тем легче каждый из них может передать отделимый электрон соседнему атому. — На цинке накапливаются электроны, и мы строим мост, по которому излишек их мог бы перейти на медь»

и т. п. Поэзии здесь никакой, фантазии и «образности» много. Теории, вроде органичной теории в социологии, физиологического объяснения в психологии, механистическое миропонимание, органическое, развитие производительных сил, определяющее историю, также любая метафизическая теория — все это построения фантазии, образы, но образы не «поэтические», в узком смысле художественных и эстетических факторов. Как мы уже и видели, «поэтические» формы — не есть прямой предмет эстетики. Вопрос об их эстетичности — особый вопрос.

Тем не менее нужно отличать, хотя бы по тенденции, слово-образ от слова-термина. *Слово-образ* отмечает признак вещи, «случайно» бросающийся в глаза, по творческому воображению. Оно — всегда троп, «переносное выражение», как бы временное, когда и пока прямого собственно еще нет; «прямого», т. е. прямо направляющего на значение; или когда есть и прямое, но нужно выразить его именно как воображаемое, поэтическое переживание. — Это — слово свободное; *главным образом, орудие творчества языка самого.*

*Слово-термин* стремится перейти к «прямому выражению», обойти собственно образ и троп, избегнуть переносности. Так как всякое слово, в сущности, троп (обозначение по воображению), то это достигается включением слова в соответствующую систему. Живая речь оправляет его в контекст и ближе этим подводит к «прямому», но собственно терминование есть включение его в систему понятий, составляющих контекст своими особыми законами, идеальными отношениями понятий. Когда выдумывают термин, стараются припечатать его существенным признаком. — Это — слово запечатанное; *главным образом, орудие сообщения.*

Очень существенно расширить понятие «образа» настолько, чтобы понимать под ним не только «отдельное слово» (семасиологически часто несамостоятельную часть предложения), но и любое синтаксически законченное сочетание их. *Памятник, Пророк, Медный Всадник, Евгений Онегин* — образы; строфы, главы, предложения, «отдельные слова» — также образы. Композиция в целом есть как бы образ развитой *explicité*. И обратно, образ, например, метафоричность «отдельного слова», есть композиция *implicité*. Развитие простого названия, имени в легенду, миф, сказку есть, как известно, вещь обычная. Поэтому, забегая вперед, надо сразу же отметить как необыкновенно узкое и упрощающее действи-

тельное положение вещей то убеждение, что, например, метафора возникает из сравнения, — если, конечно, не расширить само понятие сравнения до значения любого сопоставления. Формально должно быть столько же видов метафорического построения, сколько существует видов предметных отношений, полагаемых в основу суждений.

Со стороны *внутренней* противопоставление терминованной и образной речи точно так же относительно. Оно не означает вытеснения одного ряда форм другим — из предыдущего мы уже знаем, что внутренние поэтические формы надстраиваются на внутренних логических, — а лишь относительное развитие одного и относительное обеднение другого ряда. Взаимное отношение их как необходимых членов словесной структуры принципиально не меняется. Следовательно, неправильно мнение, будто в поэтической речи *концепт* заменяется образом и *конципирование* — фантазией. Это опровергается и отношением образа к другим членам структуры слова: образ *преддицирует*, что не есть функция фантазии, и образ *понимается*, что также не есть функция фантазии.

Отличительные признаки «образа» как *sui generis* внутренней поэтической формы приблизительно и предварительно намечаются в следующих чертах. В структуре слова он ложится между звукословом и логической формой, но также и в отвлеченном анализе как самостоятельный предмет изучения он помещается между «вещью» и «идеей». Он одновременно носит на себе черты одной и другой, не будучи ни тою ни другою. Образ — не «вещь», потому <что> он не претендует на действительное бытие в действительном мире, и образ — не «идея», потому что он не претендует на эйдетическое бытие в мире идеальном. Но образ носит на себе черты индивидуальной, случайной вещи и носит на себе черты идеи, поскольку он претендует на осуществление, хотя и не «естественное», а творческое, в искусстве (культуре вообще). Он есть овеществляемая идея и идеализованная вещь, *ens fictum*. Его отношение к бытию ни утвердительное, ни отрицательное, оно — нейтрально. Образ — конкретен, но его конкретность не есть конкретность воспринимаемой вещи и не есть конкретность умозрительной идеи; его конкретность — *типична*. Образ ни строго индивидуален, ни строго общ в логическом смысле. Законы логического образования понятий к нему неприменимы. Будучи общим, образ не лишается признаков необщих всем ли-



цам, на которые он указывает. Можно иногда образ фиксировать, «остановить» его и довести до возможности наглядного представления и репродукции, но если мы его этим индивидуализируем, он уничтожится как образ. Если это кому-нибудь что-нибудь говорит, то общую тенденцию поэтического образа, в отличие от логической формы, можно выразить как тенденцию индивидуализировать общее через подчеркивание типичного и характерного *против* специфического и существенного<sup>1</sup>.

В отличие от статического концепта, оживляемого только разумением, образ динамичен сам по себе, независимо от разумного понимания (даже если он «неразумен» и «непонятен»). Он — всегда в движении и легко переходит в новый образ-подобие. Логическое понятие при накоплении признаков ограничивается, уточняется, «определяется» — пароход белый, большой, винтовой и т. д. Образ как бы раскачивается, оживляется, перебегает с места на место — пароход веселенький, унылый, подпрыгивающий, заплаканный, ворчливый и т. п.

Понятие передает вещь через *отображение* в признаках ее конститутивных онтических существенных свойств предмета; образ может признак, логически для вещи несущественный, принять за характеристику вещи. Через образ вещь в нашем сознании преобразуется и в процессе преобразования как бы теряет логическую устойчивость, будучи безразлична в себе и для себя к собственному существенному основанию и нуждаясь в нем не столько для себя, сколько для оформливаемого образом сюжета (содержания). Смысл в образе не довлеет себе, как в понятии. Понимание, переливы смысла, делающие динамическим понятие, заменяются в образе парением, реянием и, соответственно, требуют чутья, вкуса и т. п. на место понимания или, вернее, в добавление к пониманию фундирующего его основания. В некоторых эстетиках говорят о «внутреннем подражании» — применительно к образу, это и есть как бы его понимание, потому что понимание как бы гонится за потоком смысла, а «внутреннее подражание» пробегает по фигуре, очертаниям, схеме, композиции и т. п., овнешнивающих образ. Образ, как и понятие, не воспроизведение, не репродукция, и, соответственно, «воображение» — не «восприятие» и не «представление». Оно *между* представлением и понятием. Оно дол-

<sup>1</sup> Ср., разумеется, *mutatis mutandis* примеры и их разъяснение у Карьера. — *Carriere M. Die Poesie.* — 2. Aufl. — Lpz., 1884. — S. 100 ff.

жно быть сопоставляемо с «допущением» (по терминологии Мейнонга). В особенности важно, что образ — *не представление* (к этому мы еще вернемся), — и потому психологизм из поэтики как учения о внутренней поэтической форме, об образе, должен быть искореняем с такою же твердостью, с какою он искореняется из логики. Психологическая поэтика, поэтика, как «психология художественного творчества», есть научный пережиток. Наше антипобетнианство — здоровое движение. Потебня вслед за гербартианцами вообще и в частности вслед за Штейнталем и Лацарусом, компрометировал понятие «внутренней формы языка».

Задача логического понятия — ясность и отчетливость. Наука, принимая условно какое-нибудь *название* вещи за знак понятия, присоединяет к нему другие названия как новые термилирующие знаки и вводит логические требования адекватности как условие самого соединения. Логика следит за тем, чтобы все это совершалось сообразно задаче-предмету; что и называется истинностью понятия. Образ не довольствуется раз выбранным названием. Прикрепленное к вещи, оно для него обесцвечивается и умирает. Его нужно тормошить, расцветивать. Образ набрасывает на вещь гирлянды слов-названий, сорванных с других вещей. Но и здесь есть своя «сообразность» и свой страж — поэтика. Метафора, сравнение, олицетворение, сопоставление привычного с непривычным и обратно и т. п. — все это имеет свои основания, и также онтологические, только предмет этой онтологии — само слово. Как для наук в их специальных методологиях мало одной формальной онтологии и вокруг каждой науки располагается своя онтология *материальная* — запас и аппарат научных (логических) моделей, фикций, рабочих гипотез и т. п., применительно к материалу данной науки, так и поэтику не может удовлетворить один синтаксис. Вокруг поэтического произведения к его услугам располагаются не только синтаксис, но со всем материальным богатством стилистика данного языка. Почерпая отсюда поэтические модели и фикции, поэтика по ним строит, шьет словесный наряд для своей мысли, заменяя им обесцветившиеся и истрепавшие от повседневного употребления названия вещей. Поэтика — наука об фасонах словесных одеяний мысли. Она так же мало, как и логика, *предписывает* правила и моды, она их учитывает. Логика — история логического, поэтика — поэтического костюма мысли. Отношение между внешними чувствен-

ными формами сочетания и логическими-онтическими формами бытия, жизни мысли — формы поэтики или образа.

Из сказанного видно, что образы как формы, творимые поэтом, — через воспроизведение моделей отношения имен и осмысленных форм — суть формы «искусственные». Поэтика как учение о них есть одна из проблем *философии искусства*. Всякая формально-предметная дисциплина имеет необходимый коррелят в конкретном и материальном учении философии о самом смысле, развивающемся по этим формам, или вообще об жизни и игре отражающегося на гранях форм и преломляющегося через них *сознания*. История научного сознания есть история действительного осуществления в науке одной из *возможностей* логического сознания вообще. Равным образом и из возможных форм творчества и искусства действительно осуществленные имеют свою историю, как *историю эстетического сознания*. История эстетического сознания, наряду с историей научного сознания, входит во всеобъемлющую историю культурного творческого сознания вообще.

Из самого положения образа как внутренней поэтической формы, таким образом, вытекает требование, чтобы образ был «согласован». Это есть прежде всего согласование, по общему онтологическому принципу тождества с самим собою. А затем также по общему онтологическому принципу достаточного основания — почему именно такой, а не иной? — образ как отношение должен быть согласован со своими терминами. Но для этого оба термина отношения — логический смысл и фонетически-морфологический знак — каждый в себе должны быть *каноничны*. Их коррелятивные колебания есть динамика самого образа, который теперь также приобретает свою каноничность — «гармонию» — как в своем построении, так и в движении. Он должен быть готов к вопросу: как следует выразить данный смысл, чтобы восприятие его было *эстетическим*? и своим бытием он дает ответ на этот вопрос: вот как нужно видеть вещь, если хотите видеть ее эстетически!

Как мы уже говорили, эстетическое требование к обоим терминам образа как отношения — к морфеме и логической форме — было только отрицательным: не мешать. Ибо нарушение своего канона любым из этих терминов влекло за собою разрушение всего отношения. Для них допускалась только некоторая ограниченная воль-

ность, и то при условии, что всякое отступление от канона должно быть чем-нибудь компенсировано эстетически. Нарушение логичности должно компенсироваться удовлетворением цели, например, особого «подчеркивания», привлечения внимания, произведения «впечатления». Равным образом, «неясность», «новизна», «неточность» морфологически-синтаксических «знаков» должны искупаться способностью самих «дефектов речи» привлекать к себе эстетическое внимание. Лишь бы при всех этих отступлениях не нарушался канон внутреннего образа, в общем весьма широкий и свободный в силу существенно присутствующей ему динамичности.

По отношению к образу, напротив, требование наших эстетических запросов *положительно*. Образ должен разрешать положительную задачу: уложить сюжет (тему, материал), логически оформленный (например, если А есть В, то С есть D), в синтаксические схемы (например, когда *a* есть *b*, то *c* есть *d*, когда *e* есть *f* и *g*, когда *h* и *f* суть *k*, тогда *m* есть *pq*), обозначаемые свободно подобранными фонеморфологическими знаками, связанными внешними формами сочетаний (например, свободно выбранными ритмическими расчленениями). Выбор здесь настолько широкий, что вопрос о том, разрешена эта задача или нет, может быть удовлетворен только непосредственно чувством или анализом каждого отдельного случая. Если мы ощущаем образ, внутреннюю поэтическую форму, как достигнутое осуществление задачи, мы констатируем наличность эстетического впечатления. И только, может быть, одно есть *общее* правило: восприятие должно быть как бы обратным творчеству, композиция в целом должна ощущаться как соответствующая и подчиняемая разливу сюжетного материала, его собственному внутреннему движению, а не наоборот. Иначе искусство для нашего сознания переходит в искусственность. Хотя само творчество потому должно идти путем обратным — от «втиснения» материала в форму, — что материал дается сперва поэту как мысль общая лишь в своей «естественной» форме *идеи*. Образование идеи в поэму, пьесу есть чувственное расщепление ее.

Мы имеем здесь дело в целом, следовательно, с особого типа сознанием: с *умственно-эстетическим переживанием*, сопровождающим восприятие образа как некоторой идеализации вещи и реализации идеи. Как умственное (в «воображении») переживание оно в целом противопоставляется переживанию чувственному, аноэстетическому, безотчет-

ному, иррациональному, от внешней музыки (ритма и пр < оч. >) звукослова. В привычных терминах эстетики, это есть *эстетическое сознание красоты* — союза волшебных звуков и дум.

Прошла любовь, явилась муза,  
И прояснился темный ум.  
Свободен, вновь ищу союза  
Волшебных звуков, чувств и дум.

Условимся положительное эстетическое значение на-слоения образов как внутренних форм поэтической речи, прибавляемых к некоторой логической единице, обозначать символом произведения ряда множителей вида  $1 + u_n$ , т. е. как  $\Pi (1 + u_n)$ .

3

Образ — не представление. Правильнее было бы говорить об образе как предмете представления, а отождествлять их значит играть омонимами (image — и «образ», и «представление»). Можно иметь представление об образе, но они так же отличаются от самого образа, как отличаются представления о Кремле от Кремля, как представления о той, отвращенной от нас, стороне луны от нее самой, как представления о гиперболоиде от самого гиперболоида. Евгений Онегин, Дон Жуан, Прометей, Фауст — образы, но не представления. Как образы они отличаются и от сюжетов «Фауст», «Дон Жуан» и т. д., получивших у разных поэтов разное поэтическое оформление. Некоторым это не столь очевидно, когда речь идет об образах, обнимаемых простою синтагмой или даже автосемантическими или синсемантическими членами ее. Воображают, что есть особая способность воображения, которая рисует какие-то «картины», воспроизводящие воспринимаемое или комбинирующие «элементы» воспроизводимого, — воображают, значит, и в *этом* акте воображения о деятельности воображения должна рисоваться какая-то картина? Нет, «воображают» значит и *здесь*: строят какой-то образ-фикцию, отрешенный от действительности и имеющий свои, не чувственные и не логические, законы форм.

Стоит того, чтобы наречься и в самом деле «представить» себе, «воспроизвести», нарисовать «картину» при восприятии поэтических образов: «Горные вершины *спят...*», «*хоры звездные светил...*», «*души успокоенной море*», «*ненасытной ночи мгла По небу стелется одеждою свинцовой*», «*взбесилась ведьма злая И, снегу захватя, Пустила, убегая, В прекрасное дитя*» и т. д. без конца. Стоит поста-

раться о сказанном, чтобы раз и навсегда убедить себя в том, что если какие-нибудь «картины» перед нами и возникают, то они играют такую же роль в эстетическом восприятии поэтического слова, какую они играют в понимании научной или обыденной речи. Как «представление» понятия задерживает понимание и мешает ему, так оно задерживает эстетическое восприятие слова и мешает. Если «представления» вообще тут появляются и сопровождают поэтическое восприятие, то как нечто *побочное*, *ex parte*, несущественное.

*Образ* как внутреннюю форму поэтической речи и как предмет «воображения», т. е. надчувственной деятельности сознания, ни в коем случае недопустимо смешивать с «образами» чувственного восприятия и представления, «образами» зрительными, слуховыми, осязательными, моторными и т. п. Другое, еще более существенное различие образа-формы и образа-картины — в том, что форма, раз она создана, она существует *одна* для всякого ее воспринимающего, для самого поэта та же, что для слушателя или читателя, будь он Потебня, или иной профессор, или учитель словесности, или просто недоучка. Представления же «картины», вызываемые у них этою формою, у всех разные, и даже у каждого из них о них разные в разные случаи их обращений к этой форме, как разны у них и эстетические наслаждения этою формою. Слово *значит*, обозначает значение, смысл, в данных внутренних формах, логических и поэтических, — *значит*, и это значение *объективно есть*. «Представление» же слова не значит, представление словом только вызывается, *пробуждается*. Значение так-то оформленное — одно, представленный — множество, хотя бы и они были об одном предмете. Конечно, одно и то же содержание, мысль, может быть выражено в разных формах, но каждое выражение — предметно и как такое постигается не через представление, как и некий единый предмет самого представления постигается не через представление, а лишь *по поводу* его.

Образность речи не есть, скажем, зрительная красочность, или контурность, или что-либо подобное, не есть вообще зрительная или иная чувственная форма, а есть некоторая *схема*, предметно коррелятивная воображению, как акту не чувственному, а умственному. Со стороны распространенного понимания «ума» и «умственного» освещается еще раз источник ошибок отождествления «образа» и «картины». Никак не могут освободиться от сенсуализ-

ма, заставляющего все, что не есть «рассудок», сваливать в одну кучу с «чувством». Вместе с тем и само мышление суживают, ограничивая его функции *познанием*. Сужение — произвольное. Воображение, медитация, «размышление» — *не* познавательные умственные акты, точно так же, как «мышление эмоциональное», эстетическое, религиозное — не познание, но и не чувствование. В основе поэтического образа лежат акты, которые могут иметь и познавательное значение, но, вот, оказывается, имеют и поэтическое, и эстетическое значение. Таковы, например, акты сравнения, сопоставления, группировки, контрастирования, параллелизации и пр < оч. > .

В целом ряде умственных актов мы приходим к построениям, которые являются в некоторых отношениях аналогами познания, но не составляют его в строгом и собственном смысле. Если последние в своем закономерном течении вызывают, фундируют своего рода интеллектуальные эмоции, *интеллектуальное наслаждение*, то эстетическое наслаждение, фундированное игрою поэтических образов, можно рассматривать как аналогон интеллектуального наслаждения. Красота не есть истина, и истина не есть красота, но одно есть аналогон другого. Есть своя эстетическая прелесть и привлекательность в новизне, яркости и смелости сопоставлений, в неожиданном выходе из привычной «сферы разговора», в приведении к совпадению двух разных кругов темы и т. п. Я не ставлю себе здесь задачи входить в анализ самого эстетического сознания красоты в поэзии, ограничиваясь формальными расчленениями предметной основы эстетического поэтического восприятия. И с этой точки зрения придаю указанному аналогу немаловажное значение.

Подобно логически оформленному термину, перенесение образа из одного контекста в другой вызывает перемену в его эстетическом толковании и понимании. Образ требует своей *точности*. Контекст его модифицирует, и он влияет на образование контекста. Есть немало случаев «цитирования» поэтом поэта, причем это не есть простая вставка в свое стихотворение строки или образа из стихотворения другого поэта, а есть нередко новое quasi-логическое — «поэтическое» — развитие самого образа.

Поверили глупцы, другим передают;  
Старухи вмиг тревогу бьют—  
И вот общественное мнение,  
И вот та родина!...

(Грибоедов)

Конечно, быть должно презренье  
Ценой его забавных слов;  
Но шепот, хохотня глупцов...  
*И вот общественное мнение!*

(Пушкин)

Интереснее, пожалуй, другие случаи, когда образ при-  
нуждает к выбору *точно* выражения. Например, Пуш-  
кин пишет:

В пустыне *тощей и глухой*,  
На почве, зноем раскаленной,  
Анчар, как грозный часовой,  
*Растет*, один во всей вселенной,

и поправляет: «*чахлой и скупой*» и «*стоит*». Первая поправка придает образу силу: едва ли здесь поправка вызвана мотивами чисто звукового преимущества одних эпитетов перед другими. «Тощая и глухая» «пустыня» так обычно, что идет как бы за *одно* слово, внутренняя конструкция как бы исчезла, стерлась, *fundamentum comparationis* не ощущается. «Чахлая» — уже ярче и свежее, а «скупая» — уже паразитально ярко, неожиданно, *fundamentum comparationis* прямо-таки осязается. И кстати к предыдущему: чем, например, в зрительном образе-представлении отличается пустыня вообще от пустыни глухой, а обе они — от пустыни скупой?..

Но «стоит» вместо «растет» прямо вызвано логикой самого смысла образа. «Анчар» *растет*, но «часовой» *стоит*. Сравнение заставляет изменить выражение самого предмета; оно как бы вносит с собою требование нового контекста и нового «положения» вещей, а контекст образа поправляет контекст логики, в которой была «подана», «пришла» мысль. Что здесь дело не в «зрительности», ясно из создавшегося «зрительного противоречия»: часовой — «один во всей вселенной», но схема, внутренняя поэтическая форма от этого не страдает. Не страдает также она и оттого, что дальнейшее описание в пьесе также «противоречит» вводящему образу «часового» («Яд каплет сквозь его кору... К нему и птица не летит, И тигр нейдет...») — т. е. к тому, что «растет», а не к тому, кто «стоит»). Дело не в зрительности, а в *sui generis общности*, т. е. в мысли и в умственном созерцании, а не чувственном. Эту общность я уже имел случай обозначить как «типичность», подбор характерного признака на место (логиче-



ски) существенного. Типическое положение, достигаемое через сравнение, например, выступает как характеристика не только данного, изображаемого положения, но и *сходных*. Сходство не есть предмет чувственного восприятия или представления. Какое-нибудь «солнце — око» — типическое положение, а не зрительный «образ» (ибо «чье» око — судака или рака? да и око судака, рака или совы — понятие и образ, а не «картина»: nature morte, портрет, пейзаж, иллюстрация к Брему). Понятно в этом аспекте и то, как само слово из «знака» вообще, произвольно применяемого, становится символом, т. е. канонизированным образом. Понятно и само становление в свете *умственного* поэтического творчества.

Невзирая на ясность, в общем, отношений, определяющих «образ» как внутреннюю поэтическую форму, часто повторяются указания, что зрительные образы действительно сопровождают восприятие поэтического слова. Но раз *существенной* связи между ними нет, то эта *прибавка* должна быть относима не на счет природы самой формы, а исключительно на счет воспринимающего *индивида*. У одних индивидов зрительное представление может способствовать яркости восприятия и эстетичности его переживания, но у других оно может безусловно служить помехой. Такую же роль играют и вообще вспыхивающие у индивида, по индивидуальным причинам, сопровождающие прямое восприятие «ассоциации», хотя именно им иногда психологическая эстетика (Фехнер) пыталась приписать определяющую роль и на них переносила эстетическую ответственность за воспринимаемое. Равным образом, и *чувственный тон*, сопровождающий эти побочные для существа дела, но родные и интимные для индивида представления и ассоциации, не обязательно есть тон эстетический. Могут иметь место и «волнения» другого рода, внеэстетические и неэстетические, в общем также то затрудняющие эстетическое переживание, то благоприятствующие ему. Каждый индивид мог бы или должен бы составлять на этот предмет свое *личное* эстетическое *уравнение* и с его помощью вносить поправку в субъективное переживание, возвращая ему его объективно-предметное значение.

Условимся обозначать эту личную поправку, прирост и ущерб к объективному эстетическому восприятию символом:  $\pm S$ .

Может ли смысловое содержание как такое, т. е. независимо от его логических и поэтических форм, быть предметом эстетического восприятия и, следовательно, источником эстетического наслаждения? Если противопоставление формы содержанию понимать абсолютно, то ответ в пользу одних форм получается несомненный и категорический. В действительности такой ответ — мнимый. Абсолютная материя есть — чистое небытие, несознаваемость, меон. И лишь, как методологическое построение понятие абсолютной материи может пригодиться в научном анализе. Применительно к слову «чистое» его содержание, чистый смысл означали бы, вопреки задаче, именно бессмыслицу, внутреннее противоречие. «Чистая», без логических (словесных) форм, мысль есть *popens*, немыслимость. Как было указано, не при абсолютном противопоставлении формы и содержания, путем отбора форм, мы приходим к идее некоторого «остатка». Это как бы предел восприятия и мышления. Как такой он существенно эмпиричен, т. е. свидетельствует об ограниченности познания данного момента. Принципиально материальный «остаток» подлежит дальнейшему разрешению в *формы*. Проблема «смысла» и «понимания» слишком мало еще исследована, и об имманентных их формах, о характере и типе их немного можно сказать, но априори видно, в каком направлении искать эти формы, раз смысл не только этимологически есть со-мысль.

Те формы, которые могут быть присущи самому смыслу как такому, т. е. тому сырому материалу, который подлежит сознательному и планомерному логическому и поэтическому оформлению, выше были условно названы «естественными». Смысл предыдущего вопроса именно в том состоит, чтобы узнать, имеется ли в смысле как таком предметное основание для эстетического осознания его. Вопрос приобретает фундаментальное философское значение, если обратить внимание на то, что постижение смысла, понимание как функция разума поставляется нами в аналогон чувственному восприятию как *sui generis* восприятие или интуиция интеллектуальная и интеллигибельная. Может ли понимание как чистая деятельность разума быть основанием своего рода эстетического наслаждения? Может ли, например, сама филосо-

фия быть источником эстетической радости и, следовательно, своего рода искусством? Платоновский эрос и красота мысли — значит, не иллюзия?

Констатирование в «смысле» имманентных, «естественных» форм *eo ipso* прекращает мудрствования по поводу противоположности формы и содержания и предугадывает положительный ответ на заданный вопрос. Проблема эстетического наслаждения, как и в других случаях, здесь — только частная и может быть показана как спецификация более общей проблемы об «энтузиазме», «мании», «страсти» и «страстности» мысли вообще. Эстетическое наслаждение — только специальный случай. Не предreshая вопроса, насколько это — общее свойство, отмечу интересную особенность имманентной формы содержания, связанной с эстетическим восприятием. Несомненно, что она не только носит онтологический характер, но прямо предопределяется идеальными свойствами предмета. Но так как собственные формы содержания суть некоторые отношения между возможным идеальным предметом и его действительными вещными выполнениями, то такое отношение, хотя бы ограничением идеальных возможностей, вносит в чистые онтологические формы модификации, лишаящие их, прежде всего, их чистоты. Собственные смысловые формы конструируются в виде опять-таки аналогона форм поэтических — (формы сочетания звукослова): (внутренние логические формы) = (формы сочетания вещного содержания): (идеальные онтические формы). Этим констатируется факт, давно лежащий в основе сопоставления творчества «создателя» мира, Демидурга, с творчеством художника.

Итак, хотя руководящими в конструировании содержания, «сюжета» остаются идеальные онтологические формы, тем не менее при абстрактном рассмотрении самого по себе этого содержания более привлекают к себе внимание новые модифицированные формы. Одна особенность их исключительно важна в аспекте эстетическом. Хотя каждый сюжет может быть формулирован в виде общего положения, сентенции, афоризма, поговорки, однако эта общность не есть общность понятия, а общность типическая, не определяемая, а характеризующаяся. Вследствие этого всякое удачное воплощение сюжета легко индивидуализируется и крепко связывается с ка-

ким-либо *собственным* именем. Получается возможность легко и кратко обозначать сюжет одним всего именем: «Дон-Жуан», «Чайльд Гарольд», «Дафнис и Хлоя», «Манон Леско» и т. п.

Существенная особенность индивидуального в том, что мы его рассматриваем прежде всего в интенсивности его признаков и в идее даже вовсе исключаем признаки экстенсивные, или, вернее, их игнорируем. Это необходимо влечет за собою то, что сюжет разворачивается в нашем сознании как ряд *временной*. Поскольку речь идет об идеальном разворачивании сюжета, применение термина «временной» неточно, так как речь не идет об эмпирическом «астрономическом» времени, а именно о той идеальной необходимой последовательности, в которой мыслится интенсивность индивида, и которую можно было бы называть разве только *абсолютной* временной, и которой прообраз мы видим в законе разворачивания, например, математического числового ряда.

Насколько бы поэтому безразличную к задачам поэтики форму передачи самого по себе сюжета мы ни взяли, в самой элементарной передаче сюжет уже в самом себе обнаруживает «игру» форм, действительно, аналогичную формам поэтическим. Мы здесь уже встретим параллелизм, контраст, превращение, цепь звеньев и т. п. Действительно, «содержание» принимает вид *формы*, роль материи по отношению к которой берет на себя то, что принято называть «мотивом» в поэтике сюжета и что можно бы назвать обще, по отношению ко всякому содержанию, *элементом*. Способ конструирования содержания из элементов — так сказать, схемы сложения атомов материи в молекулы — в его динамике и есть то, на предметном сознании чего фундируются эмоциональные переживания, настроения, волнения и т. д. Дальнейший анализ, конечно, и в «атоме» обнаружит форму, и потому прав, например, Веселовский, когда говорит о «формулах» и «схемах» не только сюжетов, но и мотивов.

Сравним с этой точки зрения, например, сюжеты: *Эдип*, *Дон-Жуан*, *Прометей*, *Елизавета Венгерская*. Независимо от известных нам поэтических форм изображения этих сюжетов, можно говорить о разных эмоциональных тонах, в которые окрашиваются в сознании эти сюжеты. *Царь Эдип* может вызвать ужас, отвращение, подавленность и другие чувства, но, кажется мне, едва ли все сог-

лаяться признать этот сюжет *сам по себе* эстетическим<sup>1</sup>. Равным образом, такие, например, сюжеты, как Дон-Жуан, Прометей, Фауст, не вызывают, по крайней мере на первом плане, интереса эстетического. Напротив, сколько бы легенда ни морализировала — но, как известно, есть и прямо имморальные разработки этого сюжета, — чудо с цветами Елизаветы прежде всего вызывает эффект эстетический.

Сюжет Елизаветы Венгерской красив — значит, что в «естественной» данности мотивов он преуказывает форму изложения, овнешнения, при которых неизбежен эстетический эффект. В нем есть, так сказать, *прирожденная* внутренняя поэтическая форма; без нее нет и самого сюжета. В самом деле, чтобы ввести в содержание его, *непрерывно* надо затратить время на изображение моментов: характер ее супруга; ее отношение к возлюбленному (по более «христианской» версии — к бедным); внезапное появление грозного супруга, застающего ее за преступным деянием. Затем вдруг — *непрерывно* вдруг — цветы! Вот — это-то «вдруг», неожиданная развязка и вызывает эффект. Но в то же время именно эта необходимость закончить «речь» и показывает, что без обращения к «знаку», без «внешности» не было бы эстетического переживания. Тем не менее — хотя бы потому, что есть повод к такому «обращению», здесь можно говорить об особом эстетическом моменте, который если и не составляет принципиально особой прибавки в качестве самостоятельного фактора, так как он поглощается собственно поэтической формой, к общему впечатлению, но все же он является каким-то добавочным коэффициентом, преувеличивая действительную силу самой этой формы. Он в общем как бы

<sup>1</sup> Спорным мне кажется и то, преследовала ли античная трагедия изображением этого сюжета цели эстетические или *исключительно* эстетические. Косвенно, между прочим, это лишнее свидетельство в пользу того, что *поэтика* не есть «часть» эстетики. Родоначальница всех поэтик, поэтика Аристотеля — не эстетический или *не только* эстетический трактат в нашем смысле; и его «катарсис» далеко не имеет только эстетического значения. В некоторых отношениях это *третья* часть его Этики: соответственно этика, дианозтика и пойэтика. Впрочем, и этика Аристотеля не «этика» в современном смысле. Это не противоречит энергично защищаемому Бучером утверждению, что Аристотель сознательно устраняет дидактику из поэтики (p. 221s): ср. у самого Бучера pp. 233, 238 (The aesthetic representation of character he views under ethical lights, and the different types of character he reduces to moral categories); ср. также p.337ss *Butcher* Aristotle's Theory of Poetry etc. 4 ed. Ldn. 1911.

повышает эстетические потенции предмета, делает их «легче» выразимыми в формах канонических.

Итак, и на чистом мыслительном, разумном, интеллигибельном акте понимания может располагаться своя эстетическая атмосфера. Если от предметности смысла обратиться к коррелятивным колебаниям самого акта, то в смысле можно подметить и еще некоторый источник эстетического отношения к понимаемому. Так, понимание может быть ясным или неясным, легко или трудно включающим данное содержание в необходимый для понимания контекст. Кроме того, так как этот контекст может быть или контекстом понимания сюжета вообще, или контекстом данной «сферы разговора», апперцепцией вообще и пониманием в собственном смысле, то между обоими может получиться своеобразный *перебой*. Последний или оживляет эстетическое восприятие, или мешает ему. Равным образом такой же эффект могут производить неопределенность и «перебой» смыслового ударения, возможной его приуроченности, с одной стороны, и нагромождения, наслоения смысла и его применений, с другой стороны.

До сих пор еще говорят о «нескольких» смыслах слова. Это — неточно. Смысл — один, но передача его может быть более или менее сложной. Средневековая библейская экзегетика возвела почти в канон различие *четырех* смыслов — в особенности со времени Бонавентуры и Фомы Аквинского. Такое четырехчленное различие встречается уже у Беды Достопочтенного; иные различали семь и больше «смыслов», иные меньше. Все это в основном восходит к иудейской экзегетике и эллинистической филологии<sup>1</sup>.

*Поэтическое* применение различия четырех смыслов (буквального, аллегорического, морального, анагогического) встречаем у Данте (*Il Convito* и сомнительное *письмо к Конгранде*). Единственный смысл и есть собственно «аллегорический», который сам Данте характеризует как «истинный». К нему мы приходим от образов и тропов «буквального». Получается как бы два «языка» — данный и подразумеваемый, но смысл-то — один. «Моральный» смысл — вовсе не смысл, а «применение» и «поучение». «Анагогический» смысл, или сверхсмысл (*sovra sen-*

<sup>1</sup> См. мою книгу: *Герменевтика и ее проблемы*.

so), — понимание изложенного в аспекте вечной или божественной истины — в действительности опять-таки есть лишь возможность перевода изложенного на новый еще «язык». Explicite это имеет место, например, во всяком метафизическом изложении, гипостазирующем явления и мысли и придающем гипостазируемым фикциям — несуществующим «действительностям» — quasi-предметный смысл «второго», «истинного», «реального» и т. п. «мира». Строго говоря, введение анагогической интерпретации в поэзию уничтожило бы ее, поскольку оно требовало бы признания за поэтической фиктивной действительностью значения действительности сущей. Поэзия — не метафизика. Но поскольку сознание фикции поэтической сферы бытия не теряется, анагогический «перевод» изложения может приятно эстетически усложнить общее впечатление. *Божественная Комедия* — тому лучший пример.

Наконец, сюда же, к «мыслительной материи» слова, надо отнести и разного рода колебания в легкости-трудности понимания, вызываемые привычностью, банальностью, новизною, парадоксальностью и т. п. содержания и также усложняющие эстетический эффект поэтического изложения.

Над всем этим, как на фундаменте, возвышается эмоционально-эстетическая надстройка. Оформленность, которую она чувствует под собою, есть оформленность самого сюжета как такого, и ее связь с интеллектуальным фактором восприятия сюжета есть связь с чистым актом разумения, хотя и заключенным, имплицитным в необходимый при установлении «слова» тетический, resp. синтетический, акт предцирования. Пока тетический акт не совершен, пока содержание не «утверждено», колебания эстетического «настроения» не прекращаются. Его завершение не есть, однако, полное прекращение улавливающих смысл качаний разума или интеллигибельных интуиций. Это-то и говорит в пользу восприятия смысла как нового самостоятельного фактора эстетической организации сознания в интеллектуально-материальном членении структуры слова. Последний завершающий колебания и устанавливающий самый характер эстетического наслаждения момент есть подведение сюжета под чисто эстетическую категорию: величественного, героического, грациозного, комического, безобразного и пр < оч. > .

Положительное значение «содержания» как эстетического фактора обозначим символом: М; чтобы подчерк-

нуть наличность «естественных» имманентных форм, «идейность» содержания, выделенную как смысловое ядро из всего мыслимого содержания, напишем:  $M_f$ .

2

Чистый предмет как форма без содержания, т. е. как такая форма, в которую может быть внесено любое указанное определением содержание, легко мыслим и поддается анализу. Само собою разумеется, что с точки зрения того совершенно общего определения «слова», из которого исходит настоящее рассуждение, «предмет» мыслится везде не только как корреляция «представлению» или «понятию», но также как «положение вещей», «обстоятельство», как «объектив» (термин Мейнонга), коррелятивный «положению» (Satz) или «предложению». Данность предмета в этом смысле аналитически перее данности смысла, как «подразумевание», «имение в виду» предмета перее понимания его содержания. Предмет дается прежде всего как некоторая задача, а, следовательно, то, что заключает в себе конститутивные формы содержания, еще должно быть найдено. Эти формы раскрываются, однако, в процессе нашего ознакомления с предметом. Первый же момент встречи с ним есть привлечение к нему нашего внимания, интереса. Только в этот момент он, строго говоря, *чист*. Он еще не связан — для нашего сознания — логическими цепями и представляется нам «сам по себе». Обратное, чтобы получить его чистую заданность, надо в абстракции снять с него формы и одежды словесные.

Если бы мы могли мыслить «без слов», может быть, умели бы получить чистый предмет и без указанного очищения его, и, вероятно, условия его установления были бы иными, чем теперь. Между тем неясность называния — не как слова со значением, не как вложения слова, а просто как указания, где издавание звуков заменяет, скажем, направление указательного пальца, — уже вносит в установление предмета колебательность и неопределенность. Но и при полной определенности указания мы легко принимаем в задаваемом предмете существенный признак за несущественный, и обратно, гипостазируем идеальное, субстанцируем свойства и атрибуты, материализуем формы и т. д.

Все это для поэтики как такой может иметь мало значения, если не видеть в самих этих «ошибках» продук-



та творческой фантазии и источника, следовательно, эстетического наслаждения. Для поэтики, во всяком случае, все модальности подразумевания предмета выступают уже в логическом облики. С другой стороны, слишком грубая логическая ошибка — неправильности предметного восприятия у нас часто не только — источники логических ошибок, но прямо *называются* логическими ошибками — может разрушить и эстетическое впечатление. Но, как и чисто логическими ошибками, творческая фантазия может воспользоваться в известных пределах неточным схватыванием предмета для специально эстетических целей, конструируя предмет комически, сатирически, карикатурно и т. п. Не может быть сомнения, что и здесь — в развитии предмета как отрешенного — есть своя онтологическая закономерность, так же определяющая фантастическую конструкцию, как рассечение квадрата диагональю предопределяет получение двух равных треугольников, прямоугольных и равнобедренных.

При бессловесном рассмотрении предмета, может быть, нельзя было бы говорить о *беспредметности*, потому что при отсутствии предмета как «термина», не могло бы быть и смысла как отношения между вещью и предметом. Это значит: не «бесмыслица» имела бы место, а просто на место смысла — ничего, 0, т. е. мы ни о чем не думали бы, не подозревали бы о необходимости мыслить, мысль не пробуждалась бы, отсутствовала, как не возникает мысли о жене и браке, слуге и службе, когда мы произносим: «китаец», и пока не скажем: «женатый», «господин». Правда, строя фикцию бессловесного предмета, мы все же говорим о чувственном содержании его, «представляемом», «воспринимаемом». Но и здесь надо различать беспредметность как *отсутствие* предмета и как спутанность, «чувственную» нелепость его. Первое, например, имеет место при абсолютно аноэтическом состоянии сознания — обморок, «потеря сознания»; второе — расстройство ноэтических и фантазирующих актов — галлюцинации, например.

Но возможно ли *словоизлияние* беспредметное? Это могло бы быть прежде всего чисто звуковое явление, не имеющее и смысла, имеющее «значение» (роль, функция) только эмоционально-экспрессивное или указующее, вообще значение «знака без значения». Эстетически его

расценивали бы, например, по его музыкальности: tra-la-la...— forte (crescendo) или na-na-na...— piano (diminuendo). Это относится к форме Σ. Затем беспредметность может указывать также на бессмыслицу, нелепость, внутреннее противоречие. Такое словосочетание не оторвано от смысла и есть не только дейктический знак, но настоящее слово. Но, строго говоря, оно имеет смысл, этот смысл есть бессмыслица — например, абракадабра, белая ворона, круглый квадрат — и «беспредметность» есть род предмета, sui generis предмет. Каково бы ни было его логическое значение, «беспредметное слово» может иметь положительное эстетическое значение, поскольку в нем все же раскрываются свои внутренние поэтические формы. Последние налагают и на беспредметные слова, подчиняя их своим законам или приемам конструкции. Мы строим и бессмыслицу по тропам параллелизма, контраста и т. д., равно как и по правилам синтаксиса («идет улица по курице»). Эстетическое значение соответствующих «поэм» относится к Π. Естественно, от этих случаев следует отличать метафорическую игру, где бессмыслица — только «видимость» и чувствуется лишь при крайней остроте, новизне метафоры или при специальном к ней внимании — «тот ошарашил его псевдосферой», «Пифагоровых штанов Павлуша уже не мог вместить в свою голову».

Предмет как чистая заданность, как пункт сосредоточения внимания при всей своей конститутивной нерасчлененности, также не всегда остается всецело вне-эстетическим. Но его эстетическое действие, именно благодаря тому, что он есть предмет внимания, определяется общим положением его в сфере сознания и специально в ясном поле внимания. Колебания внимания и апперцепции предмета могут или испытывать влияние «извне», или исходить из самого предмета, как, например, «неинтересного», «обманывающего интерес», «ожидание» и т. п. Предмет подвергается особой эстетической модификации — не без влияния, впрочем, сюжета — как предмет «ничтожный», «серьезный», «банальный», «пошлый», «стертый» и т. п., что вызывает, в свою очередь, sui generis интерес.

Обозначим эстетическую роль чистого предмета черз:  $\frac{1}{g}$ .

Психологизм, вмещающийся в невоспитанное аналитически усмотрение предмета, подставляет нередко «вещь» и «представление» на место чистых подлинных предметов и отношений и соответственно модифицирует эстетическое восприятие. Но это — фактор субъективный, дистурбационную роль которого невозможно предусмотреть в особенностях самого предмета. Это — некоторая субъективная константа, определяемая через личное уравнение и присоединяемая как + или — к общему эстетическому впечатлению. Обозначим ее через  $\pm g$ .

V  
1

Объективная структура слова, как атмосферой земля, окутывается субъективно-персональным, биографическим, авторским дыханием. Это членение словесной структуры находится в исключительном положении, и, строго говоря, оно должно быть вынесено в особый отдел научного ведения. При обсуждении вопросов поэтики ему так же не должно быть места, как и при решении вопросов логики. Но еще больше, чем при рассмотрении движения научной мысли, до сих пор не могут отрешиться при толковании поэтических произведений от заглядывания в биографию автора. До сих пор историки и теоретики «литературы» шарят под диванами и кроватями поэтов, как будто с помощью там находимых иногда утензилий они могут восполнить недостающее понимание сказанного и черным по белому написанного поэтом. На более простоватом языке это нелитературное занятие трогательно и возвышенно называется объяснением поэзии из поэта, из его «души», широкой, глубокой и вообще обладающей всеми гиперболически-пространственными качествами. На более «терминированном» языке это называют неясным по смыслу, но звонким греческим словом «исторического» или «психологического метода» — что при незнании истинного психологического метода и сходит за добро.

Если не оправданием, то объяснением такой обывательщины в науке может служить, что не только — возвышенный или рабий — человеческий интерес к человеческой душе влечет в область биографии поэта, но и действительно методологические требования изучения самой поэзии. Во-первых, поэт не только «выражает» и «сообща-

ет», но также производит, как уже говорилось, *впечатление*. Хотя бы для того, чтобы отделить поэтическую интерпретацию от экспрессивной, нужно знать обе. Во-вторых, опять-таки для выделения объективного смысла поэмы, надо знать, чему в авторе ее мы со-чувствуем, чтобы не смешать этого с тем, что требуется со-мыслить. Ведь и тряпичник, вытаскивая из груды мусора тряпки, подымает и переворачивает груды обглоданных костей, жестянок, истлевших углей и прочего сору, который может наводить его на всевозможные воспоминания и волнения.

Что касается первого пункта, то инстинктивные попытки выделить его в особый предмет изучения существуют, пожалуй, с тех пор, как различают поэтику и риторику<sup>1</sup>. В основе своей «впечатление» от слова не зависит от специфических особенностей самого слова как такого, а должно быть сопоставляемо с «впечатлением» от других способов и средств экспрессивного «выражения ощущений и чувств». Генетические теории, выведившие осмысленное слово из экспрессии, много здесь напутали. Самого простого наблюдения достаточно, чтобы заметить, что развитие осмысленного словоупотребления и эмоционального окрашивания его идут независимо друг от друга и сравнительно поздно достигают согласования. Известно

<sup>1</sup> Наиболее обстоятельное (известное мне) исследование по вопросу об различии собственно *Dichtkunst* от *Sprachkunst* есть богатая историческими справками и примерами книга: *Gerber G. Die Sprache als Kunst. B.I—II.—2 Aufl.—B., 1885; в частности см.: B. I.—S. 50ff. и B. II.—S. 501ff.* Основная по интересующему нас поводу мысль автора — углубление старинного разделения: *die Sprachkunst* сперва преодолевает трудности воплощения души в звуке, затем отвердевший, абстрактный, ставший только знаком язык старается одушевить до выражения *индивидуального*; поэзия же требует, чтобы язык удовлетворял сознанию *рода*, и чувственная живость, с которой часто говорят по поводу поэзии, подчеркивает, что касается языка, только частности, а живость *целого*, следовательно, самого художественного произведения, покоится в поэзии на глубине и величии мысли (S. 53). Выпишу одну интересную цитату: *Es fällt also bei der Dichtkunst das ganze Gewicht auf die Dichtung, Erdichtung, Verwandlung, Umschaffung der Erscheinungswelt, die Gedankenverschlingung, den Gedankenkampf; bei der Sprachkunst auf die Vollkommenheit der Darstellung eines Seelenmoments durch die Sprache; der Dichter erfindet Verwicklungen, Lösungen, Umstände, Lagen, giebt eine Weltanschauung; der Sprachkünstler erfindet Wörter, Satzformationen, Figurationen, Sprüche, giebt das Abbild eines Lebensmoments der Seele (S. 52).* Далеко не все у Гербера распутанно, приемлемо и современно, но, увы, многое заживо погребенное нужно вернуть с кладбища.

особое, нередко прелестное своеобразие детской речи, проистекающее из употребления ребенком сильных эмоциональных речений и оценок без тени соответствующих переживаний и без согласования со смыслом. Эмоциональная экспрессивность ребенка पहले всякого словоупотребления, но *post hoc* не значит *propter hoc*, и визг, писк, ор, плач не превращаются в мысль, как не превращается на ночь солнце в луну. Ребенок извивается в импульсивных движениях и жестах, но независимо от того, какого искусства он в них достигает, он начинает узнавать и называть вещи, а затем понимать и сообщать. Значительно позже с этим связываются «осмысленные» жестикуляция и эмоциональная экспрессия. Есть индивиды, вполне овладевающие импульсивными движениями и тем не менее до конца дней своих не умеющие согласовать сообщаемого с экспрессией.

Другим источником путаницы являются *объяснительные* эстетические теории, принимающие за объяснение простые факты вчувствования, интроекции и т. п. Не говоря уже о том, что именно то и требует объяснения, каким образом эти факты могут служить источниками эстетического наслаждения, в корне ошибочно предполагать, будто здесь и весь источник эстетичности слова и будто в других своих функциях слово вызывает эстетическое впечатление по тому же принципу вчувствования.

Несомненно, симпатическое понимание вообще есть тот путь, которым мы проникаем в «душу», исходящую в экспрессии. Но через симпатическое понимание мы со-переживаем не только эстетическое переживание другого, сообщающего слово. Кроме того, если ограничиться только, так сказать, эстетическим симпатическим переживанием, мы еще ничего не разъясним, так как тогда пришлось бы признать, что мы эстетически воспринимаем только то, что эстетически переживается самим сообщаемым. В действительности, мы можем проходить без эстетического волнения мимо эстетических эмоций сообщающего, и обратно, испытываем эстетическое впечатление там, где он его не испытывает. На этом факте и основаны соответствующие «обманы», притворства, сценическая игра и т. п. В общем, эти факты только подтверждают наличность «бессознательного» (собственно аноэтического) симпатического понимания, так как они прямо на

него рассчитаны. В сценической игре актера мы наперед знаем о «притворстве» и игре, и тем не менее наша симпатическая реакция от этого не уничтожается. Но ясно, что разная сила и разное качество их зависят не от самого факта симпатического восприятия экспрессии, а от особенностей этой экспрессии. Игра бывает «хорошая» или «плохая».

Несмотря на то, что мы воспринимаем экспрессию через «симпатии» и субъективно, мы в эстетической оценке ее смотрим на экспрессию, как на *sui generis* предмет. Намеренность или ненамеренность предметного для нас характера экспрессии не меняют, она все равно должна вылиться в какие-то *формы*, способные к эстетическому воздействию на воспринимающего. Впечатление от (выражения) ласки, гнева, протеста, презрения, ненависти и пр < оч. > должно облечься в предметную форму, насажденную на семантические формы слова. Подобно непосредственным чувственным впечатлениям от форм сочетания звукослова, и здесь мы имеем дело, следовательно, с чувственными формами сочетания. Эмоции так же имеют свои формы, как и сочетания. Но как в простейшем ощущении чувственный (эмоциональный) тон насаждает на него, окрашивает его, от него самого отличаясь, так и в восприятии слова как целого экспрессия есть его окраска, паренье *над* ним.

Особенно интересны случаи сложного наслаения эстетических переживаний. Интонации, тон, тембр, ритм и т. д. мы воспринимаем как ощущения, формы сочетания которых эстетически нас волнуют. Но эти же интонации, этот же ритм и пр < оч. >, поскольку они служат цели экспрессии и выдают душевное волнение говорящего, они вызывают свои эстетические переживания. Одно насаждает на другое. Но, далее, эти душевные волнения могут быть волнениями радости, печали, гнева, любви, зависти, но также эстетического наслаждения. Последнее само опредмечивается и фундирует на себе следующей степени эстетическое переживание. Сверх всего этого, слушающая, например, на сцене Гамлета, мы различаем слова Гамлета самого, может быть, также Шекспира и непременно еще актера, изображающего Гамлета. И все это вызывает наслаение одной персональной экспрессивности на другую, всех их на осмысленное слово, не говоря уж

о зрительных источниках эстетического наслаждения. Достаточно, однако, двум любимым слоям «разойтись», и начнутся перебои, «эстетические противоречия», разрушающие все сооружение. Не меньшей угрозой такого разрушения является и то, что нередко симпатическое понимание вызывает в нас реакцию, на которую не рассчитывает экспрессия. Так, угрозы изображаемого героя могут вызвать у нас впечатление скуки, его страх и трепет — чувство презрения и т. п., в такой мере, что они заглушают требуемое изображаемой экспрессией эстетическое чувство. Неудачный автор может погубить талантливого актера, «несимпатичный» актер (к которому зритель чувствует личное нерасположение или у которого «противный» голос и т. п.) может «провалить» хорошую роль.

Для эстетического восприятия эмоции в ней должны быть свои эмоциональные формы, определяющиеся законами своей эмоциональной «гармонии», «уравновешенности» эмоции, или, иначе говоря, законами уравновешенности экспрессии. Последнее можно было бы и не добавлять, так как экспрессии и есть сами эмоции (как слово есть мысль) — для воспринимающего, во всяком случае. И как эмоции и экспрессия не расчленимы для переживания их, так должно быть и для восприятия. Их тождественность — основное положение симпатического понимания. Факт «притворной» экспрессии — для воспринимающего — притворной эмоции — так же мало этому противоречит, как произнесение слов тем, кто их не понимает, например, прочтение стихотворения на незнакомом языке (как иногда певцы поют иностранные романсы, заучивая их переписанными по знакомой им транскрипции). Правда, можно автоматически повторять чужие слова, не понимая их, но нельзя их выдумать, «создать», а актер именно «творит» в своей экспрессии. Однако и актер не «выдумал» бы экспрессии, если бы ему (и зрителям) были абсолютно чужды, «неизвестны» эмоции и если бы творчество актера не в том и состояло, что способность симпатического понимания и подражания в нем могут быть развиты до дара, до таланта.

Условимся обозначать эстетическое впечатление от экспрессивности, облегаяющей слово, звук и слово-семантику, через символ: е, являющийся их общим экспонентом.

Второй из вышеозначенных пунктов составляет всецело предмет *психологического* интереса к персоне автора слова. Интерпретация слова с этой точки зрения есть истолкование поведения автора в смысле его правдивости или лживости, его доброжелательного или злостного отношения к сообщаемому, его веры в него или сомнения в нем, его благоговейного или циничского к нему отношения, его убежденности в нем, его страха перед ним, его восторга, и пр <оч.>, и пр <оч.>. Сколько бы мы ни перечисляли качеств его отношения к сообщаемому, все это качества, во-первых, психологические, во-вторых, его, автора, субъекта, для которого сообщаемое — такой же предмет, как и для нас, хотя, быть может, душевные переживания оно вызывает в нас совершенно иные, чем у него. Если выше, только что, мы говорили все же об экспрессивных свойствах слова, которые могли стать предметом нашего внимания и независимо от их автора, то теперь только на автора и переносится интерес. Слушая актера, мы слушаем не актера, а героя или автора пьесы; читая Гамлета, мы переносим установку внимания на Шекспира; и т. п.

Обращение к автору также происходит на основе симпатического понимания и по поводу экспрессии. Но экспрессия здесь — только повод, а симпатическое понимание — только исходный пункт. От внешней экспрессии требуется переход в глубину, в *постоянный* ее источник, к руководящему его началу. От симпатического понимания необходимо перейти к систематическому ознакомлению с автором и его личностью. Здесь важно не «впечатление» от содержания слова, а повод, который дает его экспрессивность для проникновения в «душу» автора. Мы сперва только указываем его в его выражениях, понимаем то, что он говорит, но хотим угадать также, что он *хочет* сказать, как он относится и к тому, что он говорит, и к тому, что говорит, и к сообщаемому и к собственному поведению говорящего. Нам важен теперь не объективный смысл его речей, а его собственное «переживание» их как своего личного действия и как некоторого объективируемого социально-индивидуального факта. Угадываем мы на основании показаний симпатического понимания, улавливающего соответствующие интонации *его* голоса, учи-



тывающего, например, спокойствие или прерывистость — натуральные и деланные — *его* речи, намеренную или «случайную», из глубины души и свойств характера, а также из *его* культурности или невежества, творческих напряжений или пассивного повторения, вытекающую «фигуральность» *его* речи, пониженный или повышенный голос, свидетельствующий о *его* раздражении, зависти, ревности, подозрительности, и пр < оч. >, и пр < оч. >.

На почве этих первых догадок и «чутья» мы дальше начинаем «сознательно» воспроизводить, строить, рисовать себе *общий* облик его личности, характера. Тут нужно ознакомление с другими, из других источников почерпаемыми фактами его поведения в аналогичных и противоположных случаях, с фактами, почерпаемыми из его биографии. Симпатическое подражание играет все меньшую роль, на место его выступает конгениальное воспроизведение. Экспрессивные частности интересны не сами по себе, а как фрагменты целого, по которым и нужно восстановить целое. Симпатически данное рационализируется и возводится в эффект, симптом некоторого постоянства, которое терпеливо, систематически и методически подбирается, составляется и восстанавливается, как цельный лик.

За каждым словом автора мы начинаем теперь слышать *его* голос, догадываться о *его* мыслях, подозревать *его* поведение. Слова сохраняют все свое значение, но нас интересует некоторый как бы особый *интимный* смысл, имеющий свои интимные формы. Значение слова сопровождается как бы со-значением. В действительности это quasi-значение, *parergon* по отношению к *ergon* слова, но на этом-то *parergon* и сосредоточивается внимание. Что говорится, теряет свою актуальность и активно сознаваемое воздействие, оно воспринимается автоматически, важно, *как* оно говорится, в какой форме душевного переживания. Только какая-нибудь неожиданность, парадокс сообщаемого может на время перебить, отвлечь внимание, но затем мы еще напряженнее обращаемся к автору, стремясь за самим парадоксом увидеть *его* и решить, согласуется создаваемое им впечатление от его личности с другим или не согласуется.

Как формы чистой экспрессивности выражаемого сопоставлялись как аналогон с чувственными формами сочетания, так формы со-значения можно рассматривать

как аналогон логическим формам смысла. За последними предполагаются и имеют место свои психо-онтологические формы. И можно говорить об особой онтологии души, где «вещи» суть «характеры», «индивидуальности», «лица», — предметы изучения психологии индивидуальной, дифференциальной, характерологии, или там, где предполагается коллективное лицо, коллективный субъект и носитель переживаний — психологии этнической, социальной, коллективной (материал: фольклор, «народное» творчество в противоположность индивидуальному словесному творчеству).

В целом личность автора выступает как аналогон слова. Личность есть слово и требует своего понимания. Она имеет свои чувственные, онтические, логические и поэтические формы. Последние конструируются как отношение между экспрессивными формами случайных фактов ее поведения и внутренними формами закономерности ее характера. Эстетическое восприятие имеет здесь свои категории. Эстетическое наслаждение вызывается «строением» характера как «цельного» («единство в многообразии»), «гармоничного», «последовательного в поведении», «возвышенного по чувствам», «героического», «грациозного в манерах», «грандиозного в замыслах» и т. д.

Для возможности эстетического восприятия личности еще больше, чем в эстетическом восприятии экспрессивности самих знаков, нужно освободиться от своих личных реакций на личность как предмет созерцания. Она в нашем сознании может запутаться в совершенно непроницаемом тумане наших «симпатий» и «антипатий», переживаний не эстетических, а иногда прямо им враждебных. Любовное отношение здесь может мешать не меньше враждебного, пиетет не меньше снисходительности. Надо отойти как бы на расстояние, чтобы выделить и оценить свое эстетическое отношение к личности и ее типу. Ее индивидуальные формы — типичны, и мы легко можем к личности отнести эмоциональную реакцию, привычную для нас в отношении к соответствующему типу. Можно было бы сказать, что эстетическое отношение к личности вырастает, в конце концов, именно на преодолении симпатического понимания ее. Оно, это «преодоление», только и способно создать нужную «уравновешенность».

Обозначим эстетическое значение восприятия личности самого автора слова как некоторый постоянный коэффициент  $S$  к самому слову во всех его объективных фонетических и семасиологических функциях.

## VI.

Общая пародийно-математическая формула эстетического восприятия слова складывается следующим образом:

$$S \left[ \frac{\sum^n (1 + u_n) M_f}{mlg} \right]^c \pm s \pm r.$$

*Москва, 1922, февр. 19.*

ВВЕДЕНИЕ  
В ЭТНИЧЕСКУЮ  
ПСИХОЛОГИЮ



---

---

# ПРЕДМЕТ И ЗАДАЧИ ЭТНИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ

## ПРЕДИСЛОВИЕ

В этом *первом* выпуске *Введения* воспроизводится в исправленном и дополненном виде моя статья, напечатанная в «Психологическом Обзрении» в 1919 г. Уже тогда, по замыслу автора, эта статья была первой в ряду других, из совокупности которых должно было образоваться *Введение в изучение этнической психологии*. Вторая часть работы в свое время (1920—21 г.) была доложена мною, в своей основной части, в функционировавшем тогда при Московском университете «Московском Лингвистическом Обществе» и была посвящена самой методике *исследования*. Дальнейший собранный мною материал был приведен в систему университетского курса, каковой и читался мною в Московском университете. В организованном мною тогда же Кабинете этнической психологии я рассчитывал подвергнуть свои теоретические положения лабораторной проверке. Обстоятельства времени отторгли меня от всей этой работы. Однако все растущий интерес к краеведению и к изучению так называемых национальных меньшинств возвращает внимание науки к проблемам этнической психологии, и мне показалось своевременным еще раз выступить с защитой своих взглядов, в убеждении, что они могут иметь реальное значение для разработки новой еще у нас научной дисциплины.

Значительная часть этого выпуска посвящена критике и полемике. Это — необходимо, и как общая расчистка пути, и как способ более отчетливого выявления собственной позиции. Наиболее признанный авторитет в области этнической психологии, В. Вундт, подвергся с моей стороны наиболее резкому нападению. Вундт, по моему мнению, завершение развития психологической науки второй половины XIX в. — апостол волюнтаристической реакции против интеллектуалистического гербартианства, с одной стороны, и психофизического эксперимента про-

тив спиритуалистических композиций типа Фихте младшего, Ульрици и под <обных>, с другой стороны. Новая психология зародилась в те же семидесятые годы (первое изд. *Очерков физиологической психологии* Вундта 1873 г., *Психология с эмпирической точки зрения* Brentano 1874 г.). Более поздние опыты обновления психологии как науки в виде разного типа описательной психологии, возникавшие независимо от реформы Brentano (напр <имер>, Дильтей и его последователи), сливаются теперь в одно. И если Штумпф, Марти, Мейнонг — прямые ученики Brentano, то уже англичанин Стаут примкнул к новой психологии, идя от других учителей. Еще, может быть, показательнее резкий поворот от Вундта, сопровождавшийся острою полемикою, представителей так называемой Вюрцбургской экспериментальной школы (*Психологию* Авг. Мессера 1914 г. можно считать первым опытом системы новой психологии). Наконец, примеры, подобные Ясперсу (K. Jaspers), как будто объединяют все генеалогическое разнообразие новой психологии.

Казалось бы, при таких условиях нет надобности в полемике, нужно на найденном положительном основании только строить. Однако сделанное в *общей* психологии еще далеко не нашло своего приложения в ее специальных отделах, в частности, в психологии этнической. Указанная необходимость «расчистки пути» здесь оставалась. Еще больше эта необходимость, кроме того, подчеркивается тем, что психология Вундта, заняв господствующее положение, проникла в другие специальности, где и стала, как некогда психология Гербарта, своего рода *opinio communis*. Лингвисты, филологи, литературоведы, правоведы, этнологи и пр <оч.>, слишком занятые собственной специальною работою, не могут входить в обсуждение вопросов, вызываемых борьбою за права новой психологии, и, нуждаясь в помощи какой бы то ни было психологии, спешат воспользоваться хотя отсталым, но отстоявшимся и как будто более устойчивым. Иначе они стояли бы перед опасностью полного скептицизма и последовательного, хотя не принципиального, отрицания нужной им отрасли психологии (подобно, напр <имер>, Г. Паулю). Некоторые голоса со стороны специалистов, предостерегавшие о промахах Вундта в сфере их специальности (напр <имер>, ван Гиннекен в лингвистике), не предостерегли: *эти* промахи видны специалистам и потому для них неопасны, лишь бы была его психология авторитетна, и эти его ошибки вытекают не из его психоло-

гии, а из его недостаточного знакомства с их специальностью — они так же простительны, как простительны специалистам их ошибки в области психологии. Правда, были и более серьезные предостережения, показывавшие, что, напр <имер>, лингвистические ошибки Вундта прямо вытекают из ошибок его психологии (А. Марти), но и эти предостережения только теперь начинают серьезно оцениваться. И только теперь начинают наполняться реальным смыслом такие заявления, как то, напр <имер>, которое было сделано Фиркандтом на последнем *Конгрессе эстетиков и искусствоведов в Берлине* (1924 г.). Фиркандт категорически и в общей форме высказал суждение, которое и мне хотелось внушить читателю своею критикою Вундта: более глубокое понимание искусства нуждается в особой психологии примитивных народов; мы находимся только у начала ее; «этническая психология Вундта не причастна ей (hat keinen Anteil an ihr): она пытается проложить путь к пониманию без основоположного исследования структурных различий и родственных этому вопросам» (*Kongressbericht...* — S. 348).

Стоит ли особо останавливаться на том, что у нас положение вещей еще элементарнее. Научная психология у нас в запустении, и если бы наш специалист-лингвист, искусствовед, этнограф захотели воспользоваться ее услугами, где им найти авторитетный источник? Вот — случайно припомнившиеся примеры (не из худших, могу назвать худшие — *nomina periculosa*): один из области «поэтического стиля» («принципы Эльстера» — авторитет!..), другой — целое «руководство» по «теории словесности», третий — «синтаксис в психологическом освещении» (автор — чрезвычайно почтенное имя в *своей* специальности) — но что же это за психология? и что если бы, в самом деле, их специальные выводы базировались на этой психологии?.. Но если западные коллеги наших специалистов — для нас всегда ведь авторитеты — все еще живут «вундтизмом», то тем более нет как будто и для нас лучшей опоры... Автору по опыту известно, что его собственная критика Вундта иногда рассматривалась как простой задор и выражение некоторого пристрастия к парадоксу. Но это-то все и доказывает необходимость предпринятой мною критики, тем более, что я не знаю какой-либо другой, аналогичной работы в нашей или западной литературе, ссылкой на которую я мог бы ограничиться. — Я не останавливаюсь с такою же подробностью на принципах французских социологов (школа Дюркгейма, Леви-Брю-



ля) или американских «социальных психологов» (от Бринтона до Малиновского), во-первых, потому что критика их должна вестись преимущественно эмпирически, а не принципиально, а во-вторых, потому что свое определение этнической психологии я все же веду по магистрали Штейнталя, и, след < овательно >, прочие для меня интересны лишь как временные противники или союзники.

Основное, что связывает меня с этой магистралью, сохранение ее психологической терминологии. Мое новое — в новом толковании и применении этой терминологии и в вытекающем отсюда методе. Центральным термином здесь всегда был термин «душа» или «дух народа». Но, могут сказать, именно Brentano, как известно, раскрыл положительный смысл лозунга (провозглашенного А. Ланге) «психологии без души», и если *общая* психология может обойтись без такого предмета, как «душа», то разве не относится это еще в большей мере к «душе народа»? Я думаю, что к настоящему времени термин «душа» настолько уже очищен от метафизических пережитков, что им можно пользоваться, — в уверенности, что теперь и самые нервные особы умеют устоять против соблазнов навязанного очарования, — только усвоив термину некоторое положительное содержание вспомогательного для науки «рабочего» понятия — того, что физики называют «моделью», сознавая нереальный, фиктивный смысл соответствующей «вещи». Стоит только отрешиться от представления души как субстанции, чтобы тотчас отбросить и все гипотезы об ее роли как субстанциального фактора в социальной жизни. То же относится к термину «дух». Только при этом условии оба термина в серьезном смысле могут толковаться как *субъект* (*materia in qua*) — чего от «духа» требовал уже Гегель. Термин «дух народа», подобно (но не тождественно) «духу времени», «духу профессии, класса, солидарности» и т. п., удобен теперь тем, что толкуется *коллективно*. А этим, в свою очередь, окончательно преодолевается традиционное представление о субъекте как индивидуальной особи — туманном биологическом прикрытии все той же гипотезы субстанциальности. И далее, легко показать уже действительное положительное содержание термина. *Формально* это есть лишь указание на некоторого рода тип или характер, а потому нечто изначально коллективное, что обязывает нас, обратно, и индивидуальное — в его структуре и составе — трактовать как коллективное. Все это — уже не простое истолкова-

ние и перетолкование термина, а новый *смысл*, новый *принцип*, новый *метод*.

Реально за этим формальным скрывается, в порядке критическом, отрицательное отношение ко всякому представлению «духа» или «души» как спонтанно действующего, определяющего другие формы бытия фактора. Следовательно, утверждения, что то или иное явление в жизни народа определяется «его духом», *психологически* уже не имеют иного, кроме метафорического (подобно «солнце восходит»), смысла. Равным образом, лишаются прежнего буквального смысла рассуждения о «духе» и «душе» коллектива как какого-то «взаимодействия» (формальное, т. е. здесь — пустое, понятие) «единственно реальных» индивидов; сам индивид — коллективен, и по составу, и как продукт коллективного воздействия. Действительный смысл, и это — уже порядок положительного определения, таких выражений — в ином. *Реален* именно коллектив, который не должен быть непременно только беспорядочным множеством по определению (как «куча песка»), но также и упорядоченным, организованным (как «библиотека»), и притом реален в своей совокупности и в силу совокупности. Он, коллектив, — субъект совокупного действия, которое по своей психологической природе есть не что иное, как общая субъективная реакция коллектива на все объективно совершающиеся явления природы и его собственной социальной жизни и истории. Каждый исторически образующийся коллектив — народ, класс, союз, город, деревня и т. д. — *по-своему* воспринимает, воображает, оценивает, любит и ненавидит объективно текущую обстановку, условия своего бытия, само это бытие — и именно в *этом его отношении ко всему*, что объективно есть, выражается его «дух», или «душа», или «характер», в реальном смысле.

Из сказанного следует, что и материал психологии в этом смысле — всецело *объективен*. Мы на «выражается» и на «выражение» смотрим серьезно как на такие, т. е. как на *объективацию совокупной субъективности*. Мы должны научиться «заключать» от объективного к соответствующему субъекту. Ошибка не только Вундта, но и всякого психологизма — в том, что он на такого рода объективацию смотрит как на осуществление идеи. Это-то и дает психологистам повод говорить, будто всякий продукт культуры есть психологический продукт. Осуществление идеи, в действительности, объективно, как и сама идея — объективна, — и здесь психологии делать нечего,

здесь — объективные же законы. Но она осуществляется субъектами, и только через это в объективацию всякого труда и творчества вносится субъективное и психологическое. Любое явление культурной и социальной жизни может рассматриваться как необходимое осуществление законов этой жизни, но идея проходит через головы людей, субъективируется, и в самое объективацию вносится субъективизм. Культурное явление как выражение смысла объективно, но в нем же, в этом выражении, есть сознательное или бессознательное отношение к этому «смыслу», оно именно — объект психологии. Не смысл, не значение, а со-значение, *сопровожающие* осуществление исторического субъективные реакции, переживания, отношение к нему — предмет психологии. *Сфера* жизни — объективно заключена и замкнута, окружающая ее психологическая атмосфера — субъективно колебательна. Нужно уметь читать «выражение» культуры и социальной жизни так, чтобы и смысл их понять, и овевающие его субъективные настроения симпатически уловить, прочувствовать, со-пережить. Труд и творчество субъектов в продуктах труда и творчества запечатлены и *выражены* объективно, но в этом же объективном *отражено* и субъективное. Реально — единый процесс, научные объекты — разные. Физическая вещь состоит из материала природы, сколько бы мы ни меняли ее форму. Сделаем мы из дерева статую или виселицу, *природно* изменилась только форма. Но как общественное явление, как продукт труда и творчества, как товар и предмет потребления эта просто «чувственная вещь» становится, по выражению Маркса, «чувственно-сверхчувственной» — она, говорит он, *отражает* людям общественный характер *их собственного* труда в виде вещественных свойств самих продуктов труда». Не нужно даже быть во что бы то ни стало, за совесть или за страх, материалистом, чтобы признать истину и констатируемого факта, и вытекающего из него методологического требования.

Если всю сферу осуществляемого труда и творчества признать, как того требует антипсихологизм, объективной, то может показаться, что на законную долю психологии остается слишком мало, — разве только чисто формальные, со стороны субъекта, определения реакций, вроде: быстро — медленно, сильно — слабо, богато — бедно и т. д. И часто, действительно, социально-психологические характеристики ограничиваются подобного рода указаниями (ср. банальные: «итальянцы реагируют живо, быстро, голландцы — медленно, вяло» и т. п.). Однако если

не ограничиваться подлинными банальностями, то скоро мы увидим, что элементарнейшие характеристики, вроде «решительный», «стремительный», «страстный» и т. д., уже требуют психологического анализа не только формального. То, что мы назвали «реакциями» коллектива, его отношение к вещам и людям, его «отклики» на жизнь и труд — уже беспредельная область чувств, настроений, характеров, ибо вся социальная и этническая психология в основном своем есть *социальная характерология*. Но даже так называемые предметные переживания явно подлежат психологическому анализу как со стороны состава, определяемого именно объективными социальными условиями времени и места, так и со стороны преимущественного характера их. И нужно признать, что область социально-психологического исследования в итоге не только не уже области индивидуально-психологического изучения, но даже шире ее. Кроме того, что социальная психология с самого начала ставит общий и основной вопрос об определяющей среде, самый материал изучения здесь богаче. В конце концов, общая психология лишь о выражении эмоций трактует сколько-нибудь обстоятельно, как об особом (рядом с интроспекцией) источнике изучения. Да и то она ставит перед собою не объективное впечатление субъекта в продуктах его творчества, а лишь его природный анатомио-физиологический аппарат. Выражение прочих душевных переживаний *объективно* изучается ею лишь по ограниченному материалу общей психофизической экспрессии. Напротив, социальная и этническая психология располагают в изобильном богатстве индивидуально и типически разнообразным материалом бесконечного числа самих продуктов творчества, несущих на себе субъективную печать времен, народов, стран, лиц. И дело тут не в эмпирическом самоограничении исследователя, а в задачах самого исследования. Для общей психологии экспрессия культурно-социальных продуктов труда и творчества в лучшем случае только *пример общего*, известного из прямого психофизического наблюдения. Для социальной психологии существенны и интересны не только временные и пространственные разнообразия продуктов и их субъектов, но еще — что самое важное — систематическое распределение их по социологическим категориям (класса, профессии, экономических группировок, правовых образований, религиозных объединений, бытовых установок и т. д.).

В нижеследующем автор трактует свою тему применительно к *языку*. Можно было бы выбрать и любой другой продукт общественного творчества. Но как то и мотивировано в своем месте, автор избрал этот «пример» по соображениям принципиальным. Он видит в языке не рядовой пример, а наиболее полную «объективацию», наиболее полное «выражение». Именно на анализе языковой структуры выражения можно с наибольшею ясностью раскрыть все ее члены как объективного, так и субъективного порядка (ср. анализ структуры слова в моих *Эстетических фрагментах*. — Вып. II). Язык — не просто пример или иллюстрация, а методический образец. В дальнейшем, при анализе другого примера, *искусства* в его разных видах, автор надеется показать, что в других продуктах культурного творчества мы встречаемся с другим взаимоотношением частей в целом, с другою значимостью и ролью их, но принципиально с тем же составом их. Если бы социология искусств была уже достаточно разработана и ее категории прочно установлены, вероятно, и социальная психология имела бы прочную объективную основу для своей проблематики. Пока эта работа не выполнена, какой бы продукт социально-культурного творчества мы ни выбрали, он всегда будет оставаться только примером.

*Москва, 1926 октябрь.*

---

## I

Этническая психология располагает необъятным материалом, но отличается большой неясностью в определении своих задач и в установлении собственного предмета. Наблюдения, составляющие материал этой науки, так же древни, как наблюдения родственной ей этнологии, и Геродот, Ксенофонт, Цезарь, Тацит, Страбон, Плиний должны быть названы, по-видимому, среди первых источников этнической психологии. Уже Гиппократ пробует связать особенности народных характеров с различиями климата и географических условий.

Но собственно научное внимание привлекают к себе данные этнографии как материал также для психологической обработки впервые в век, который с полным сознанием серьезности науки поставил в центр своего внимания науку о человеке. Уже Локк пользуется этнографическими аргументами, а в XVIII веке мы встречаемся с частыми попытками в психологическом анализе выйти за пределы «индивида» и сделать предметом психологического исследования также «коллектив» — народ и человечество. Монтескье пользуется понятием «народного духа», который представляется им в зависимость от среды и климата. Априорные конструкции Руссо вызвали понятную реакцию среди ученых, знакомых с материалом, который доставили великие открытия XV и XVI веков. Исследования натуралистов, как Линней, Бюффон или Blumenбах, в области физической антропологии не могли не касаться также психологической стороны вида *Homo sapiens*. Наконец, собственно этнологические, исторические, политические, лингвистические и подобные исследования должны были в свою очередь навести на мысль о самостоятельном предмете этнической психологии — опыты Изелина, лорда Кемса (Г. Гом), Фергюсона уже явно идут в этом направлении. Тетенс как будто предвидит возможность новой науки: «Какой задачей было бы проследить внутреннее человечество во всех его различных внешних состояниях и исследовать ощущения, подъем духа, способности сердца, силы воли, которые преимущественно раскрываются в каждом из этих состояний; а потом наблюдать отличительные признаки их в степенях интенсивности, распространения и длительности способностей пассивных и деятельных, а равным образом и возникающие из них взаимоотношения. Может быть, будущее

дождется такой увлекательной полной истории человечества и морали, которая основывается на ней; лишь бы не прекращалось теперешнее усердие в исследовании человека»<sup>1</sup>.

Антропологии и в особенности психические антропологии конца XVIII и начала XIX века сплошь и рядом содержат в качестве необходимой составной части отдел, посвященный вопросам психологии народов и рас. Для психологии начала и середины XIX века, все еще тесно связанной с философией, громадное значение имеет идея «духа» и «народного духа», введенная в научный обиход философией истории Вегелина, с одной стороны, и Гердера, с другой, превращенная романтиками в ходовое понятие, популяризованная так называемой исторической школой в учении о праве, углубленная и осмысленная Гегелем. Эта идея получила своеобразное истолкование в школе новой психологии Гербарта, и его последователями закладывается фундамент современной этнической психологии. Это относится в особенности к Т. Вайцу и Лацарусу со Штейнталем; и именно последние вводят удержавшееся и до сих пор название науки *Völkerpsychologie*. Быть может, больше, чем психология, к новой науке их привело языкознание. В этом отношении нельзя среди их предшественников позабыть имя В. Гумбольдта. Сама этнология, прежде всего в лице Бастиана, шла на поддержку новой науки. Наконец, этническая психология Вундта тесно связана опять-таки с новым направлением в психологии, основателем которого является сам же Вундт.

С другой стороны, идея динамической социологии Ог. Конта среди многочисленных форм своего осуществления нашла и такие, которые преимущественно основываются на данных этнографии и этнической психологии. Некоторые исследования в этом направлении — под каким бы наименованием ни выступали они у их авторов — по своему содержанию составляют исследования в области также этнической психологии. Например, это всецело относится к направлению, во главе которого стоял Дюркгейм со своим *L'Année sociologique* и среди представителей которого рядом с Дюркгеймом наиболее вид-

<sup>1</sup> *Tetens <J.> Philosophische Versuche über die menschliche Natur.* — В. II. — Lpz., 1777. — S. 600. — Справедливость требует не забывать игнорируемый историками вопроса факт, что Рид в *Essays on the intellectual powers of men* (1785) настаивает на специфичности «социальных действий ума» (*Ess <ays> ... — I. — Ch. III. — Of social operations of mind*).

ное место занял Леви-Брюль. Наконец, и в Англии идея социологии Конта нашла себе поддержку в социологии Спенсера, богатой также материалом этнической психологии; нельзя себе представить осуществления идеи «политической этологии» Дж. С. Милля без поддержки со стороны этнической психологии; значительный вклад в самое содержание этой дисциплины внесли в Англии в особенности Эд. Тайлор и Фрезер.

Из этих общих замечаний уже видно, что у этнической психологии есть не только имя, но и богатое историческое содержание, которое не перестает возрастать. Тем не менее с самых разнообразных сторон приходится встречать сомнение относительно права на существование *этнической психологии*. Один русский ученый, например, категорически утверждал в 1905 году: «Пройдет несколько (?) лет и «народная психология» уже отойдет в область истории». Не все критики «новой науки» стоят, однако, на точке зрения такого крайнего негативизма. Одни считают, что она решает задачи, которые ставят себе другие науки; иные находят, что она не оправдывает и не оправдывает задачи быть основой других специальных «наук о духе», а потому лишается права на существование; наконец, третьи прямо и откровенно возражают только против ее названия. Последние должны быть, конечно, причислены к тем, кто продолжает возлагать надежды на эту науку, хотя, отрицая ее наименование, они этим отрицанием еще не вносят света в определение ее истинного предмета и задач. Я убежден, что такое разногласие в самом факте признания этнической психологии как особой науки, или дисциплины, или хотя бы *отдела* науки — *несмотря на то, что работа в области этой науки на наших глазах продолжается*, — такое разногласие вызвано, если не исключительно, то главным образом, крайней неясностью в определении предмета этнической психологии и, следовательно, также ее места среди других наук.

## II

В вышедшем в январе 1859 г. предварительном Извещении о новом журнале<sup>1</sup>: «*Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*», его редакторы, Лацарус и Штейнталь, заявляли, что этнической психологии (*Völ-*

<sup>1</sup> Выходившем под той же редакцией в течение 30 лет; за это время вышло 20 томов журнала.



kerpsychologie) как особой науки еще нет, но почва для нее готова<sup>1</sup>. Из роста психологического познания и желания не только знать фактическую историю человечества и отдельных народов, но также понимать ее в ее внутренних основаниях, «возникает потребность исследовать законы душевной жизни и там, где она проявляется не в отдельных личностях, а в разного рода совокупностях, которые она образует, в нациях, в политических, социальных и религиозных союзах (Gemeinschaften), следовательно, в самом широком смысле — в истории. — Задача такой науки поэтому, в общем, следующая: подготовить познание народного духа, как психология до настоящего времени стремилась к познанию индивидуального духа; или: открыть те законы человеческого духа, которые имеют приложение там, где только совместно живут и действуют многие как некоторое единство».

В первом же выпуске журнала, во вводной статье<sup>2</sup>, подписанной обоими редакторами, идея новой науки раскрывается с более удовлетворительной полнотой. Здесь этническая психология ставится рядом с «наукой об индивидуальной душе» как «наука о народном духе, т. е. как учение об элементах и законах духовной жизни народов» (Z <eitschrift...> — I. — <S.> 7). По разъяснению авторов, это определение включает в себе следующие задачи: а) познать *психологически сущность* народного духа и его действия, б) открыть *законы*, по которым совершается внутренняя, духовная или идеальная деятельность народа, в жиз-

<sup>1</sup> О задачах Völkerpsychologie в связи с наукой о языке Штейнталь говорит уже в своей книге: *Grammatik, Logik und Psychologie*. — В., 1855. — §§ 138—143 (S. 387 ff.). Год выхода этой книги, по-видимому, и есть год крещения нашей науки, а не 1859 г., как принято указывать. Сам Штейнталь в этой книге называет статью Лацаруса 1851 г. (в «Deutsches Museum») как первое указание идеи новой науки, но предчувствие ее констатирует также у К. Риттера и у В. Гумбольдта, которых он и считает, таким образом, до известной степени своими предшественниками (S. 388—389). У нас принято передавать термин Völkerpsychologie через «народная психология», что, прежде всего, двусмысленно. Моя передача: «этническая психология» (прилагательное — этнопсихологический), мне кажется удобнее и точнее. Итальянцы давно пользуются термином psicologia etnica (но также demopsicologia).

<sup>2</sup> С этой статью русских читателей познакомил уже в 1859 же году А. Л. Дювернуа во II томе *Летописей русской литературы и древности, издаваемых Н. Тихонравовым* (Отд. II. — С. 44—60), а в 1865 г. в Воронеже вышло отдельную книжечку (перепечатано из I и V вып. «Филологических» > Запис <ок>» 1864 г.): *Штейнталь и Лацарус Мысли о народной психологии, переданные П. А. Гильдебрандтом*. Эти указания не послужили поводом к принятию нами и развитию у нас новой науки.

ни, искусстве и науке, и с) открыть *основания*, причины и поводы возникновения, развития и уничтожения особенностей какого-либо народа. Из этого указания задач этнической психологии ясно видно, что авторы ее понимают ее прежде всего и главнее всего как науку объяснительную. При этом, как можно догадаться уже из приведенного выше сопоставления ее с историей, этническая психология должна быть объяснительной наукою не только в себе самой, но и для истории, а следовательно, и для других «наук о духе».

Действительно, авторы обращаются с определением задач своей науки не только к психологам, но и ко всем, кто исследует исторические явления языка, религии, искусства и литературы, науки, нравов и права, общественного, государственного и домашнего устройства. В основе этого обращения у них лежит как сама собою разумеющаяся *предпосылка* убеждение, что все названные явления должны быть объясняемы из внутреннего существа духа, т. е. должны быть сведены к своим психологическим основаниям (Ibid.— <S.> 1). Ближе это объяснение понимается по аналогии с физиологией как объяснительной наукой по отношению к описательной естественной истории. «Но где же,— спрашивают они,— физиология исторической жизни человечества? Мы отвечаем: в этнической психологии»<sup>1</sup>.

Точнее задачи этнической психологии могут быть определены, с одной стороны, из ее сопоставления с психологией, с другой стороны, из ее сопоставления с этнологией.

Человек как «душевный индивид» составляет предмет *индивидуальной психологии*; этническая психология как психология «общественного человека или человеческого общества» возникает рядом с этой психологией и как ее «продолжение» (Ibid.— <S.> 5). «Так как дух народа, однако, живет только в индивидах (in den Einzelnen) и не имеет существования, особенного от индивидуального духа, то в нем естественно совершаются, как и в последнем, только те же основные процессы, которые ближе разъясняет индивидуальная психология» (Ibid.— <S.> 10—11). Для авторов, как гербартианцев, следовательно, и в этнической психологии идет речь о задержках и слияниях, апперцепции и конденсации; в своем творчестве, далее,

<sup>1</sup> Z<eitschrift...> — I.— <S.> 19. Cp.: Lazarus Geographie und Psychologie.— Ibid.— S. 217.

народ обнаруживает свое воображение, в практической жизни — рассудок и нравственность, и повсюду, но в особенности в религии, — свое чувство. Словом, здесь выступают *те же* основные процессы, что в индивидуальной психологии, но только — сложнее и экстенсивнее; индивидуальная психология содержит также основание этнической психологии. В другом месте<sup>1</sup> Лацарус, устанавливая аналогию между обоими видами психологии, предостерегает против неумеренного «аналогизирования» и, ограничивая его только «руководящими нитями сравнения», тем не менее устанавливает тезис: «В совокупном духе, следовательно, можно сказать, отдельные духи относятся так, как в индивиде относятся отдельные представления или вообще духовные элементы».

Отношение этнической психологии к *этнологии* нужно понимать следующим образом. Этнология, тесно примыкая к антропологии, рассматривает человека как животное, как продукт природы, отвлекаясь от его духовного развития, — в этом смысле ее можно рассматривать как главу зоологии. Но так как человек больше, чем животное, так как к его природе принадлежит также дух, то к «физической этнологии» присоединяется также «*психическая этнология*», т. е. именно психология народов (Z <eitschrift...> — I. — <S.> 13). «Поэтому этническую психологию можно было бы определить как исследование духовной природы человеческого рода, народов, поскольку она становится основой истории или собственно духовной жизни народов».

Итак, исходя из психологии, мы от единичного духа приходим к духу народа, а исходя из этнологии, мы от человека как естественного рода, с его разветвлениями, можем прийти к народам как модификациям человеческого духа. Соответственно, в этнической психологии можно выделить две части: первая говорит о духе народа вообще, об общих условиях его жизни и деятельности — она устанавливает общие элементы и отношения развития духа народа и является частью синтетической, общей и абстрактной; вторая, напротив, конкретна, в ней речь идет о действительно существующих частных формах народного духа и об их развитии — она их описывает и характеризует в их особенностях. «Поэтому первую часть можно было бы назвать *этноисторическою* (völkerge-

<sup>1</sup> Einige synthetische Gedanken zur Völkerpsychologie.— Z <eitschrift...> — III. — <S.> 8—9.

schichtliche) (этнологической и политической) *психологией*, а вторую — *психической этнологией*, тогда как для целого остается имя этнической психологии (Völkerpsychologie)» (Ibid.— <S.> 26—27; ср. 63). Впоследствии Штейнталь соглашался эту вторую часть этнической психологии уступить собственно этнологии<sup>1</sup>, чем, конечно, еще резче подчеркивал общий, синтетический, законоустанавливающий характер этнической психологии, на долю которой оставались задачи одной только первой части.

Простое перечисление вопросов или «тем», составляющих содержание этнической психологии, может само по себе уже вызвать много недоумений и сомнений, но, не желая разбиваться на частности, я не буду на них останавливаться — сущность дела обнаружится ниже из принципиальной критики понятий этнической психологии. Поэтому я ограничиваюсь здесь только перечислением этих тем, чтобы потом пользоваться ими в качестве примеров. Именно, этническая психология изучает: язык, нравы и обычаи питания и одевания, вплоть до попечения права и государственных учреждений, а также искусства, ремесла и научную культуру, религию<sup>2</sup>.

### III

Таким образом, ясно обозначаются те основные понятия, с помощью которых определяется у Лацаруса и Штейнталья предмет этнической психологии. Коренным является понятие *духа*, которое ближе специфицируется указанием на *коллективность* и еще ближе — указанием на форму этой коллективности, *народ*. Какое же содержание вкладывается авторами этнической психологии в эти понятия?

В установлении этих понятий мы наталкиваемся на большие затруднения, возникающие вследствие крайней неясности и даже внутренней противоречивости соответствующих определений, а равным образом и некоторой предвзятости предпосылок. Основной предпосылкой, например, у Лацаруса и Штейнталья является убеждение, что «дух» есть предмет психологии (Z <eitschrift...> —

<sup>1</sup> Begriff der Völkerpsychologie.— Z <eitschrift...> — XVII.— <S.> 246. Мы скорее *этнологию* назвали бы частью более общей, но возможно, что у Штейнталья имеется в виду просто то, что мы называем *этнографией*.

<sup>2</sup> Z <eitschrift...> — I.— <S.> 30. Более детальное расчленение вопросов — S. 40—60. Ср. также: Ibid.— IV.— <S.> 134 (Специальное разъяснение о науке в статье Штейнталья *Zur Geschichte der Wissenschaft*).

I.— <S.> 3), между тем, пока не выяснено значение этого термина, это — вещь далеко не самоочевидная. Такая предвзятость явно вытекает из аналогии «народного духа» и «индивидуальной души», и только из этой аналогии можно понять, каким образом этническая психология является «продолжением» индивидуальной.

Установив этот догмат, авторы в то же время тратят немало усилий, чтобы показать своеобразие духа как особого предмета изучения. Прежде всего, понятие духа должно быть уяснено из факта, что человек по своему существу предопределен к общественной жизни и необходимо составляет член общества. Так как индивидуальная психология отвлекается именно от социальной природы человека, то понятно, что последняя в качестве духовной сущности может быть предметом особой науки. Истинно человеческая жизнь людей, говорят авторы, духовная деятельность возможна только благодаря совместному и взаимному действию (*das Zusammen- und Ineinander-Wirken*). «Дух есть общее произведение (*das gemeinschaftliche Erzeugniss*) человеческого общества» (I.— <S.> 3). В этом определении существенным является, очевидно, указание на *взаимодействие* индивидов, результатом которого является *дух*.

С этим вполне согласуется та характеристика продукта духовного взаимодействия как *объективного духа*, которую Лацарус дает в другом месте своего журнала (III.— <S.> 41). «Где бы ни жило некоторое количество людей,— говорит он там же,— необходимым результатом их совместной жизни будет то, что из их субъективной духовной деятельности развивается объективное духовное содержание, которое потом становится *содержанием, нормою и органом* их дальнейшей субъективной деятельности». Так из субъективной деятельности речи возникает *объективный язык*. Возможно, что все это — верно, но обращает на себя внимание противоположение духа *субъективного и объективного*, и если первый есть объект психологии, то почему же психология должна изучать и второй? Например, доказательство теоремы Пифагора есть объективный результат субъективной деятельности, но было бы странно, если бы эту теорему изучали не в геометрии, а в психологии. Может быть, так же дело обстоит и с языком, и с другими «продуктами» субъективной деятельности?

Хотя бы внешне, но до известной степени это затруднение устраняется, если мы вернемся к аналогии народного духа с индивидуальной душой, где дух уже нельзя

понимать как «результат», а нужно толковать его как субъект или *источник* духовной деятельности. Но зато здесь мы натолкнемся на новые затруднения: во-первых, является соблазн гипостазировать «дух», а затем остается непонятным, как от объективных выражений духа мы проникаем к нему самому, как особому предмету. Лацарус и Штейнталь признают, что дух народа не есть нечто пребывающее и неизменное, он меняется в истории, но в то же время они допускают, что конкретный национальный дух «заключает в себе нечто субстанциальное, неизменное ядро, которое само определяет все изменения духа» (I. — <S.> 63). Эту неосторожную формулу не следует, однако, принимать буквально, но она всегда показательна для затруднений, в которые попадают ее авторы, — соблазн гипостазирования при неясности определений здесь слишком велик... Наиболее точное выражение их мысль, по-видимому, находит в следующем разъяснении Лацаруса (III. — <S.> 7). «Дух народа, — говорит он, — существует в отдельных духах, принадлежащих к народу. Но именно при той точке зрения, что дух народа имеет свою субсистенцию в отдельных духах, с одной стороны, только и возможно научное исследование его деятельности, а с другой стороны, обнаруживается необходимость особой задачи, отличной от исследования индивидуальной душевной жизни». Об душе народа, аналогичной идее о мировой душе, у нас нет никакого в опыте данного познания. «Итак, путем наблюдения индивидов (*der Einzelnen*) нужно исследовать, что это значит, что возникают новые принципы. Для этого нужно знать, как они образуются или осуществляются в индивиде и как они действуют». — Но очевидно, что такое признание или дает основание только для чисто формальной аналогии между индивидуальной и народной душевной деятельностью (в обоих случаях — ассоциации, задержки и пр <оч.>), или это и значит, что изучение духа народа сводится к изучению составляющих его индивидов, которые, таким образом, суть реальные носители объективного духа, т. е., другими словами, выходит, что объективный дух изучается средствами субъективной индивидуальной психологии. Этническая психология, таким образом, расплывается в индивидуальную, и если тем не менее здесь есть еще какие-то свои особые задачи, то они должны составлять попросту какую-то «часть» в индивидуальной психологии. Такую «частью» могут быть особое единство или единства субъективных процессов. Лацарус и Штейнталь

настаивают на том, что в понятии народного духа, если мы не хотим, чтобы оно оставалось пустым именем, нужно видеть не неопределенное, произвольное построение или фантастический образ внутренних свойств народа, а *источник, субъект* всей внутренней и высшей деятельности. Но тогда нужно иметь в виду не отдельные и случайные направления и факты его проявления, а *совокупность* их и *законы* их развития. «Дух в высшем и истинном смысле слова ведь есть именно *закономерное движение и развитие внутренней деятельности*» (I.— <S.> 7). Это значит, что дух собственно есть не что иное, как только своеобразное единство психических процессов, не совпадающее с тем единством, которое проистекает из самой души. Так, по крайней мере, можно понимать следующее разъяснение Лацаруса: «Основное различие между ними [между индивидуальным и народным духом] состоит, очевидно, прежде всего в том, что в индивидуе большие и часто весьма раздельные массы представлений связаны единством субъекта; а в народном духе, наоборот, единство субъекта возникает только из сходства или соединимости содержания в индивидах» (III.— <S.> 9). Следовательно, «субъект» этнической психологии, как единство известных видов деятельности индивидов, в сущности есть только *идея*, объединяющая эти виды, и тем новым, что приходится на долю этнической психологии, в качестве ее предмета, может быть само это единство в своих конкретных формах.

Такое заключение, разумеется, вполне допустимо, но оно создает новые трудности: 1) как мы приходим к такой идее, и не является ли ее *чистая* область, а вовсе не психология, действительною *основой* «наук о духе»? 2) как понять, что этническая психология есть *объяснительная* наука, не допуская, что названные идеальные единства обладают силою реального действия?

Отрицая субстанциальность народного духа, Лацарус и Штейнталь тем усиленнее настаивают на необходимости понятия *субъекта* как определенного единства — вопрос теперь в том, как достигается это единство (I.— <S.> 28). Простая *сумма* индивидуальных духов не составляет такого единства, напротив, множество индивидов только тогда составляют *народ*, когда дух народа их связывает в одно, и он-то и есть эта связь, принцип, идея народа, его единство (I.— <S.> 29). Как же мы приходим к этой идее? Дух народа, определяют авторы, есть «то, что общно (*gemeinsam*) во внутренней деятельности всех индивидов народа (*allen Einzelnen des Volkes*) как по

содержанию, так и по форме; или: *общное во внутренней деятельности всех индивидов*».

Такое определение способно причинить большое разочарование. Вся задача этнической психологии им целиком сводится к изучению индивидуальной психологии, ибо только таким путем можно узнать то, что общно отдельным индивидам. Причем, если эту общность понимать еще как сходство, запечатлеваемое в логических отношениях рода и вида, то последнее объяснение явлений народного духа может быть также только индивидуально-психологическим. Если же эта общность возникает на идее, почерпнутой из самого содержания — как того требует простая последовательность, — «продуктов» народного духа, то, как я указывал, в основу наук о языке, нравах, верованиях, и пр < оч. >, и пр < оч. >, должна лечь вовсе не психология. Ясно, что в обоих случаях — если даже сохранять за этнической психологией проформу ее самостоятельности — она не может быть наукою *объяснительною*, и понятие духа становится производным, вторичным, предметом объяснения, а не источником его.

#### IV

Все названные недоумения, связанные с понятием «духа», как можно видеть уже из изложенного, проистекают из полной логической неясности понятия *коллективного единства*. Некоторые стороны в нем необходимо подчеркнуть еще особо. Мы имеем дело с *двумя* понятиями коллективности, которые, оставаясь и сами по себе неясными, едва ли могут как следует сочетаться друг с другом. С одной стороны, речь идет о *взаимодействии* членов, составляющих коллективное целое. При таком понимании Лацарусу и Штейнталу пришлось выдвигать на первый план само взаимодействие, в виде «результатов» деятельности духа, как *suū generis* предмет изучения, и в строгом смысле это — уже не психологические процессы, но и не сами индивиды, а нечто *третье*. С другой стороны, речь идет о некоторой *общности* в душевной жизни самих индивидов, каковая общность может легко мыслиться как простое сходство известных психических функций и процессов, обусловленных, в конце концов, даже чисто внешними условиями жизни народа или совокупности индивидов, — как об этом говорят сами авторы: «народный дух, т. е., следовательно, одинаковое сознание многих с сознанием этого сходства и, следовательно, с представлением



взаимной сопринадлежности этих многих в каждом из них, — возникает совершенно первоначально благодаря внешним отношениям одинакового происхождения и близкого местожительства» (I. — <S.> 37). Решительно нельзя усмотреть, как и почему эти *сходства* могут быть отождествлены с *взаимодействием*, продуктом которого являются язык, нравы, наука, искусство и т. д.

Но как мало эти два понятия *коллективного* согласуются между собою, так же мало они согласуются с действительным значением того содержания, в котором должен раскрываться предмет этнической психологии. Язык как в своем устном, так и в письменном выражении есть столь же *объективный* факт, как и костюм, дом, мостовая, как *всякий* социальный факт, ибо только в своей объективности он и становится социальным; то же относится к верованию, которое социально только в формах культа, обрядов и пр <оч.> ; как равным образом познание и наука социальны также только в своих внешних, объективных формах организации и т. д. И всякая такая область фактов составляет содержание особого предмета изучения, имеет *свою науку*. А если в некотором аспекте все это связывается с понятием народа и объединяется в один предмет, то и для этого предмета есть своя наука — *этнология*.

С другой стороны, язык, наука, нравы, верования никак не представляют собою «сходств» в психологии индивидов, составляющих народ. Самое большее здесь можно было бы говорить о сходстве переживаний *по поводу* этих объективных социальных фактов, но 1) тогда наряду с ними нужно было бы поставить не только все другие социальные и этнические факты, но также природные, а равным образом и идеи, ибо все эти объекты могут вызывать сходные и несходные переживания как у отдельных индивидов, так и у целых коллективов, а 2) именно об этом Лацарус и Штейнталь не говорят. Если мы сами непредвзято подойдем к отысканию сходств в психологических переживаниях индивидов, составляющих какую-либо *естественную* группу, то мы должны будем признать, что эти сходства отнюдь не составляют какого-либо особого «духа», а зависят прежде всего от сходств соответственных *психофизических* и антропологических организаций. Для иллюстрации этой мысли достаточно припомнить опыты классификаций человеческой психики по темпераментам, распределение предрасположений или предрасположений к известного рода заболеваниям по

расовым и антропологическим признакам и под-  
<обное>.

Наконец, отмечу еще один вопрос, который возникает при анализе понятий, определяющих предмет этнической психологии. Может быть, в конце концов, верно, что «дух» есть *sui generis* коллективное единство, и тем не менее из этого еще не следует, что он является предметом *этнической* психологии, так как понятие коллективности само по себе не включается в понятие *народа* и не тождественно ему. Коллективные соединения людей могут принимать самые разнообразные формы. Сословия, классы, группы, всякого рода «общества», армии, банды, разноплеменные орды, тайные и преступные организации, все это — коллективные единства. И как такие они, в свою очередь, могут составлять содержание особого научного предмета — социологии, социальной психологии, истории. Какие основания выделять *этническую* психологию, приписывать именно ей фундаментальное значение, а не считать ее частным вопросом, например, социологии или социальной психологии?

Лацарус и Штейнталь рассуждают следующим образом: этническая психология есть продолжение индивидуальной психологии в качестве психологии общественного человека или человеческого общества, так как для всякого индивида именно тот союз, который образует народ, — как нечто исторически всегда данное и отличающееся от всех свободных культурных обществ — и является абсолютно необходимым и в сравнении с ними самым существенным. «С одной стороны, человек никогда не принадлежит только к человеческому роду как общему виду, а с другой стороны, всякий иной общественный союз, в который он еще может входить, дается через посредство народа. Форма совместной жизни человечества есть именно его деление на народы, и развитие человеческого рода связано с различием народов» (I. — <S. > 5). Остается, конечно, все еще неясным само понятие «народ», но этническая психология, между прочим, призвана уже в своем содержании раскрыть его смысл и значение. — Несмотря на это только прелиминарное значение приведенной аргументации, она не лишена интереса. Ею отнюдь не решается вопрос, почему этническая психология должна оказаться основной и объяснительной по отношению к другим социальным наукам, так как если «народ» и является *эмпирически* (исторически) необходимой и общей формой коллективной жизни человека, то отско-

да все же не следует, что это — принципиально необходимая основа всякого общества. Но, принимая эту аргументацию лишь как оправдание термина *этническая* в определении особого отдела психологии, ее можно признать удовлетворительною.

Новые сомнения являются, только если мы, вспомнив прежние определения, скажем, что *народ*, будучи предметом этнической психологии, подобно остальному ее содержанию, должен встать рядом с ним также как «результат» народного духа, взаимодействия индивидов, его же составляющих. Это сомнение вовсе не есть софистическая каверза, как может показаться; напротив, оно наводит на некоторые важные соображения, и на нем можно проверить ценность определений самой этнической психологии. Отделаться от него формальным указанием на то, что, мол, «народ» является родовым понятием этнической психологии, нельзя, так как никто не согласится признать, что «видовые» понятия ее, как верования, нравы, язык и пр < оч. >, подходят под такой род, а выходя в изучении этих категорий сразу же за пределы «народа», не дадим ли мы повода к новым сомнениям?

Я остановлюсь на некоторых в высокой степени интересных у Лацаруса и Штейнтала соображениях, воспользуюсь которыми впоследствии. Задавшись вопросом: *что такое народ*, Лацарус и Штейнталь не удовлетворяются ответом, который исходит из естественнонаучной генеалогии народов, так как, констатируют они, духовное родство и различие не зависит от генеалогии<sup>1</sup> (I. — <S.> 34). Точно так же не достигает цели и указание таких объективных признаков, как, например, единство языка, так как мы помимо эмпирических затруднений впадаем здесь неизбежно в круг: на вопрос — что такое *один* язык, приходится отвечать — язык *одного* народа (I. — <S.> 32). Действительно, «то, что делает народ именно этим народом, лежит существенно не в известных объективных отношениях, как происхождение, язык и т. д., как таких, а исключительно в субъективном усмотрении членов народа, которые все вместе *смотрят на себя* как на один народ. Понятие «народ» покоится на субъективном мнении самих членов народа о самих себе, о своем сходстве и принадлежности. Когда речь идет о растениях и живот-

<sup>1</sup> Однако Шурц и теперь определяет: «...психология народов, занимающаяся душевной деятельностью более крупных групп, связанных общностью происхождения» (Народовед <ение> .— 74).

ных, то естествоиспытатель распределяет их по видам на основании объективных признаков; о людях мы спрашиваем, к какому народу они себя причисляют. Расу и племя исследователь определяет и для человека объективно; народ определяет себе человек сам субъективно, он причисляет себя к нему» (I. — <S.> 35). На основании этих соображений получается следующее определение: «Народ есть некоторая совокупность людей, которые смотрят на себя как на *один* народ, причисляют себя к *одному* народу» (Ibid.). Я нахожу эти мысли весьма интересными и в некотором отношении замечательными, но боюсь, что, если мы попытаемся придать все же понятию народ как «объективному духу» существенно для него необходимое *объективное* определение, мы извергнем его как предмет из этнической психологии, а если мы удовольствуемся указанным *субъективным* определением, мы не выйдем за пределы индивидуальной психологии. В обоих случаях этническая психология находится под серьезной угрозой. Выход, следовательно, должен быть найден.

## V

В 1886 г. Вундт напечатал программную статью под заглавием: *О целях и путях этнической психологии*<sup>1</sup>. Статья имела в виду, главным образом, устранить возражения, которые делались Германом Паулем против этнической психологии. В то же время Вундт пытается внести некоторые поправки в определения Лацаруса и Штейнтала. Однако крайний эклектизм, присущий Вундту, и в особенности его исключительная манера полиграфа говорить много, расплывчато и недистинктно, делали на первых порах его разногласия с основателями этнической психологии едва уловимыми. Так, Штейнталь все отличие нового понимания этнической психологии увидел лишь в сужении содержания этой науки<sup>2</sup>. Он пространно спорит о третьестепенных темах — удваивает ли этническая психология решение научных вопросов, в каком отношении она стоит к истории и под <обное>, — уступает, как мы уже знаем, вторую часть этнической психологии этнологии и не видит оснований к ограничению содержания

<sup>1</sup> С незначительными изменениями перепечатана в сборнике статей Вундта: *Probleme der Völkerpsychologie.* — Lpz., 1911, под заглавием *Ziele und Wege der Völkerpsychologie.* — S. 1—35. Цитирую по этому изданию.

<sup>2</sup> *Begriff der Völkerpsychologie.* — Z <eitschrift...> — XVII. — <S.> 246.

этнической психологии только вопросами языка, мифов и нравов, как того хочет Вундт. Между тем, как обнаруживается из дальнейших работ Вундта в этой области, его замечания, во-первых, весьма заметно уклоняют этническую психологию от того пути, который ей был намечен «Журналом этнической психологии», а во-вторых, не заметив и не поняв принципиальных затруднений, которые вызывались постановкою вопроса у Лацаруса и Штейнтала, Вундт нередко еще больше обостряет эти затруднения и тем самым еще больше обнажает слабые стороны теперешней этнической психологии.

Как и Лацарус со Штейнталем, Вундт исходит из *аналогии* между этнической психологией и индивидуальной, каковая предпосылка не становится ни умнее, ни прекраснее оттого, что Вундт на место гербартовской интеллектуалистической психологии ставит вундтовскую волюнтаристическую. Гораздо существеннее для дела, что эта предпосылка обязывает Вундта признать, что логическая роль этнической психологии аналогична *физиологии* (*Z < iele > u < nd > W < ege >*. — S. 16) и что задачи этнической психологии суть задачи объяснительные и законоустанавливающие. «Как задача психологии, — говорит он (Ibid. — S. 2—3), — в том, чтобы описать фактический состав индивидуального сознания и по отношению к его элементам и стадиям развития ввести его в объяснительную связь, так, несомненно, нужно рассматривать также как объект психологического исследования аналогичное генетическое и каузальное исследование тех фактов, которые предполагают для своего развития духовные взаимоотношения человеческого общества». Какого же рода должны быть *объяснения* этнической психологии?

При неясности понятия «дух» у Лацаруса и Штейнтала этот вопрос оставался без определенного ответа. Вундт избегает термина «дух» и предпочитает говорить о «народной душе», и вот оказывается, что *законы* этнической психологии у него сводятся к общим законам психологии, т. е., в конце концов, к волюнтаристической психологии Вундта. Лацарус и Штейнталь думали, что в этнической психологии придется говорить о «задержках», «слияниях» и т. п., только в более сложном масштабе; Вундт думает, что в законах ассоциаций, апперцепций и пр < оч. > целиком содержатся законы «народной души». Но при всей неясности в определении основных понятий у Лацаруса и Штейнтала все же у них оставалось несомненным, что собственный предмет этнической психологии так или

иначе должен быть предметом *sui generis*. У Вундта даже эта сторона затушевывается.

«Область психологических исследований, — рассуждает он<sup>1</sup>, — которая относится к тем психическим процессам, которые вследствие своих условий возникновения и развития связаны с духовными общежитиями (*Gemeinschaften*), мы обозначаем так *этническую психологию*». Так как индивид и общество взаимно предполагают друг друга, то это не есть область совершенно отдельная от индивидуальной психологии. Индивидуальная психология рассматривает индивидуальное сознание, не входя ближе в рассмотрение духовной среды, а предполагая ее как нечто само собою разумеющееся; напротив, этническая психология исследует общие явления духовной жизни, которые должны быть объяснены из связи духовного общежития (*Gemeinschaft*). Поэтому, в сущности, речь идет даже не о разных областях, а о различных *сторонах* духовной жизни, которые только вместе исчерпывают действительность духовной жизни.

Таким образом, Вундт 1) разделяет и другую предпосылку Лацаруса и Штейнталя — о том, что духовные явления суть психические явления и должны изучаться в психологии, 2) он, вводя весьма темный термин «*духовного коммунитета*»<sup>2</sup> и делая его объектом психологии, только по видимости избегает противоречия, так как и у него не исчезнут затруднения, которые возникают, как только приходится признать, что «*дух народа*» есть *объективный* дух и что нет таких форм общественного взаимодействия, которые не были бы объективными<sup>3</sup>. Результат — тот, что, исходя из предрассудка, будто психология есть основная наука для «*наук о духе*», и не будучи в состоянии поэтому найти действительные принципы этих наук, Вундт

<sup>1</sup> *Logik*. — В. III. — S. 226. Ср.: *Völkerpsychologie...* — 2. Aufl. — В. I. — S. 1.

<sup>2</sup> Термин *Gemeinschaft* весьма трудно поддается переводу, между тем в немецкой литературе противопоставлению *Gemeinschaft* и *Gesellschaft* иногда придают большое значение (напр <имер>, у Тенниса). Вундт также настаивает на различии этих терминов: *Logik...* — III. — <S.> 623 ff.), но, сколько я мог уловить, источником этого различия являются не столько естественные или психологические признаки, сколько юридические определения. Тем не менее, так как Вундт дорожит этим различием, я передаю *Gesellschaft* уже принятым термином «общество» (*societas*), а *Gemeinschaft* — через «общежитие» или «коммунитет» (*communitas*), встречающийся перевод через «общение» — неудачен, потому что придает термину *отвлеченный* смысл, которого он не имеет.

<sup>3</sup> О понятии «*die geistige Gemeinschaft*» у Вундта см. его *Logik...* — III. — S. 291—296. Ср.: *Grundriss der Psychologie...* — § 21.

вынужден всякое объяснение «духовных» явлений сводить к индивидуальной психологии. «В особенности этническая психология, — говорит он (*Log < ik >*. — III. — < S. > 227), — должна сознавать, что произведения (*die Erzeugnisse*), носителем которых является общежитие, должны иметь свои последние источники в индивидах, из которых они составляются, так как духовная совокупная жизнь так же мало существует вне индивидов (*der Einzelnen*), как физическая связь индивидов какого-нибудь общежития, племени или народа, которая существовала бы вне индивидуальных физических организмов. Поэтому наперед исключено, чтобы в этнической психологии появились какие-нибудь *общие* законы духовных явлений, которые вполне не содержались бы уже в законах индивидуального сознания». И потому только последовательно со стороны Вундта, когда он заявляет, что «этническая психология желает быть не чем иным, как расширением и продолжением психологии в области феноменов общественной жизни»<sup>1</sup>, — как это и изложено, например, в его *Очерке психологии*.

Точно так же можно видеть последовательность и в его ограничении *содержания* этнической психологии. Если этническая психология есть только «продолжение» индивидуальной психологии, то довольно понятным является стремление перенести в это «продолжение» те основные результаты классификации и разделений психических процессов, которые были получены уже в «начале», т. е. в психологии индивидуальной. Приняв *проблематическое* разделение психических процессов на три группы: представление, чувство и воля, Вундт ограничивает содержание этнической психологии тремя проблемами: язык, мифы, нравы (*Z < iele > u < nd > W < ege >*. — S. 24). Само по себе это обстоятельство может казаться незначительным и может поэтому показаться странным, что Вундт придает ему несоответствующее значение, но его следует отметить, во-первых, потому что, как увидим ниже, настойчивость, с которой Вундт возвращается к этой аналогии, в некоторых отношениях заслуживает внимания, а во-вторых, это — пункт, который особенно подрывает кредит Вундта как мыслителя. Вундт почувствовал что-то, что оправдывает такую аналогию, но не только не сумел определить этого, а совершенно запутался в этих трех соснах своей психологии. Ограничение задач этни-

<sup>1</sup> *Völkerpsychologie...* — I. — < S. > 4.

ческой психологии этими тремя проблемами слишком явно не соответствует ее действительным запросам, но Вундт тем не менее желает отстоять его, давая ему совершенно несогласованные обоснования. Нет надобности входить в рассмотрение аргументации Вундта, тем более, что вопрос решается не ею, а принципиальным анализом понятия, определяющего предмет этнической психологии<sup>1</sup>.

В целом, у Вундта еще яснее выступает противоречие, отмеченное нами у Лацаруса и Штейнтала: с одной стороны, этническая психология изучает «продукты» взаимодействия или взаимоотношения, т. е. объективно данные «вещи»<sup>2</sup>, а с другой стороны, этническая психология, будучи наукой объяснительной, в то же время никаких общих психологических законов устанавливать не может, а таковыми законами являются только законы индивидуальной психологии. И это противоречие, обнаруживающееся в основных определениях Вундта, еще ярче сказывается в выполнении им своих задач: большая часть, например, его большого сочинения *Völkerpsychologie* состоит из лингвистического, исторического и этнографического материала; обобщения — суть применения и иллюстрации общих положений вундтовской психологии; и только незначительная часть — собственно материал этнической психологии<sup>3</sup>. Еще показательнее его книга *Ele-*

<sup>1</sup> Отмечу только, что провозглашенные в *Z <iele> u <nd> W <ege>* у Вундта три самостоятельных проблемы (S. 24, 29) остаются в его *Völkerpsychologie* (I. — <S.> 30), хотя уже по плану к мифу примыкают начала *религии и искусства*, а к нравам — право и культура; в осуществлении же этого плана искусство *просто заняло* особый и *самостоятельный* том. В *Logik...* — III. — <S.> 232, Вундт уже прямо насчитывает *четыре* основных проблемы: язык, искусство, миф и нравы; а в *Grundriss der Psychologie* язык оказывается условием самого духовного общежития и посредствует переход к нему от единичного существования, а «все общие, духовные содержания или свойственные общежитию духовные процессы» распадаются на *два* класса: мифологические представления и нормы в области нравов (§ 21, 2). (В настоящее время вышло уже десять томов *Völkerpsychologie* Вундта).

<sup>2</sup> Дюркгейм, на мой взгляд, совершенно основательно настаивает на том, чтобы социальные факты рассматривались как *вещи*: «La première règle et la plus fondamentale est de considérer les faits sociaux comme des choses». — *Les Règles de la Méthode sociologique*. — P. 20.

<sup>3</sup> В пояснение сказанного ограничусь одним примером. Вундт посвящает языку два громадных тома своей *Völkerpsychologie*, но я решительно сомневаюсь, имел ли право Вундт называть это сочинение «этнической психологией». В нем очень много психофизических гипотез, много критики лингвистических теорий, есть собственные лингвистические теории и, наконец, некоторое количество этнографического и исторического материала, но этнической психологии нет. В первом томе собственно только 4-я и 5-я главы прямо заняты вопросами языка. Остановимся на 4-й, в ней речь идет об изменении звуков (*Lautwandel*). Наперед



*mente der Völkerpsychologie* (Lpz., 1912) — за исключением отдельных замечаний, разбросанных по всей книге, всего только два параграфа здесь посвящены собственно этнической психологии (Гл. I, 6 и 9); затем можно отыскать только некоторые «следы» общей психологии — но, разумеется, никаких «законов» — и все остальное содер-

ясно, что этнической психологии здесь нечего делать. Как же поступает Вундт? Он ищет *объяснений*, и так как мало вероятности, чтобы такое сложное явление могло объясняться одной причиной, он рассчитывает объяснить его из «*компликации причин*» (I. — <S.> 372; цитирую по второму изд.). Среди форм изменения звуков Вундт выделяет *ассоциативные* контактные действия звуков, *ассоциативные* действия «на расстоянии» и *ассоциации* звуков и понятий своего языка, изменяющие звуки слов, взятых из чужого языка. Слово «ассоциативный» указывает, что, «несмотря на содействие физиологических моментов, главный действенный мотив состоит в звуковой ассоциации» (Ibid. — <S.> 405). Результаты, полученные Вундтом в этих его исследованиях, весьма поучительны: оказывается, что во всех явлениях первой группы взаимодействуют причины *психические и физические*; и для явлений второй группы сохраняется силу положение, что «*всякое звуковое изменение есть психофизический процесс*»; последний случай несколько сложнее, так как здесь чисто звуковая ассоциация связывается иногда с изменением слов под влиянием ассоциации понятий, которая, впрочем, не отсутствовала, конечно, и в первых двух случаях, но которая, по Вундту, ведь и составляет психофизический факт (S. 431, 458, 460). Трудно угадать, причем же здесь этническая психология? В более содержательную область, чем область «психофизических процессов», мы входим, по-видимому, вместе с «регулярным постоянным изменением звуков» (<S.> 473. ff.). Почему народ в течение столетий до неузнаваемости изменяет звуковой состав слова, на это, признается Вундт, нельзя дать общегодного ответа, но самый факт изменения, по его убеждению, сомнению не подлежит. Он выражает сожаление, что «фонавтограф есть только современное изобретение» (этническая психология Вундта, очевидно, выиграла бы, если бы фонавтограф был изобретен Адамом), — и считает себя вынужденным указать только вероятные причины этого факта: *влияние внешней естественной обстановки, смешение народов и рас, влияние культуры*. С последним фактором, кажется, мы дошли, наконец, до этнической психологии, ибо, как определяет сам Вундт здесь культуру, она есть «в своей сущности *культурное развитие* и, как такая, — *главнейшее проявление наличного в определенном культурном обществе духовного развития*» (<S.> 484). Правда, Вундт тут же еще признает, что культура вообще только косвенно влияет на звуки языка, тем не менее он различает в ней два фактора: 1) *обычай*, 2) *темп речи и ударение*. Пример первого: у ирокезов нет губных p, ph, b, bh, m, w, и они заменяются преимущественно зубными и язычными — оказывается потому, что у них *обычай* — говорить с открытым ртом. Я не сомневаюсь, что если бы у немцев был тот же «обычай», то Вундт не мог бы произнести собственной фамилии, и произносит он ее, потому что он перед этим смыкает губы, но только причина возможности произнести губной звук W — именно в закрывании и раскрывании рта, а не в чем ином. Что касается «обычая», то это — факт, который сам требует объяснения, и было бы не очень странно, если бы оказалось, что ирокезы завели *обычай* говорить с открытым ртом, потому что у них нет губных звуков... Но как бы ни обстояло дело, у нас все же здесь нет этнической психологии и, разумеется, не в «темпе» речи можно найти ее содержание.

жание книги — чистая *этнология*. С таким же правом можно любой компендий этнологии или истории культуры озаглавить: этническая психология. И, напр <имер>, Лампрехт, действительно, — быть может, не без влияния Вундта — называл историю «прикладною психологией». Но даже Крюгер, приверженец Вундта, отказывается от понимания этнической психологии как простого «применения» общей психологии к интерпретации этнологических фактов<sup>1</sup>.

## VI

Чтобы яснее представить себе, в чем, собственно, Вундт «оригинален» по сравнению с Лацарусом — Штейнталем, необходимо остановиться на некоторых понятиях, введенных им отчасти в замену, отчасти в разъяснение понятий, легших в основу определения предмета этнической психологии у ее основоположников. Такими понятиями у Вундта являются, главным образом, понятия «народной души» и «духовного коммунитета».

Для Лацаруса и Штейнтала, как мы знаем, *дух* есть общее произведение человеческого общества, а так как предполагается, что взаимодействие должно быть психологическим, то и продукты его считаются объектом психологии. Основная ошибка здесь именно в таком предположении. Во-первых, взаимодействие, о котором идет речь, имеет *предмет* приложения взаимного действия; как бы поэтому на нем ни *отражалась* психология «действующих», непонятно, как он сам превращается в объект психологии. Во-вторых, вся «материальная» культура есть предмет такого взаимодействия, и непонятно, где здесь кончается этнология и где начинается этническая психология, где «история» и где «психология»? Именно этих-то затруднений Вундт и не видит. Поэтому он почти полностью воспроизводит формулы Лацаруса и Штейнтала, и ему кажется, что недостатки, найденные у них критикой, проистекают из их общепсихологической позиции. В этом смысле он их и исправляет: на место гербартовской психологии вводит вундтовскую, чем, во-первых, несколько не укрепляется положение этнической психологии, а во-вторых, в нее вводятся все недостатки вундтовской психологии.

<sup>1</sup> Krüger F. Über Entwicklungspsychologie. — Lpz., 1915. — S. 157.

«Задача этнической психологии, — говорит Вундт<sup>1</sup>, — дана нам во всех духовных порождениях (die geistige Erzeugnisse), возникающих из коммунистета человеческой жизни и не объяснимых только из свойств единичного сознания, так как они предполагают взаимодействие многих». Эту формулу признали бы и основатели этнической психологии, и Вундту поэтому можно возразить то же, что им: язык, миф, как и свайные постройки и Эйфелева башня, как автомобиль и кремневый топор, как то, что отношение окружности к диаметру =  $\pi$ , и то, что земля и солнце движутся друг по отношению к другу, и многое другое — «необъяснимы только из свойств единичного сознания», потому что из последних вообще можно объяснять только явления этого сознания. Что изменится в объективных вещах и отношениях от «взаимодействия многих», если у них будет только сознание, но не будет рук, глаз, носоглотки, гортани, голосовых связок и т. д., и т. д. — предполагая при этом полное изобилие каменных пород, леса, металлов, органических веществ и пр < оч. > и предполагая во всем этом постоянные системы своих взаимоотношений и порядков? Придется, пожалуй, ждать, пока из самого сознания не вырастут руки, глотки и пр < оч. > ... Не вернее ли допустить, что из «взаимодействия многих» объяснимы также только явления этого взаимодействия? Без сомнения, эти явления есть предмет sui generis, и он требует своей науки, но не видно, почему бы это была этническая психология. Чтобы ответить на это «почему», нужно показать, что названное взаимодействие есть психическое, но так как непосредственное психическое взаимодействие в науке отрицается, то volens-nolens приходится обратиться к законам индивидуальной психологии. Такой путь для определения предмета этнической психологии есть путь в корне ложный, ложно само направление этого пути исследования. Вундту же кажется, что направление взято правильно, а нужно только подправить, отремонтировать дорогу. Но на деле даже к этой работе Вундт приступает с негодными средствами и плохим материалом.

<sup>1</sup> Elemente der Völkerpsychologie... — S. 3; Ср.: Völkerpsychologie... — I. — < S. > 1; Ziele und Wege... — S. 25, 13. — В решительном противоречии с мыслью о том, что объекты, относимые Вундтом к этнической психологии, суть «продукты» или «порождения» духовного взаимодействия, находится его собственное утверждение, что язык является условием его: «То условие, благодаря которому только становится возможным везде духовное общежитие и которое всегда участвует в развитии его, есть функция языка» (Grundriss der Psychologie... — § 21. — < S. > 2)

Лацарус и Штейнталь под *многими* во «взаимодействии многих» понимали все-таки живых человеков, из коих у каждого была *душа*, т. е. это были до известной степени замкнутые в себе единицы действия, совокупное обнаружение которого в *обществе* называлось *духом*. Вундт производит следующий «ремонт»: душа у него — не источник, приводящий в жизнь «механику представлений», а совокупность волевых и волеподобных актов, каковую совокупность только условно уже можно называть *душою*; но то же условие, очевидно, позволяет называть душою и другие совокупности таких актов, в том числе совокупности, продуктом взаимодействия которых являются язык, мифы, нравы, следовательно, это условие позволяет говорить только о *душе народа*, а не о его «духе»; зато само «общество» перестает быть обществом живых, одушевленных тварей и становится *духовным коммунитетом*. О том же, что у живых членов живого общества могут быть свои личные переживания — в разные эпохи и в разном месте разные — по поводу как своего живого взаимодействия, так и по поводу своего воздействия на окружающую их природную обстановку, да и по поводу самой природы и ее явлений, и о том, что эти переживания *как такие не изучаются* индивидуальной или «общей» психологией, — об этом обо всем Вундт позабыл. Так мне представляется «исправление», предпринятое Вундтом в определении предмета этнической психологии, и поэтому-то я и считаю, что не шаг вперед он делает по сравнению с Лацарусом и Штейнталем, а скорее — шаг назад.

Вундт снисходительно относит, «конечно, простительный недостаток» «первого опыта» в области этнической психологии на «основные воззрения психологии Гербарта с ее односторонним индивидуализмом и интеллектуализмом, которые были связаны с метафизическим понятием простой души и с гипотезой механики представлений»<sup>1</sup>. Как бы ни уклонялись в частности от Гербарта его последователи, в принципе всегда, по мнению Вундта, отношение между индивидуальной и этнической психологией оставалось отношением обосновывающей науки к ее применениям. Этнические психологи, далее, могли сколько угодно подчеркивать своеобразную природу «народного духа» и указывать на то, что он не есть простая сумма ин-

<sup>1</sup> *Völkerpsychologie*. — I. — <S.> 23—24.

дивидуальных свойств, они не могли устранить принципиальных возражений. Индивидуалистическое направление психологии Гербарта сказывается в том, что «дух» мыслится по аналогии с отдельной душой: представлениям психологической «механики» в нем соответствуют индивидуальные сознания — вся разница только в том, что последние суть более сложные единства<sup>1</sup>.

Как же восстанавливается уничтоженная таким образом этническая психология? В чем здесь может помочь актуалистическая «динамика» души и обозначение «народного духа» через «народную душу»? В статье *О целях и путях этнической психологии* введение понятия «народной души» у Вундта носит совершенно невинный характер, и он, определяя ее вполне в духе Лацаруса и Штейнталя, защищает только это понятие против сомнений Пауля<sup>2</sup>. В дальнейшем, однако, оказывается, в этой замене скрыто большое коварство. Понятие души, утверждает Вундт, может иметь только эмпирическое значение связи непосредственных фактов сознания, «психических процессов». «Естественно, и этническая психология может пользоваться понятием души только в этом эмпирическом смысле; и ясно, что в нем «народная душа» с таким же правом обладает реальным значением, с каким индивидуальная душа претендует на это значение для себя. Духовные продукты, возникающие благодаря совместной жизни членов народного коммунитета, столь же фактические составные части действительности, как и психические процессы внутри единичного сознания... Таким образом, народная душа есть произведение единичных душ, из которых она состоит; последние же в не меньшей степени суть произведения народной души, в которой они участвуют»<sup>3</sup>.

Понять это можно так: мы имеем дело в индивидуальной психологии с единствами психических процессов, которые и называем *душами*; в этих единствах мы можем различать преимущественные направления или комбина-

<sup>1</sup> Ibid.— S. 25. Ср. статью Вундта *Der Einzelne und Volksgemeinschaft* (Probleme der Völkerpsychologie...— S. 57—58).

<sup>2</sup> *Z <iele> u <nd> W <ege>*. — S. 12—13. Ср. S. 20 — Характерно для абстрактного способа выражения у Вундта, что Штейнталь в своей заметке *Begriff der Völkerpsychologie* (*Z <eitschrift...>* — XVII.— <S.> 245), цитируя указанное место из Вундта, пишет: «In dem Punkte aber, *auf welchem alles ankommt von dem der Bestand der «Völkerpsychologie abhängt*, freuen wir uns Wundt als Bundesgenossen zu haben (*разрядка моя*; в новом издании *Z <iele> u <nd> W <ege>* соответствующее место перепечатано без изменений; только вместо *psychologischer Erfahrungen* стоит *seelischer* и вместо *unter psychologischen Gesetzen* — *psychischen*).

<sup>3</sup> *Völkerpsychologie...—I.— <S.> 9—10.*

ции психических процессов, позволяющие нам их классифицировать, — например, процессы воли, чувств, представлений; затем всю «массу» психических процессов, стоящих перед нами в индивидуализованных единствах, мы можем также представить как единство, которое называем *душою народа*, различая теперь в нем направления и комбинации, классифицирующие эти процессы в группы, — язык, мифы, нравы. Отсюда нетрудно понять, что каждый психический процесс, относящийся к этнической психологии, совершается в индивидуальной душе, а кроме того есть индивидуальные «остатки» — которые всецело принадлежат только индивидуальным душам, — объединяемые по принципу последних как единств; они составляют предмет *только* индивидуальной психологии. С другой стороны, есть такие единства, которые определяются лишь при рассмотрении совместного и взаимного действия индивидуальных единств, и которых развитие может рассматриваться само по себе, как некоторая непрерывность, несмотря на то, что индивидуальные единства одно за другим вовсе исчезают (*V < ölkerpsychologie. > — I. — < S. > 11*), — это область этнической психологии. В результате на место «механики представлений» выступает *алгебра актов*: народная душа — общий знаменатель «коммунитета», язык, миф, нравы — общие делители, индивидуальные «остатки» — прочие делители...

Если этим сколько-нибудь преодолевается «интеллектуализм и индивидуализм» гербартовской психологии, то зато совершенно затемняется различие *единичного* и *множественного*, т. е. затемняется основное для Лацаруса и Штейнтала понятие *коллективного*. Отсюда понятно и то утверждение Вундта, которое, на первый взгляд, может показаться парадоксальным: между индивидом и совокупностью — нет резкой грани! «Вследствие постоянных взаимодействий между индивидами и совокупностью — неизбежно, что границы между тем, что относится к целому, и тем, что составляет собственность индивида, отнюдь не могут быть резко проведены. Можно даже сказать: взаимное слияние обеих областей до такой степени лежит в природе предмета, что было бы ошибочно, если бы его хотели устранить искусственными различениями понятий в этой переходной области» (*Ibid.*). Предмет этнической психологии этим, однако, не спасен, так как все-таки остается неясным, как может *психология* изучать лук и стрелы таитянина, ожерелья таитянки, шаманский бубен якута или *halala!* зулуса, когда все это — не психиче-

ские процессы... Вундт достиг только того, что неясное значение «коллективного» у Лацаруса и Штейнтала сделал еще более темным. Мы видели, что *общие* коллективного народного духа у Лацаруса и Штейнтала означало также *общее* членам народа и что поэтому именно этническая психология имеет право на свое наименование. Этот оттенок понятия коллективного остается и у Вундта, но он станет нам яснее, если мы воспроизведем еще его понятие «духовного коммунитета».

## VII

Вундт различает два направления, по которым переживания единичного сознания выходят за пределы собственной причинности: естественную среду и *духовную*<sup>1</sup>. Отношение индивида к последней есть его отношение к «духовному коммунитету». Материалистическая и интеллектуалистическая психология, по убеждению Вундта, разрешить проблемы этого отношения не могут. В другом положении находится психология *волюнтаристическая*. Точно так же и гипотеза субстанции тут бессильна, а только гипотеза *актуальности* разрешает проблему (*Logik.* — III. — <S.> 292—293). На почве этих предпосылок легко определить, что представления, чувства, аффекты, волевые побуждения возникают без необходимого существования духовного коммунитета однородных индивидов, а потому относятся к единичному сознанию (*Ibid.* — <S.> 294). Напротив, язык, мифологические представления, волевые развития, осуществляющиеся в форме нравов, предполагают в качестве субстрата духовный коммунитет, потому что при их возникновении индивид действует только как частичная сила, которая вызывает явление в связи и во взаимодействии с другими подобными частичными силами. Но так как произведения народной души сводятся к душевным энергиям множества стоящих во взаимодействии единичных душ, то общие принципы для объяснения этих произведений и этих элементов — те же, что и в единичном сознании. Разница только в том, что они не могут быть объяснены из *одного* сознания, «а покоятся на духовном взаимодействии многих, которые относятся к названным процессам подобно тому, как элементы представления и воли относятся к сложным представлениям и волевым действиям индивида» (*Ibid.* — <S.> 295).

<sup>1</sup> *Logik.* — III. — <S.> 291; ср. *ibid.* — <S.> 23.

Носитель такого «духовного коммунитета» с «тем же правом, что и психический индивид, может быть назван *духовным организмом*». Всякое фундаментальное жизнепроявление такого совокупного организма, в свою очередь, есть органическая связь составных частей его. «Таким образом, жизненная область языка, искусства, мифа, нравов образует духовные организации, которые содержатся в более обширном органическом единстве народного коммунитета» (Ibid.— <S.> 296). Последний носит в себе способность развить *самостоятельное волевое единство*, сообщающее ему характер *совокупной личности*, подчиняющей себе отдельных лиц, его составляющих.

Я не могу, разумеется, входить в рассмотрение вундтовской *волюнтаристической мифологии*, а если ее оставить в стороне, то — что же он внес нового на место осужденной им у гербартианцев аналогии между механизмом представлений в индивиде и взаимодействием индивидов? — Опять-таки общность, воли на место общности представлений в коллективном духе. Но как же себе представлять эту общность, и притом так, чтобы здесь не было гипостазирования воли, а только эмпирические данные?..

Есть два признака, которые позволяют различить в совокупной жизни индивидуальных и общих духовных движений определенные факты как факты *родовой* (genereller) и как факты индивидуальной природы: 1) вмешательство *отдельных лиц, индивидов* (Einzelner), 2) область *произвольных* действий с сознательными мотивами. И то и другое лежит вне процессов этнопсихологических. «Для последних, напротив, сохраняет превалирующее значение область *импульсивных* волевых действий (die triebartigen Willenshandlungen)» (*V<ölkerpsychologie.> — I. — <S.> 12*). Замечательно, что, исходя из этого разделения, Вундт проводит различие между «первобытным» (Naturvolk) и «культурным народом», тогда как для непредвзятого человека ясно, что последнее разделение может быть получено только путем обобщения чисто эмпирического материала, а предпосылки волюнтаристической метафизики так же мало могут решить вопрос, как и предпосылки любой иной метафизики. Но даже не на это сейчас я хотел бы обратить внимание, равно и не на то, что определение области этнической психологии как области импульсивных волевых действий нисколько не соответствует содержа-



нию этой науки<sup>1</sup>, — хотя бы даже мы приняли исключение из ее содержания «науки» и «высших форм» коллективной жизни и ограничились только языком, мифом и нравами. Не в этом сейчас дело, тем более, что здесь Вундт уже получил ответ (в особенности со стороны Дельбрюка, что касается языка). Нас интересует только вопрос о характере «общности», на которую направляется, как на свой предмет, этническая психология. Неужели только в импульсивных актах и есть «общное» у единиц, составляющих «народную душу» или «духовный коммунитет»? Почему же этническая психология была названа у Вундта «продолжением и расширением» индивидуальной психологии? Не правильнее ли тогда было бы называть соответствующую науку не этнической психологией, а зоологической психологией?.. Но допустим, что дело так и обстоит, как учит нас волюнтарист Вундт, снисходительно простивший интеллектуалистический недостаток Лацаруса—Штейнталя. Как мы приходим к этому общему? Как и у основателей этнической психологии, ответ на этот вопрос в сущности предрешен признанием, что этническая психология есть *объяснительная* наука. Только теперь Вундт указывает и то «начало», из которого должно исходить в ее объяснениях. Едва ли при таких условиях нужно было так много рассуждений со стороны Вундта, чтобы убедить читателя, что все эти объяснения сводятся к самым элементарным индивидуально-психологическим обобщениям. Предмет этнической психологии *растаял* в разъяснениях Вундта.

Какое же основание имеет Вундт называть эту объяснительную науку, сводящуюся к законам импульсивных волевых действий, *этнической* психологией?

В статье о целях и путях этнической психологии Вундт мотивировал право на это название тем, что народ является «важнейшей» формой духовного общежития (<S.> 25; ср.: *Logik...*—III.— <S.> 228). В *Völkerpsychologie* он повторяет тот же аргумент, но признает само название

<sup>1</sup> Из этого разделения волевых актов тем не менее исходит Фиркандт в своей в других отношениях очень интересной книге: *Vierkandt A. Naturvölker und Kulturvölker.*—Lpz, 1896. Шпанн, напротив, совершенно справедливо указывает, что это разделение как критерий социально-психологического неприемлемо, так как Вундт должен был бы, согласно своим определениям, отнести к области этнической психологии, между прочим, также *хозяйство и семью*. См.: *Spann O. Wirtschaft und Gesellschaft.*—S. 114. Впрочем, сам Шпанн уделяет этнической психологии весьма скромное место (ср. его книгу *Kurzgefasstes System der Gesellschaftslehre.*—B., 1914).

«несовершенным», так как осмысленнее было бы, по его мнению, противопоставить индивидуальной психологии социальную (I. <S.> 2). Наконец, этот же мотив в *Elemente der Völkerpsychologie* заставляет его предпочесть старый термин не только «социальной психологии», но и «коммунитетной психологии» (*Gemeinschaftspsychologie...* — S. 4). Дело, может быть, не в названии, но неумение обосновать термин указывает на неясное представление его содержания... «Важнейший» есть определение всегда акцидентальное; как я уже указывал по поводу определения Лацаруса—Штейнтала, принципиальной необходимости выделить «народ» в особый предмет изучения в таком определении не видно. В *Elemente* Вундт, вспомнив, по-видимому, их рассуждения о народе (S. 6), воспроизводит аргумент, по которому этнологическая генеалогия не совпадает с квалификацией народа в этнической психологии. Но Лацарус—Штейнталь и тут пошли дальше, признав *субъективность* в определении этой категории. Вундт не остановился на этом странном и интересном затруднении в определении своей науки и готов охотно уступить ее наименование. Больше того, приводя такие ничтожные аргументы в пользу термина «этническая психология», как то, что он уже «в приблизительно соответствующем смысле однажды был введен» (*Völkerpsychologie.* — I. — <S.> 2), и что народы — «важнейшая» форма общежития, он приводит весьма веский довод *против* термина: «Этническая психология, — говорит он, — направляет свое внимание на психологическую закономерность самой совместной жизни. *Местные и национальные различия его формы для нее безразличны*, поскольку они не проливают каким-нибудь образом свет на эту закономерность» (Ibid. — <S.> 3; *разрядка моя*). Получается нечто весьма интересное: сперва мы отвлекались от всех индивидуальных различий, затем в этом абстрактном остатке нужно отвлечься от «местных и национальных» различий — в итоге, какая же этническая психология? Это — именно *Gemeinpsychologie*, как предложил ее называть один лингвист (О. Диттрих), не имея, впрочем, здесь в виду получающегося таким образом каламбура...

В целом, я считаю, что вундтовские определения этнической психологии сами не возвышаются над уровнем «импульсивных» актов, и, имея в виду приведенное выше предсказание русского ученого (проф. Д. Кудрявского), согласен, что *такая* этническая психология недолговечна.

## VIII

Как я уже мимоходом отмечал, язык, мифы, нравы, наука, учреждения и пр <оч.>, как вообще всякое «взаимодействие», поскольку оно есть не только акт, но и «результат» — действие как последствие деятельности, — поскольку оно, значит, есть *социальный факт*, есть не что иное, как «вещь». «Вещь» по существу *не есть психологический процесс*, и как такая она изучается и в некоторых «общих» науках — социологии, истории, этнологии, — и в специальных — о группах, областях или сферах известных «видов» этой вещи. Таким образом, у нас получают специальные науки: языковедение, наука о религиях, история наук, история учреждений и различные «учения» о праве и т. п.; соответственно образуются и группы философских проблем: философия языка, религии, права и пр <оч.>. Среди названных специальных наук наибольшего развития в настоящее время достигла *лингвистика*, выступающая под разными названиями: наука о языке, языковедение, сравнительное языковедение, психология языка, история языка; иногда психология языка ставится рядом с историей языка, как две части одной науки, иногда у одной из этих частей вовсе отрицается право на существование. Как бы ни решались эти вопросы в интересах языковедения, вызываемые ими споры существенно интересны для психологии, поскольку в них уясняется ее роль в решении лингвистических проблем. К высказывающимся здесь суждениям психология должна прислушиваться с особенной чуткостью, так как вопрос о ее роли здесь решается обыкновенно на основании специальной работы над конкретным материалом науки. Как бы для психологии, в ее собственных интересах, ни казался ценен этот материал, из этого нельзя сделать вывода, что и сама психология нужна для этих работ. В подобного рода решениях психолог может встретить немало дилетантства и «психологической» наивности, но при серьезном отношении к науке и из уважения к научной работе другой специальности он обязан за приблизительными и, с его точки зрения, неточными выражениями услышать голос живых потребностей конкретной науки. Вполне понятно, что суждения специалистов-лингвистов о значении для них психологии и *этнической психологии* должны быть приняты во внимание со всем возможным беспристрастием, так как за их иногда случайными, иногда, может

быть, и неудачными формулировками скрываются действительно *принципиальные* недоумения. Критиковать психологические теории и аргументы лингвистов, указывать на их научную «отсталость» — дело для психолога нетрудное, но это — не тот путь, каким можно достигнуть научного взаимодействия и взаимной помощи в решении научных вопросов. Разумеется, психолог — вправе ожидать такого же отношения к себе и со стороны лингвиста. К сожалению, в действительности редко осуществляются эти хорошие пожелания; и те затруднения, которые были замечены некоторыми лингвистами, когда им была предложена помощь *этнической* психологии, не встретили должного внимания.

Поэтому возражения, которые были сделаны Лацарусу—Штейнталю со стороны Пауля, до сих пор остались неопровергнутыми и не потеряли своего значения. Вундт, как легко понять из вышеизложенного, и по существу не был в состоянии их устранить, и свою полемику против Пауля повел в направлении, которое самому делу мало служило. Его нападки на гербартианство Пауля только показывают, что он не понял или не хотел понять смысла его возражений<sup>1</sup>. Вундтовские «исправления» в определении этнической психологии, как мы видели, ничего не исправляли, а положительные результаты исследований Вундта дали повод к новой полемике<sup>2</sup>, и если бы работы Вундта можно было признать действительным образцом этнопсихологического исследования, то после критики Дельбрюка, и в особенности после принципиальной критики Антона Марти, этническая психология была бы совершенно скомпрометирована. Правда, среди лингвистов нашлись защитники Вундта, как, например, О. Диттрих, но именно от него, как я еще покажу, вышел — или, во всяком случае, им был поддержан и развит — самый

<sup>1</sup> Штейнталь и Мистели в своих репликах Паулю также, на мой взгляд, не уловили принципиального смысла возражений Пауля (*Steinthal* — Z <eitschrift...> — XVII. — <S.> 248 ff.; *Misteli Fr.* — Ibid. — XIII. — <S.> 376 ff.).

<sup>2</sup> Любопытно, напр <имер>, след <ующее> заявление автора *психологической* лингвистики: «J'ai appris bien des choses dans l'ouvrage de Wundt, mais je n'hésite cependant pas à souscrire le jugement de Hales (Mind. — Tome XII. — 1903. — P. 239): There is far too much theory and too little fact to please us. The facts are quoted merely as illustrations of theories, not as proofs of them. C'est pourquoi j'estime qu'il est de toute nécessité de faire de nouveau une revue universelle des faits et de rechercher *non pas* ce que ces faits *illustrent*, mais ce qu'ils prouvent» (*Ginneken van. Principes de Linguistique psychologique.* — 1907).

убийственный аргумент против этнической психологии в понимании Вундта. Не следует преуменьшать значение аргументов, исходящих от лингвистов, на том основании, будто они являются только *частными*, касаются только одной частной проблемы этнической психологии, так как, по свойству проблем языковедения, его постановки вопроса приобретают для этнической психологии совершенно всеобщий характер. Чтобы не входить в частности и не слишком отступать от основной темы настоящей статьи, выскажу только следующие общие соображения.

Как бы мы ни определяли собственный предмет этнической психологии, ясно, что *сфера* этого предмета не есть ни область *непосредственного* наблюдения при помощи органов чувств, ни область самонаблюдения, ни, наконец, область идеальных конструкций. Сфера этнической психологии априорно намечается как сфера доступного нам через понимание некоторой системы *знаков*, следовательно, ее предмет постигается только путем расшифровки и интерпретации этих знаков. Что эти знаки являются не только приметами вещей, но и *сообщениями* о них, видно из того, что бытие соответственных вещей не ограничивается чистым явлением знаков. Другими словами, мы имеем дело со знаками, которые служат не только указаниями на вещи, но выражают также некоторое *значение*. Показать, в чем состоит это значение, и есть не что иное, как раскрыть соответствующий предмет с его содержанием, т. е. в нашем случае это есть путь уже к точному фиксированию предмета этнической психологии. Спор возникает не только из-за точности этого определения, но еще прежде требует разрешения *принципиальный* вопрос о том, что вообще выступает как значение, поскольку мы выделяем знаки и выражения в специфическую область источников познания. Таким образом, это предварительное и априорное указание сферы предмета этнической психологии не только ничего не говорит о его характере, но даже не предreshает вопрос о его существовании именно как психологического предмета. *Значение* может оказаться не только психологическим, но, например, также или только историческим, или тем и другим, но при разных отправных пунктах интерпретации.

Под эти общие определения, как легко видеть, подходят все области содержания, какие намечались для этнической психологии как Вундтом, так и Лацарусом—Штейнталем, т. е. не только язык, миф, нравы, но

и науки, искусство, религия, профессии и мн. др.<sup>1</sup> Сопоставляя эти различные области содержания или «отделы» этнической психологии в свете только что высказанных соображений и сравнивая их с *языком* как предметом языкознания, нетрудно видеть, что язык до известной — и притом глубокой — степени является естественным и наиболее близким для нас прототипом и репрезентантом всякого выражения, прикрывающего собою *значение*. В этом своем семантическом качестве язык и является таким объектом, принципиальное обсуждение которого а *rotiōi* имеет силу для других форм и видов выражения. За это говорит не только тенденция многих современных лингвистов видеть в семасиологии центральную и, может быть, основную задачу языкознания, но и простое указание на ее содержание, где за исключением собственно только фонетики, действительно и прямо связанной с явлениями психофизического характера, доступными нам путем прямого наблюдения и самонаблюдения, а не путем интерпретации, все остальное содержание или прямо входит в состав семасиологии, или тесно связано с последней<sup>2</sup>. Настоящие разногласия начинаются только

<sup>1</sup> Ср. напр <имер>, такое определение мифа у Потебни: «Миф есть словесное выражение такого объяснения (апперцепции), при котором объясняющему образу, имеющему только субъективное значение, приписывается объективность, действительное бытие в объясняемом». (Из черновых заметок А. А. Потебни о мифе. — Вопросы теории и психологии творчества. — Хар<ьков>, 1914. — С. 503).

<sup>2</sup> Сколько к языкознанию в полном смысле относится также *грамматика*, приведенные рассуждения не теряют своей силы. Так, по отношению к *морфологии* возможно только разногласие по вопросу о том, все ли формы слов и их части являются категорематическими или синкатегорематическими выражениями (или лучше: семантиками или синсемантиками, по терминологии Марти), но, мне кажется, нельзя спорить, что все они являются *знаками*, а только это для нас здесь существенно. Что касается *синтаксиса*, то он прямо имеет дело со *значениями*, либо с их формами, которые, в свою очередь, суть знаки отношений (по поводу такого определения синтаксиса см. интересную работу: *Blumel R. Einfuhrung in die Syntax.* — Heidelberg, 1914; «Синтаксис, — говорит он, — изучает 1) известные значения, 2) формы, которые связаны с этими значениями. При этом он должен косвенно или непосредственно иметь дело с *предложениями*»). Ср. также общее положение Марти, к которому я здесь примыкаю: «Не подлежит спору, что познания теоретической философии языка в своей преимущественной и важнейшей части суть познания семасиологической природы и вполне могут носить имя «всеобщей семасиологии». Ведь семасиологическими являются в основе все рассуждения о свойстве и генезисе *средств языка как таких*» (*Marty A. Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie.* — Halle a. S., 1908. — В. I. — С. 51; ср.: *Funke O. Innere Sprachform. Eine Einfuhrung in A. Martys Sprachphilosophie.* — 1924. — С. 19—26).

с того момента, когда мы пытаемся дать общий ответ на вопрос, что такое значение, но дать ответ на такой общий вопрос призваны одинаково мало и лингвист и психолог, так как это уже — вопрос принципиально-философский.

Итак, в указанных пределах и принимая во внимание намеченное исключительное значение языка и науки о нем, замечания Пауля, направленные против этнической психологии, приобретают для нас особый интерес.

## IX

Пауль совершенно основательно уклоняется от спора о преимуществах гербартианской или вундтовской психологии, так как его аргументы против этнической психологии, действительно, не зависят от метафизических или готовых психологических предпосылок. Он исходит из эмпирического констатирования *взаимодействия* всюду, где мы встречаемся с фактами или явлениями культурной и общественной жизни. Некоторая основная наука, которую он называет *учением о принципах* (Prinzipienlehre), имеет задачей всестороннее выяснение вопроса о взаимодействии индивидов, о факторах культуры и об отношении индивида в совокупности (S. 7)<sup>1</sup>.

Главный упрек, который Пауль делает Вундту, состоит в том, что этот центральный вопрос: как совершается взаимодействие индивидов, для Вундта вовсе не составляет проблемы (S. V). С этим связано ложное мнение Вундта, будто психология изучает «результаты» или «продукты», тогда как она может изучать только единичные *процессы*. Для себя психология может изучать язык, но для этого она не нуждается в истории языка, а опирается на непосредственное наблюдение. Для уразумения развития языка психология — неизбежное вспомогательное средство, но история языка не может вознаградить ее за эту службу. Тем более не может психология извлечь пользу из рассмотрения таких состояний языка, о доисторической стадии которых мы не имеем источников, хотя именно они с особенною любовью привлекаются Вундтом. В целом Пауль констатирует у себя впечатление, что Вундт с *готовыми* психологическими воззрениями приступил к рассмотрению языка. Нельзя не признать существенной правоты этих замечаний, и они, как увидим, in puce со-

<sup>1</sup> Paul H. Prinzipien des Sprachgeschichte. — 4. Aufl. — Lpz., 1909.

держат все возражения Пауля против этнической психологии, хотя, разумеется, нельзя допустить, чтобы судьба этнической психологии определялась неудачами Вундта в выполнении задач этой науки.

Упрек в отсутствии проблемы взаимодействия индивидов и отношения индивида к обществу нельзя уже направлять по адресу Лацаруса и Штейнтала. В своем ответе Паулю Штейнталь (*Z <eitschrift...> — XII. — <S.> 252*) особенно подчеркивает, что именно взаимодействие, о котором говорит «учение о принципах» Пауля, составляет главный предмет этнической психологии, что, впрочем, ясно у основателей этнической психологии с самого начала. Тут спор может идти только о том, как понимать это взаимодействие? Пауль утверждает: *«Это — факт фундаментального значения, который мы никогда не должны упускать из виду, что всякое чисто психическое взаимодействие совершается только внутри единичной души. Всякое обращение души между собою — только косвенное, опосредствованное физическим путем. Следовательно, может существовать только индивидуальная психология, которой нельзя противопоставлять никакой этнической психологии или как бы ее там ни называли»* (S. 12—13). Факт этот, конечно, известен был и Штейнталу, но он не увидел того, что скрывается за этим фактом и что, по-видимому, побуждает Пауля настаивать на нем, хотя и самому Паулю не удалось с достаточной ясностью выразить то, что здесь является существенным, так как *вывод*, который он делает, названным фактом не оправдывается. Штейнталь, разумеется, не думал, что возможно *чисто* психическое взаимодействие, как бы действие психической энергии на расстояние, но, повторяя это в своем ответе Паулю, он этим не заставил Пауля отказаться от своего упрека. Однако если Пауль действительно имел в виду не ту банальную истину, что психическая энергия одного индивида не может действовать непосредственно на психическую энергию другого индивида, тогда он должен признать, что само взаимодействие здесь носит какие-то *специфические* черты, мимо которых проходит этническая психология, но которых не мог не почувствовать Пауль в своей работе по исследованию языка и к которым он здесь апеллирует. Пауль сам разъясняет свою мысль: как бы мы ни представляли себе причинную связь между различными актами сознания отдельного индивида, она — *не та*, что между актами сознания различных индивидов, «напротив, способ, каким здесь возникает причинная связь, *совершенно иной*; его нельзя иг-



норировать, а нужно всегда иметь в виду, если хотят правильно судить об отношениях, которые исторически возникли благодаря взаимодействию индивидов» (S. 14, Апп.; *Разрядка моя.*) Должно быть, след <овательно>, ясно, что если это взаимодействие не может быть *чисто* психическим, то оно точно так же не может быть физическим, и тот вид причинной связи, иметь в виду который призывает Пауль, есть нечто новое, *sui generis*, что и должно быть определено в новых, ему присущих признаках. Если это — не чисто психические процессы, изучаемые нами путем самонаблюдения, и не вещи физического опыта, то, опять-таки, и метод их изучения должен быть самостоятельным новым методом. Поэтому-то *вывод* Пауля и не верен: если здесь нет места для *этнической* психологии, то точно так же его нет и для *индивидуальной* психологии.

Положительное учение Пауля о взаимодействии вследствие этого также в корне неверно. Его обращение здесь к помощи теории ассоциации идей, с точки зрения современной психологии, должно быть оставлено без внимания, именно как дилетантская попытка разрешения вопроса. Между тем под ее влиянием, к сожалению, Пауль впадает в психологизм там, где, по-видимому, хочет от него освободиться. «*Само содержание представления, — говорит он, — следовательно, не переносимо. Все, что мы знаем, по нашему мнению, о содержании представления другого индивида, покоится только на выводах из нашего собственного содержания*» (S. 15). Откуда же Паулю известно, что «*только на выводах*»? Едва ли этому могла его научить «история языка», а для психологии это — далеко не бесспорная истина. Между тем его утверждение, что *содержание представлений не переносимо* из одного индивида в другой, имеет большой принципиальный смысл. Не для одного Пауля оно затемняется «собственническими» теориями сознания<sup>1</sup>: *содержание* представления, как предмет восприятия, действительно, «не переносимо» из одного индивида в другой, но, прежде всего, потому, что оно ни в каком индивиде и не находится, оно — ни «мое», ни «его», оно — ничье, оно — *трансцендентно*. Индивиды — не сосуды, сообщающиеся между собою, но и действительность — природы ли или культуры — не жидкость, разлитая по сосудам...

<sup>1</sup> См. мою статью *Сознание и его собственник* в юбилейном сборнике, посвященном проф. Г. И. Челпанову.

Из этого уже достаточно виден и истинный смысл возражений Пауля, не устраненных до сих пор, и собственные промахи Пауля. Интереснее первое, и на некоторых сторонах его стоит еще остановиться. Пауль счастливо избегает влияния гипноза, под которым пребывает еще немало философов и людей науки, будто все науки удобно делятся на две группы: наук о природе и наук о духе. Для него поэтому ясно, что психология, а следовательно, и этническая психология не может быть основной наукой для наук о духе: последней приходится иметь слишком много дела с *непсихологическим*. Пауль различает, в общем, четыре категории влияний, которые испытывает индивид со стороны общества, и оказывается, что на долю психологических влияний здесь остается меньше всего. Индивид 1) получает от общества некоторые комплексы представлений, к которым один он пришел бы значительно медленнее или к которым он вовсе не пришел бы, 2) он научается у него известным целесообразным движениям, — здесь физиологическим факторам еще содействуют психологические, 3) он получает от него обработанные с помощью рук человеческих предметы природы (орудия, капиталы), которые передаются от индивида к индивиду и от поколения к поколению, так что они являются предметом общего участия различных индивидов, 4) он оказывает физическое принуждение на другого индивида и, в свою очередь, испытывает таковое (S. 8). Обращаю внимание на две последних категории: они прямо указывают на то, что здесь приходится иметь дело, действительно, с «непсихологическим», но и с «нефизическим», что здесь лицо — предмет *нового порядка*. Назовем его вместе с Паулем *историческим* — как предмет научного внимания, историческое прямо встает как нечто третье, рядом с предметами наук о физическом мире и психологии. Но как такое историческое не может быть предметом этнической психологии точно так же, как оно не может быть предметом индивидуальной психологии.

Но значит ли это, что психологии вообще с ним делать нечего? Пауль, конечно, не отрицает права психологии *по-своему* заниматься языком и брать для этого материал из «истории языка», но это само по себе уже указывает на то, что психология языка не может быть *основной* наукой для истории языка или языкознания. Задачи обоснования и объяснения в психологии и в языковедении (или в истории языка) так же гетерогенны, как и предметы

этих наук. Лишь для психологии языка психология могла бы быть объяснительным основанием, но (или потому что, или поэтому) психология языка есть проблема психологии, а не науки о языке! Следовательно, и этническая психология, будучи, в конце концов, лишь психологией языка, мифов и нравов, не может брать на себя роли основной науки по отношению к общему языкознанию. Другими словами, это значит, что Пауль отрицает за этнической психологией значение *объяснительной* науки. А так как защитники этнической психологии всегда приписывали ей эту роль, то становится понятным, что с отрицанием ее объяснительных задач отрицается и она сама.

Нельзя не согласиться с тем, что Пауль тут прав. Если этническая психология есть только объяснительная наука, то после сомнений в правомерности ее задач приходится отрицать самое ее существование. С другой стороны, Пауль не отрицает вовсе значения психологии для языкознания, напротив, он ей приписывает даже слишком много, считая психический фактор «важнейшим» в культуре (S. 6). Он только против *особой* «психологии языка», которой так же быть не может, как не может быть особой психологии права, хозяйства и под <обных>, а также особой психологии игры в карты, шахматной психологии и пр <оч.>. Но почему же, собственно, их не может быть? «Существует, — говорит он, — только одна наука о языке, но также только одна психология» (S. 21 Anm.). Если бы у Пауля был только этот аргумент, то, разумеется, его возражение имело бы мало цены, так как здесь явное *petitio principii*: раз он уверен, что существует только одна психология, то, ясно, этнической психологии — нет. Однако откуда ему известно, что существует только одна психология?

Пауль утверждает, между прочим, что «характеристике различных народов все-таки может соответствовать только характеристика различных индивидов. Но это не называют психологией. Психология никогда не имела дела с конкретной формой отдельной человеческой души, а только с общею сущностью душевных процессов» (S. 10). Однако эта декларация прав и обязанностей психологии совершенно произвольна и деспотична. Провозглашая ее, Пауль утверждает то самое, из-за чего он отверг этническую психологию, так как из смысла его утверждения вытекает, что он допускает — пусть «только» одну общую, отвлеченную, законоустанавливающую психологию — но все же психологию именно *объяснитель-*

ную. Однако еще раз повторяю, для нас важны не промахи Пауля, а его *опыт языковеда*. Последний же для нас поучителен в том смысле, что показывает, как Пауль пришел к отрицанию принципиальной роли психологии и к утверждению «истории языка» как единственной науки о языке, поскольку язык специфичен со стороны своей предметной характеристики.

По мнению Пауля, существует только один научный способ изучения — *исторический*. Там, где есть, утверждает он, не историческое и тем не менее научное рассмотрение языка, там есть только несовершенное историческое рассмотрение (S. 20). Оставим в стороне методологическую ценность такого убеждения и обратимся только к аргументам, основанным на характеристике предмета языкознания. Язык, во всяком случае, оказывается, не есть предмет ни психологии, ни этнической психологии, а только истории. Когда сравнивают различные значения одного слова, аргументирует он, то ищут, какое из них является основным значением или на какое исчезнувшее основное значение указывают другие значения. Определить первоначальное и основное значение значит констатировать *исторический факт*; когда сравнивают родственные формы и выводят их из одной общей основной формы, констатируют *исторический факт*; когда констатируют между родственными формами и словами звуковой обмен и хотят объяснить его из влияния звукового изменения, обращаются к *историческому процессу*; когда пытаются характеризовать внутреннюю форму языка в смысле Гумбольдта и Штейнталя, делают это, восходя к первоначально форм выражения и их основного значения. «Итак, я вообще, — заключает Пауль, — не знаю, как можно было бы с успехом рефлексировать по поводу языка, не прибегая к посредству его исторического возникновения» (S. 21)<sup>1</sup>.

Краткий и убедительный смысл этой аргументации следующий: *наука о языке как о выражении, поскольку последнее имеет отношение к значению, имеет дело не с психологическими процессами, а с историческими фактами*. В силу общего

---

<sup>1</sup> Имея целью проследить только методологические суждения и заключения Пауля, я не могу входить в разбор его взглядов по существу. Иначе можно было бы много сказать по поводу *двухэтажного* смещения у Пауля того, что он называет «историческим». У него, несомненно, перепутываются «история» (последовательность) значений (смыслов) слов и форм с «историей» («реалии») называемых словами «вещей», а затем обе эти «истории» с «историей» (естественной) звуков.

значения, которое имеет язык в ряду других форм выражения, это положение имеет также всеобщее и принципиальное значение, очень важное для всего течения нашего рассуждения. Чтобы нагляднее показать это значение, приведу пример из другой области — изучения мифов. В 1906 году Вундт утверждал: «Фетиш везде является сам объектом культа» (*Völkerpsychologie...* — II.—2.—S. 202); в 1912 г. Вундт утверждает: «Фетиш вообще не является самостоятельным объектом культа, который характеризует какую-нибудь примитивную или более позднюю стадию, но при всех обстоятельствах он является побочным продуктом, который в своем всеобщем значении, как воплощение демонических волшебных сил, может встретиться везде» (*Elem < ente... >* — S. 225); раньше такими «побочными продуктами» у Вундта являлись только амулеты и талисманы. Что речь идет о *значении*, выражением которого служит фетиш, об этом Вундт говорит прямо, — что же, в таком случае, должны мы исследовать, чтобы решить, когда Вундт говорит правду, в 1906 или в 1912 году? Должны ли мы изучать какую-нибудь или чью-нибудь *психологию*, или мы должны, установив точный смысл того, что называется культом и фетишем, решить этот вопрос путем *исторического* исследования происхождения фетишизма как формы культа? Кстати, поставлю еще один вопрос: и не явится ли *новой* проблемой изучение того, как названное значение, равно и названный исторический факт, *переживались* тем или иным индивидом или совокупностью индивидов, какое они вызывали к себе *отношение* со стороны последних, какой *отклик* в них находили? Ясно также, что если эта *новая* проблема *есть*, то, как бы важна и интересна она ни была, она должна быть поставлена *рядом* с первой, а не вместо ее, как это, между прочим, происходит и у Вундта и чего совершенно основательно не хочет допустить Пауль.

## X

Как бы ни было, приведенное рассуждение Пауля достигает сразу двух целей: 1) оно убедительно доказывает, что язык не есть предмет психологии, по крайней мере, поскольку последняя есть объяснительная наука, и что, следовательно, нет психологических *законов языка*, а 2) что не только психология, но и *история...* не может быть «учением о принципах», на котором строится эта «частная» история языка.

Этот второй, может быть неожиданный результат аргументации Пауля дает опять повод сторонникам обоснов-

вания на психологии «*наук о духе*» защищать ее в качестве такого *основания* и оказывать этим мнимую поддержку этнической психологии. Среди лингвистов соответственную позицию занял О. Диттрих, весьма сочувствующий Вундту и его этнической психологии, невзирая на то, что он считает нужным изменить самое имя ее<sup>1</sup>. Хотя Диттрих и настаивает на том, что психология языка есть, по его терминологии, часть общей психологии, или, по терминологии Вундта, этнической, тем не менее *основоположную* наукой остается индивидуальная психология, которою собственно и заняты его *Grundzüge*, весьма настойчиво воспроизводящие схемы Вундта. Но я напомнил о нем здесь не затем, чтобы следить за его защитой психологизма, а с другою целью. Защищая этническую психологию в понимании Вундта, Диттрих высказывает самый убийственный аргумент против Вундта и здесь поразительным образом соприкасается с Паулем — хотя вообще он является его решительным антагонистом — и что, может быть, еще интереснее, из-под собственных ног также вырывает почву этнической психологии.

На этот раз дело идет уже не о простой перемене названия, а о вещах более серьезных. В своих *Проблемах языковой психологии* Диттрих заметно отклоняется и от Вундта, и от прежних своих воззрений, причем причину этого он сам видит в характере своих специальных занятий языковедом. Для психологии языка как такой, говорит он, приобретает значительная самостоятельность по отношению к остальной психологии благодаря тому, что исследователь в этой области *не только психолог* (*Probleme... — S. 10*). В подтверждение своей мысли Диттрих приводит пример, значение которого выходит далеко за пределы иллюстрирующего примера и приобретает, можно сказать, прямо-таки катастрофическое значение для психологизма в языковедении. Психологи, говорит он, весьма согласно определяли язык как «выразительное движение». Но приводит он, впрочем, только определение Вундта. Это определение — примечательно, потому что в нем ярко отража-

<sup>1</sup> Имя ему не нравится, как он сам объясняет, потому, что психология должна состоять из двух частей: психологии человека и животных, а каждая из этих частей может быть индивидуальной или общей. Так как общую психологию животных неловко называть *Völkerpsychologie*, то он и предлагает в качестве общего имени: *Gemeinpsychologie*. — *Dittrich O. Grundzüge der Sprachpsychologie*. — Halle a. S., 1903—1904. — В. I. Einleitung und Allgemeinpsychologische Grundlegung. Ср. также его более позднюю книгу: *Die Probleme der Sprachpsychologie*. — Lpz., 1913. — S. 18 ff.

ются все качества Вундта: оно обнаруживает зараз его логическую беспомощность, его наивный психологизм, искусственность и ненужность для него этнической психологии, и неумение найти и выразить сущность вещи. Вундт говорит: «Всякий язык состоит в звуковых проявлениях или в других чувственных знаках, которые, будучи вызваны мускульными движениями, открывают вонне состояния, представления, чувства, аффекты». Внешний и поверхностный подход к делу в этом определении бросается в глаза. Последуем, однако, пока за Диттрихом.

Как раз с точки зрения языкознания, признает Диттрих, такое понимание языка не может быть оправдано. «Для последнего, именно для языкознания, напротив, всегда останется основоположным признание, что язык совершает работу не только *выражения* (ein Ausdruck), но вместе с тем и *впечатления* (ein Eindruck), что сообщаемость относится к его сущности и что, поэтому, ее нельзя игнорировать в определении языка» (S. 11). Диттриху, таким образом, удалось найти удачную форму для выражения мысли, имеющей колоссальную важность, так как она принуждает теперь Диттриха выступить против своего учителя в психологии в том самом пункте, который Пауль считает наиболее слабым местом Вундта<sup>1</sup>. Очевидно, что

<sup>1</sup> Факт, что для языка *существенным* является «сообщение», не есть, конечно, открытие Диттриха. Он сам указывает здесь на Гумбольдта и в особенности на Штейнтала. Я думаю, что сам Диттрих пришел к такой характеристике языка, еще мало заметной в его *Grundzüge*, под влиянием Дельбрюка (ср. *Grundzüge...*—I.—S. 86, 87, A, B). Пауль также ставит на вид Вундту, что последний рассматривает язык с точки зрения *говорящего* и игнорирует *слушающего*, из чего и проистекает его непонимание проблемы взаимодействия (*Prinzipien...*—S. 122). Основное значение «сообщению», т. е. непременною участию в языке не только говорящего, но и слушающего, для уяснения сущности языка придает также Марти (*Untersuchungen...*—S. 288 ff.). Самый же термин *Eindruck*, по моему мнению, выбран Диттрихом для обозначения *сообщающей* функции языка неудачно, хотя само по себе *противопоставление*: *Ausdruck*—*Eindruck*—очень эффектно и наглядно. В основе этого противопоставления лежит все-таки старое разделение изложения—субъективного, *аффективного* и объективного, *рассудочного* (*Syntaxis figurata et regularis*,—cf. *Gröber Grundriss der Romanischen Philologie*.—B. I.—S. 212 ff.). Здесь я опять-таки не вхожу в существо дела, рассмотрение которого требовало бы тщательного и углубленного различения в «выражении», с одной стороны, *выражения (смысла)* сообщения, а с другой стороны, *чувственной экспрессии*, и далее—во «впечатлении», во-первых, впечатления от *сообщаемого* и впечатления от (эмоционального) *тона* выражения (*его желаемое впечатление*).

если для наличности языкового явления нужно констатировать факт «сообщения», которое встает как некоторый *новый* предмет нашего внимания, индивидуально-психологические объяснения тут явно обнаруживают свое бессилие. Но и положение этнической психологии также начинает колебаться. Дело в том, что, как разъясняет теперь Диттрих, «минимальным условием» языкового явления нужно признать наличность *двух* (eine Zweiheit) индивидов, говорящего и слушающего (S. 25, 20). Эти «только двое» при разном сочетании с другими парами и единицами создают более сложные отношения, но основной факт «сообщаемости» везде присутствует как *sui generis* объект. Если мы среди разных сложных сочетаний на почве «сообщения» найдем, между прочим, форму «народа», она не может уже быть до такой степени определяющей для явлений языка, чтобы ее можно было сделать предметом основной для языкознания науки. Раз этническая психология имеет дело с этой именно формой, она *eo ipso* не может уже быть основной наукой для языкознания. Постановка всего вопроса переворачивается прямо-таки вверх колесами, и не оси вставляются в колеса, а колеса надеваются на оси! Если *сообщение* есть условие *общения*, то язык — условие всего социального, и наука о языке — «основа» всех наук о социальном, в том числе этнологии, в том числе этнической психологии. А если и само языкознание нуждается в более твердом основании, то последнее надо искать еще глубже, в чем-нибудь вроде «науки о сообщении» вообще. Но это — не все, есть здесь нечто и более близкое: на каком, собственно, основании можно утверждать, что сами по себе «двое», как предмет, есть предмет психологии? Все затруднения, с которыми мы уже встречались, опять повторяются и здесь. Единственно правомочным, по-видимому, логическим выводом является утверждение за «двумя» некоторой специфичности, которая дает повод к *новой* науке, но только не к *этнической психологии*.

Обратим теперь внимание на другую сторону в вышеприведенном определении Вундта: язык, говорит он, состоит в чувственных знаках, дающих нам знать о внутренних состояниях, чувствах, аффектах и под <обном>. Но вот перед нами многочисленные произведения Вундта, они написаны на немецком языке, т.е. представляют собою систему знаков, но разве то, что выражено в них, и то, чего мы ищем в них, есть «чувствования» и «внутренние состояния» Вундта? В них мы ищем знания *вещей и*



*предметов.* Вундт излагает, аргументирует, убеждает, но мы ищем за его словами-знаками не его *желания* убедить, не его *убеждения* в своей правоте, а рассматриваем самый предмет его доказательства, изложения и пр<оч.>. Мы бы смеялись, если бы аргументы Вундта исходили не от свойств и особенностей предмета, а от его собственных чувствований. Аргументы его, говоря коротко, мы принимаем не на его «честное слово», а на счет предмета, о котором идет речь. Вся наука дана нам в «слове» вещей и предметов, единственное как будто исключение — *психология*, но это мнимое исключение, ибо и здесь научное изучение прежде всего *объективирует* значение психологических терминов. В повседневной жизни мы говорим о множестве вещей и событий — газетный лист есть чувственный знак, дающий нам сведения о массе вещей, и за этим знаком мы находим — войну, политическую борьбу, успехи техники, развал культуры и многое другое, но не «внутреннее состояние говорящего». И нужно совершенно особое устремление внимания, чтобы за словесными знаками уловить второстепенное *для них*, побочное еще значение, τάρεργον, в виде «внутренних состояний говорящего». С какой же стати Вундт утверждает, что язык выражает только последние? И теперь мы имеем право обобщить и сказать: *та дисциплина, которая изучает язык, мифы, нравы, науку, искусство как «выражения» определенных предметных значений, не может быть психологией ни индивидуальной, ни этнической, если только психология именно изучает «внутренние состояния» одушевленных тварей, как в их изолированности, так и в их общении.* Обоснование себя на психологии, психологизм, именно было бы τρώτων ψεύδος такой научной дисциплины.

Поэтому-то прав Пауль, утверждая, что предмет языкознания есть предмет *исторический*, а не психологический. Но он не прав, когда он думает, что «учение о принципах» здесь также есть какой-то «конгломерат» сведений об исторических факторах и условиях культурной жизни. Как бы ни были существенны общие исторические сведения при изучении частных исторических объектов, они не могут составить *принципиального* основания ни одной науки. Принципиальные основания по существу своему должны быть и могут быть только основаниями *идеальными*, а не историческими или вообще эмпирическими. «Учение о принципах», другими словами, всегда есть *философское* учение. Вполне ясно то направление, в котором следует искать принципиальных оснований для наук, предметом

которых являются *выраженные значения*, или, говоря иначе, для наук, основывающихся на «сообщении», почерпающих из сообщения свой материал и приходящих через него к своему предмету, как формообразующему началу этого материала. «Всеобщая семасиология» Марти уже подсказывает название для такого принципиального философского учения<sup>1</sup>, которое, в свою очередь, разумеется, тесно связано с коренными принципами философского рассмотрения предмета и его явления.

Таким образом, в целом я отрицаю за психологией и, следовательно, за этнической психологией значение основания, которое может давать законы или объяснения для изучения вопросов языка, мифов, науки и т. д., — ибо роль основания подобает только идеальным философским наукам, а не наукам эмпирическим. С другой стороны, я отрицаю и то, что названные проблемы суть проблемы самой психологии, будто их предмет можно характеризовать в признаках, которые мы устанавливаем вообще для душевной деятельности или для душевных переживаний, — ибо в действительности предметы названных проблем суть предметы определения объективного: исторического, социологического, этнологического и под-  
<обных>. Но я не отрицаю права самой психологии рассматривать соответствующие явления как свой объект, напротив, психология языка, напр<имер>, есть один из важных и существенных отделов психологии. Язык и другие «выражения» суть психологические или, точнее, психофизические явления, так как они — душевные и телесные переживания человека. Но именно поэтому нужно быть осторожным в их определении как предмета психологии. Дело в том, что психология — и в этом она подобна «естественным наукам» — рассматривает свой предмет не семасиологически, а в его собственной наличности, как τὰ ὑπάρχοντα. Этот факт и служит прежде всего критерием того, как изучает психология «выражение», в частности язык, т. е. для нее интересен именно самый *звук, зрительный знак* и под<обное> *как такой* — не по значению,

---

<sup>1</sup> Было бы несправедливо забыть здесь об «идее чистой грамматики» Гуссерля, которая как чисто априорное философское учение, разумеется, ничего общего не имеет с фантастической «универсальной» для всех языков грамматикой, как это иногда неправильно себе представляют. Мнения Б. Кроче и К. Фосслера об эстетике как основной науке для языковедения содержат, на мой взгляд, в себе частичную правду, хотя основное у Кроче отождествление эстетики и лингвистики слишком явно покоится на смешении двух смыслов слова «выражение»: выражение как сообщение и выражение как экспрессия.

а как совокупность чувственных, интеллектуальных, эстетических и пр <оч.> переживаний или, точнее, сопереживаний. В этом направлении она работает своими испытанными, привычными для нее методами: самонаблюдением, косвенным наблюдением и экспериментом. «Слово» здесь есть не выражение и не знак, которые должны быть расшифрованы, чтобы мы могли через это пробраться к нужному содержанию, а сами суть комплексы ощущений, восприятий, представлений, чувственного тона, инстинктивного или импульсивного движения, волевого напряжения, и пр <оч.>, и пр <оч.>.

Совершенно очевидно из всего сказанного, что такие задачи разрешает та психология, которую до сих пор мы противопоставляли как «индивидуальную» этнической, что носителем изучаемых ею душевных процессов является психофизический организм человека, ребенка, животного, что здесь она может «объяснять», устанавливая свои причинные связи и законы<sup>1</sup>, но что здесь этнической психологии делать нечего. И тот, кто думает, подобно Паулю, что задачи психологии вообще ограничиваются изучением «законов» душевной жизни, что «психология никогда не имела дела с конкретной формой отдельной человеческой души, а только с общей сущностью душевных процессов», тот будет последователен, если скажет, что и вообще здесь психологии больше делать нечего. Но если вдуматься глубже в содержание того τάρεργον, на которое мы натолкнулись выше, если принять во внимание необыкновенное богатство и разнообразие именно конкретной душевной жизни, то нельзя не заметить, что для пытливого ума здесь разворачивается своя своеобразная проблематика, требующая также соответствующей методологии, хотя бы здесь нельзя было установить никаких «законов» и не нужно было искать «объяснений». Простое обращение в эту сторону открывает тот факт, который и является исходным пунктом новых научных интересов описательной и аналитической психологии, а простое констатирование того, что конкретная форма индивидуальной душевной жизни немислима иначе, как в виде формы *социальной*, наводит на мысль и еще о новом виде психологического исследования. Этническая психология

<sup>1</sup> Образцом такого изучения языка может служить названная выше книга Диттриха (*Grundzüge*). Еще интереснее и содержательнее уже цитированный мною van Ginneken: *Principes de Linguistique psychologique*. 1907, или, напр <имер>, Delacroix H. *Le Langage et la Pensée*. 1924.

при всей неясности в определении своего предмета и при всех отклонениях от своего пути, однако, не игнорировала названных фактов и хотя не умела найти им надлежащего места, тем не менее чувствовала их значение. Очевидно, нам нужно ближе исследовать эту область, чтобы ответить на вопрос: в чем же собственный предмет и собственные задачи этнической психологии? Чтобы облегчить себе ответ на этот вопрос, обратимся еще раз к понятиям, которыми с самого начала определялся этот предмет, и исследуем их ближе и по существу.

## XI

Таковыми понятиями являются, как мы видели, понятия «духа» и «коллективности». Все вопросы, породившие столько затруднений и вызвавшие столько недоразумений, как вопросы о *психологической* природе нашей науки, о взаимодействии индивидов, об отношении индивида и общества, совокупности и пр <оч.>, так или иначе связаны с этими понятиями. Было бы большим отступлением от плана моей работы, если бы я предпринял — во всех отношениях, впрочем, насущно необходимый — принципиальный и логический анализ этих понятий; я ограничусь минимально необходимым, беря эти понятия не в их всеобщности, а в сравнительно ограниченной сфере их приложения к «социальному», «историческому» и «этническому» и имея в виду отыскать такие значения их, которые согласовались бы с определениями предмета психологии. Начнем с понятия «дух».

1) Если не первоначальное, то, во всяком случае, самое распространенное значение слова «дух» состоит в том, что этим именем обозначается некоторое конкретное, живое и свободное *существо sui generis*, своими качествами, могуществом и силою превосходящее человека и существующее в условиях, менее связывающих, менее трудных и более высоких, чем те условия, в которых существует человек. Дух в этом смысле является тем источником деятельности, который имеет вполне реальное значение не только в сфере действия самого духа, но и во всей реальной действительности. Поэтому дух может принимать объективные формы «видимости», может менять их, оставаясь в себе бессмертным, так что уничтожение его может мыслиться только при исключительных, «чудесных» обстоятельствах. Продукты деятельности духа

необходимо имеют объективно-реальное значение и входят в состав окружающей нас действительности или даже целиком ее составляют. Тем не менее «дух» мыслится нарушающим некоторые естественные или привычные законы — так, по силе влияния «часть» духа может быть равна «целому», он может действовать одновременно в нескольких местах, может действовать вопреки законам природы и т. п. Это понятие «духа» допускает как множественность индивидуальных духов, так и распределенность одного духа во множестве носителей его. В первом случае допускается одинаково как простое внешнее «сожитительство» разнообразных духов, так и их общение, взаимодействие и даже более или менее сложная иерархия духов. При некоторых исключительных обстоятельствах человек не лишен способности входить в сношения и во взаимодействие с отдельными духами или со всем «миром» их. Во втором случае «дух» лишается своей персонифицированной стати, дисперсонифицируется, действует только своей коллективностью, «соборно», и хотя по-прежнему продукты его деятельности реально-объективны, тем не менее сношения с ним или взаимодействие уже исключаются — к нему можно только «принадлежать» или можно «участвовать» в нем. — Характеризованное значение мы вкладываем в такие выражения, как «мировой дух», «Бог (св. Дух)», «ангелы», «дух в истории», «злой дух» и т. п., с одной стороны, и такие выражения, как «сонм ангелов», «церковь как существо» и т. п., с другой стороны. Но нельзя в этом смысле сказать, например, «дух народа» или «дух человека», так как дух в этом смысле «самостоятелен» и никому не «принадлежит», скорее сам «народ» или «человек» тут может быть назван «духом»; тем более поэтому нельзя сказать «дух литературы», «дух законов», «дух времени» и пр. <оч.>. Из всего этого совершенно очевидно, что «дух» в этом смысле может быть объектом какой угодно науки, только *не психологии*.

2) Второе значение примыкает к первому как онтологически очищенное понятие к своему эмпирическому примеру. «Дух» здесь выступает как *чистая деятельность*. Его дисперсонификация теперь обозначает не его «распределение» во множестве «носителей», а его только мыслимую природу. Самое большее можно допустить для него некоторый *субстанциальный носитель*, всецело, однако, исчерпывающийся его деятельностью. Будучи сферой чистой «возможности», «дух» в этом значении нисколько не «нарушает» законов естественных, а скорее является про-

образом законосообразности; точно так же он свободен от эмпирических противоречий и, напротив, является местом логического порядка и связи. Поэтому он проявляется, «манifestирует», не в явлениях эмпирической «видимости», а в ее плановности и целесообразности. Отрешенный от эмпирических условий в своей деятельности, он является «абсолютным духом» или «абсолютом». Он не бессмертен, а «вечен». — В этом смысле мы говорим о потенциальном «богатстве» или «богатствах духа», а его актуально осуществленные формы понимаем как «идеальные продукты» духовной деятельности. В этом смысле опять нельзя говорить о «духе народа» и пр<оч.>, как нельзя говорить о «духе литературы» и под<обном>; этот дух опять — «ничей». Разумеется, и в этом смысле «дух» *не может быть предметом психологии.*

3) Еще больше философского углубления требует следующее значение слова «дух», которое совершенно отрешается от всякого действительного основания в своем определении и является чистым гипостазированием «идеального». «Дух» сам мыслится как идея или *смысл* и *сущность*, или даже как «разум», в особенности поскольку он постигается нами как сущность некоторого коллективного целого. Привносимая им в это целое закономерность носит характер чистого нормирования и ни в каком смысле не определяется как деятельность, а скорее как порядок и плановность в продуктах или результатах деятельности. Поэтому «дух» в данном смысле уже может быть «чьим-нибудь» духом или духом «чего-нибудь». Так как дух здесь выступает как «сущность», то он необходимо мыслится как «единство», причем, в отличие от логического «видового» или родового объема, он мыслится по преимуществу как единство некоторого множества, хотя и множества идеального порядка, как, например, «единство идей» или «идея идей» и т. п., так что даже в том случае, когда мы говорим о «духе вещей» или «разуме вещей», мы отрешаемся от реальной привязанности «вещей», имея в виду их идеальный коррелят, равно отрешаемся и от реального значения «разума», имея в виду исключительно его в его принципиальной «чистоте». — В этом смысле мы можем уже говорить о «духе времени», «духе истории», «духе законов» и т. п., а также о «духе народа», «человечества». В аспекте этого значения, например, ни в коем случае нельзя назвать тавтологией определение Гердера: дух человечества — в гуманности. Вообще, здесь, следовательно, уже можно говорить о «духе наро-

да», «духе языка» и пр < оч. >, но и здесь еще *нет оснований для признания «духа» предметом психологии*; скорее можно сказать, что здесь еще меньше оснований к этому, чем в первом и втором случаях.

4) В новом еще значении мы встречаем слово «дух», когда оно обозначает просто «душу», в противоположность телу и отдельно от него. Поэтому мы здесь имеем дело преимущественно с собственно *человеческим духом*. Мысля «дух» в данном случае отделенным от тела и перенося его в этой «чистоте» в особый «мир», мы в значительной степени сближаем нередко это значение с первым из рассмотренных нами значений и переносим черты последнего на это новое значение. Роль, деятельность и закономерность «духа» в этом смысле мы понимаем по аналогии с тем, только отводим ему, так сказать, более ограниченную сферу деятельности. Мы можем это значение «духа» и «духов» назвать антропологическим в противоположность первому из наших значений — космологическому. Как собственно человеческий «дух» он представляется нам теперь также как совокупность известного рода «частей» или «способностей» души, так что и здесь мы можем говорить либо об одном духе, распределенном в «частях», либо о совокупности «духов», например, «жизненных духов» или под <обном>. Обозначая «способности» или «части» души, «дух» в этом смысле обнимает собою преимущественно так называемые высшие ее способности и потому как понятие оценки имеет не столько классификационное, сколько квалификационное значение. В этом значении мы можем говорить о «духе народа» только в метафорическом смысле, перенося на народ, по аналогии, квалификации и определения человека как индивида. В таком же порядке мы говорим, например, о возрастах народа, его рождении и т.п. Поскольку этим значением указываются только определенно квалифицируемые и расцениваемые «способности» или «стороны» человеческой души, постольку «дух» вообще *не есть специфический объект ни психологии, ни какой-либо иной науки*; он может быть только предметом морального резонирования.

5) Следующее значение слова «дух» мы встречаем в тех случаях, где «дух» обозначает только известное состояние. Здесь мы имеем дело опять с сравнительно ограниченным объемом понятия, хотя и более широким, чем предыдущее. Это состояние есть состояние некоторого конкретного и живого существа, субъекта, которого оно

охватывает целиком и даже «захватывает». «Дух» здесь не есть особая «способность» или «часть», здесь не может быть так же многих «духов», как не может быть речи об абстрактном значении его. Это есть просто особый «строй», не только не «постоянный», но даже сравнительно не очень длительный — «дух», «настроение», или «расположение», говорим мы почти синонимически, так что добавляемые иногда определения: «состояние духа», «настроение духа» или «расположение духа», в сущности, создают тавтологические выражения. Может быть, наиболее характерной и существенной особенностью для «духа» в этом значении является то, что как состояние он охватывает субъекта помимо его воли и индивидуальных усилий. Это есть «вдохновение» или «наитие», источник которых мы ищем вне собственных сил, в сферах, лежащих выше их. — Несмотря на активный подчас характер самого этого состояния, человек или индивид является «пассивным» в отношении его возникновения; он является только как бы «восприимчиком» «духа» (напр <имер>, божественного духа) в первом из наших значений, который, действительно, здесь активен; индивид входит с ним в «общение» и именно постольку переживает «духовное состояние». Это состояние, по существу, следовательно, есть состояние индивида как такого и не может быть состоянием коллектива. Говорить о «духе народа» в этом смысле можно опять-таки только в высшей степени условно и метафорически. В этом смысле «дух» также не является специальным и специфическим предметом психологии, но может найти себе место среди других «состояний» в анализах чисто *описательной индивидуальной психологии*.

6) Мы переходим, наконец, к последнему значению, которое я замечая в слове «дух». В некоторых отношениях оно приближается к третьему из указанных мною значений, где «дух» характеризуется как «смысл» или «сущность». Но в то время как названное значение указывало на идеальную природу своего носителя, новое значение имеет всецело реальный характер. «Дух» обозначает здесь некоторый конкретный *тип, стиль* или «тон». Мы в нем имеем наглядный, непосредственно осязаемый как бы «образ» идеи как единства, но не отвлеченно-логического, а также в своем роде коллективного. Если даже в этом смысле заходит речь о «духе» индивида или лица, то все-таки мы понимаем последнее как цельную в себе коллективность или совокупность переживаний. Это — не



кратковременное состояние, а пребывающая «форма», запечатлевающая в «образе» не только некоторую наличную совокупность признаков, но и отражающая в себе всю массу признаков, накопившихся в процессе исторического «формирования» духа. Это — не есть объективирование или воплощение в собственном смысле только потому, что такое объективирование заключается в самом эмпирическом, в высшей степени многообразном и неисчерпываемом. «Дух» есть как бы эхо этого жизненного многообразия, отклик на каждый его звук и тон, включающий в себя всю его полноту, но только в особых символически проецированных корреляциях. «Дух» отображает, таким образом, действительность, обнаруживая перед нами в конденсированном виде, но точном — хотя преобразованном и творчески оформленном виде — некоторую структуру переживаний коллективной организации. Дух здесь — не существо, обладающее высшими силами, не самостоятельное и отрешенное бытие, но и не чисто идеальная сущность, равно и не состояние индивида вне его воли и управления, а чуткий орган коллективного единства, откликающийся как рефлексивно-невольно, так и творчески-сознательно на всякое событие в бытии этого единства. Так как «дух» в этом смысле — конкретное существование, то он трудно поддается адекватному выражению в объемно-логических формах и отношениях «вида» и «рода»; но здесь можно говорить о большей или меньшей конденсированности его как «типа». — «Дух народа» есть по преимуществу такой «дух»; мы узнаем его в «образе», который символизирует смысл и идею «народа» и который мы раскрываем в типологических изображениях его состава и изменения во времени. «Дух аристократии», «дух данного времени», «дух рыцарства», «дух мещанства» и т. п. — все это только частичные ингредиенты своего целого, не теряющие нимало в своей конкретности, так как они суть «части» или «члены» этого целого, а не несамостоятельные его моменты или стороны. «Дух» в этом смысле есть собрание, «связка» характерных черт «поведения» народа; в совокупности с постоянствами «диспозиции» это есть его характер. Как предмет изучения, этот субъективный характер узнается в его объективации, как совокупность реакций народа на окружающие его вещи, на обстоятельства, в которых он сам участвует, на объективно данные ему отношения и идеальные образования. Поэтому «дух», будучи предметом психологии,

изучается ею не в объяснительной, устанавливающей абстрактные законы психологии, но и не в индивидуально-описательной психологии, а он может быть предметом только *такой «коллективной» психологии*, которая лишь описывает и не идет дальше построения типических структур; в случае необходимости «объяснения» последнее почерпается из исторического целого, из расовой биологии, антропологии, социологии и все-таки не из отвлеченной психологии. Если этническая психология есть наука о «духе», то только в этом смысле.

## ХII

Обратимся теперь к другому основному для нас понятию «коллективного» и рассмотрим его в тех же пределах, которые мы наметили для понятия «дух». В особенности для нас должны быть интересны те значения «коллективного», которые могут быть связаны с понятием «духа», и при этом в таком значении «духа», которое делает его предметом *психологии*. Нужно иметь в виду, однако, некоторые особенности «коллективного» как предмета, которые делают исследование его принципиально иным, чем исследование такого предмета, как «дух». Значений слова или термина «дух» мы искали среди действительных вещей, свойств, отношений реального мира, тогда как «коллективность» не есть вещь среди вещей окружающей нас действительности. Исследование ее как предмета предполагает не разыскание в сфере вещей, а требует анализа идеально-логических и формально-онтологических отношений. Поэтому полное и всестороннее разрешение вопроса о «коллективном» как предмете мы могли бы ожидать только от соответствующего принципиального анализа, который и вскрыл бы строение самого предмета и осветил бы его всеобщее методологическое значение. Мы подходим к делу с другой стороны: мы констатируем среди реальных вещей наличие таких вещей, к которым приложима коллективность как метод, и здесь стараемся найти разные значения ее. Для нас, следовательно, коллективность выступает всегда как *реализованная коллективность*. Этот подход к делу как предварительный, однако, совершенно правомерен, так как и принципиальное исследование могло бы «исходить» из таких же «примеров», а для нашей цели этот подход, кроме того, и достаточен.

1) Понятие «коллективного предмета», «коллективности» или «коллектива» мы встречаем прежде всего в значении *коллекции*. В этом смысле коллективный предмет есть собрание индивидуальных экземпляров разного вида; каждый экземпляр, будучи элементом коллективности, есть в то же время ее самостоятельный член. Возможное действие каждого экземпляра, как и самое место его в коллекции, остаются строго индивидуализованными. Определения, классификации и другие логические приемы всегда прилагаются к «видам», представляемым экземплярами, т. е. это — обычные логические действия над общими понятиями и предметами. — *Говорить о единстве «духа» в коллекции как такой нет оснований.* Сама «коллекция» не столько является предметом научного изучения, сколько вспомогательным для научного изучения методическим приемом, «коллекционированием». Как предмет же изучения в своей методологической роли она есть предмет логики, а в своих специальных формах методологически применяется в соответствующих специальных науках. В этом только смысле она может найти применение и в психологии, но, разумеется, ни в каком виде *не составляет предмета ее* — даже если бы психология научилась коллекционировать души, как *энтомология* коллекционирует жуков.

2) Далее, понятие «коллективности» встречается со значением *массы* или *множества*. Здесь под коллективным разумеется неопределенная совокупность экземпляров, в противоположность первому значению сходных по виду, но, понятно, разных индивидуально, каковая разница при рассмотрении соответствующего коллектива игнорируется. Каждый индивидуальный экземпляр в массе есть элемент, а не член целого; члены конструируются «внутри» массы опять-таки как коллективы или совокупности в этом же смысле множества. В случае «действия» массы оно рассматривается как действие, исходящее от единства, которое, в свою очередь, берется как некоторая равнодействующая; элементы ее при этом действуют более или менее однородно — во всяком случае, индивидуальные различия для целого здесь — не существенны. Такое рассмотрение наперед исключает также наличность взаимодействия элементов или членов массы, и ни в коем случае здесь не может быть допущено реального взаимодействия. Отношение между элементами множества здесь понимается как формальное отношение сходства индивидов в качестве элементов; отношение элемента к цело-

му — также совершенно формально. Математическая теория множества стоит наиболее близко к этому пониманию коллективного, из нее же освещается и методологическое значение его. Реальными коллективами в этом смысле являются, например, куча песку, букет цветов, воз огурцов, толпа людей и т.п. — Говорить о применении этого понятия коллективного *к духу не приходится*. Напротив, психология может изучать коллектив в этом смысле, но в высшей степени важно сейчас же подчеркнуть, что задача изучения «массы» *есть задача индивидуальной психологии*, которая должна рассматривать «массовые явления» просто как некоторые исключительные состояния индивидуальной души. Во всяком случае, изучение этого коллектива не есть задача этнической психологии.

Чтобы не возвращаться потом к этому вопросу, поясню вкратце свою мысль. При изучении явлений *т* <ак> наз <ываемой> «массовой» или «коллективной» психологии нужно тщательно различать между описанием или установлением соответствующих фактов и их объяснением. Факт здесь сводится к констатированию того, что при некоторых обстоятельствах известная группа или «масса» индивидов, «толпа», испытывает одинаковые переживания или совершает одинаковые действия. Поскольку здесь имеется в виду именно одинаковость или сходство и игнорируются индивидуальные различия субъектов, составляющих «толпу», поскольку устраняется разнообразие их взаимодействия, субъекты не суть «члены» коллектива, а его элементы, и «толпа» как коллективность подходит, действительно, под второе значение этого понятия. Но, строго говоря, нужна ли для установления названного сходства совместность «многих» в «толпе»? Не установим ли мы той же одинаковости, рассматривая индивидов последовательно и поодиночке, только ставя их в известные для всех одинаковые условия? Как показывают соответствующие эксперименты Марбе, действительно, при очень сходных условиях, в известных пределах все индивиды действуют сходно. Но обычно при установлении фактов коллективного переживания или коллективной психологической реакции обращают внимание еще на одно обстоятельство, которое, однако, не является чисто описательным, а заключает в себе некоторое предположение. Именно, считается, что сама коллективная реакция составляет некоторую суммирующую индивидуальных реакций, а эти последние в коллективном обнаружении испытывают значительное повышение в смысле интенсивно-

сти. Что касается «суммирующей», то понять именно психологически это определение нелегко, и нет сомнений, что она «складывается» не из психологических, а из чисто физических действий коллектива<sup>1</sup>. Что же касается усиления самих реакций, то так же несомненно, что речь идет не о повышении всей душевной деятельности индивидов, а только некоторых сторон ее, так что не только ее изучение остается в пределах индивидуальной же психологии, но даже самое установление предполагает индивидуально-психологический анализ. По существу определения этих сторон душевной деятельности приходится констатировать, что они составляют некоторые более «простые» или «элементарные» душевные движения, в самом деле у всех индивидов сходные, причем, как устанавливают эксперименты того же Марбе, постоянным условием обнаружения этого сходства или «единообразия» реакций является также фактор индивидуально-психологический — быстрота реакции<sup>2</sup>. Словом, не видно, где и как мы здесь выходим за пределы индивидуальной или «общей» психологии. Поэтому «коллективная душа», о которой говорят, например, Лебон или Сигеле, не есть какое-либо реальное существо или бытие «над» и «между» индивидуальными душами, а есть именно сходство известных переживаний и действий индивидов. Установление этого сходства достигается, как указано, игнорированием всех частных особенностей индивидов, что нивелирует их по одному крайне низкому уровню единообразия: каждый индивид, по крайней мере с данной изучаемой стороны, становится так похож на всех остальных участников «толпы», отклонения их друг от друга так незначи-

<sup>1</sup> Я рад был найти у Зиммеля следующее подтверждение своей мысли: «Когда толпа (eine Menschenmenge) разрушает дом, выносит приговор, издает крик, здесь суммируются действия отдельных субъектов в одно происшествие, которое мы и обозначаем как *одно*, как осуществление одного понятия. Тут-то и возникает великое смешение: внешне-единый результат многих субъективных душевных процессов толкуется как результат единого душевного процесса в коллективной душе. *Единство результирующего явления отражается на предполагаемое единство его психической причины!*» (*Soziologie*. — S. 559—60).

<sup>2</sup> Ср.: *Thumb und Marbe*. Experimentelle Untersuchungen über die psychologischen Grundlagen der sprachlichen Analogiebildung. — Lpz., 1901; *Marbe*. Über das Gedankenlesen. — *Zeitschrift für Psychologie*. — 1910. — Bd. 56. Ср. также обобщающую статью *Brønner W.* Zur Theorie der kollektivpsychischen Erscheinungen. — *Zeitschrift für Psychologie*. — 1911. — B. 141. — Н. I. Справедливая критика Бреннера у Крюгера: *Op. cit.* — S. 131 ff.

тельны, что здесь нет даже «среднего», а просто каждый индивид дает вполне достаточный материал для определения «переживания толпы».

Дело усложняется, когда в определение таких коллективных реакций вводятся объяснительные гипотезы. В общем эти объяснения довольно однородны: внушение, подражание, на которое указывают, например, те же Лебон и Сигеле, Бехтерев; «психическая зараза» (*la contagion mentale*), которую Вигуру и Жюкелье отличают от внушения в собственном смысле, и т. п. Все эти факторы, разумеется, таковы, что сами требуют объяснения, но, может быть, они указаны и совершенно верно — что же они объясняют? Они объясняют, как под их влиянием усиливаются или обостряются одни стороны душевной деятельности и все более погашаются другие, но душевной деятельности каждого отдельного индивида, входящего в состав «толпы», а не «духа» или «души» этой «толпы» как такой. Они объясняют еще, говорят иногда, единство действия толпы. Но вот это-то и неверно — здесь объяснение привносит от себя нечто, чего нет в самом объясняемом факте. Как я указывал, о *единстве* действия здесь можно говорить только в физическом отношении, но не в психологическом. В психологическом же отношении речь идет лишь о *сходстве* или *единообразии* индивидуальных реакций и переживаний. Иллюзия психологического единства «толпы» создается здесь тем, что 1) к представлению о психологии толпы примешиваются еще представления о других значениях коллективного, которые мы еще рассмотрим ниже, 2) факторы, которые здесь приводятся как объяснительные факторы, сами выходят за пределы того значения коллективного, которое мы здесь рассматриваем. Но важно отметить, что при этом они вводят нас не прямо в область другого коллективного, а в область явлений совершенно *sui generis*, и такую, которая, действительно, лежит в основе коллективности нового порядка. Логически здесь можно констатировать своеобразную *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* через посредство *одно-*го объясняющего. Так как объясняющее шире по объему, общее объясняемого и может, следовательно, объяснить также факты за пределами данного рода, то понятно, что этим создаются благоприятные условия для смешения самих родов, — ошибка, встречающаяся нередко. Но если мы, во избежание ошибок, не будем уходить так далеко, а остановимся только на указанных факторах как таких, мы и здесь останемся в границах «общей» психоло-

гии. Я имею в виду следующее: такие переживания, как переживания подражания, внушения, симпатии, понимания и под <обные>, суть переживания *парные*, т. е. для их осуществления требуется два субъекта; присоединение всякого нового субъекта создает новые пары переживаний: А с В, А с С, В с С и т. п., в результате большого соединения может получиться много пар, составляющих коллектив, где элементами будут, однако, не индивиды, а пары их. Если мы станем изучать сходное членов пары, мы, очевидно, не выходим из общей психологии, и тогда для нас переживание подражающего и вызывающего подражание, внушающего и испытывающего внушение<sup>1</sup>, изъясняющего и понимающего и т. д. не отличаются одно от другого. Но если мы изучаем само отношение двух субъектов, беря последних в их индивидуальности, тогда все это целое, состоящее из «отношения» и двух его определителей, представляет собою новый объект изучения: *sui generis интерсубъективные* или, пользуясь термином Тарда, интерпсихологические факты. Система таких пар с их все усложняющимися взаимными отношениями представляет, действительно, новую взаимодействующую и динамическую коллективность, а не простое умножение сходного и однообразного. Эта коллективность и не должна быть смешиваема с коллективностью «массы».

3) «Коллективность» в третьем значении близка к только что рассмотренному значению и носит также характер статический. Но ее роль по преимуществу методическая. Это есть коллектив слагаемых, «*сумма*», *совокупность в собственном смысле*. Слагаемые здесь не элементы, как во втором случае, а «члены», как в первом, только не индивидуальные и не видовые, а, в свою очередь, некоторые конкретные группы, причем весьма существенно для этого значения коллективного, что это — группы не «естественные», а «произвольные»; индивиды, составляющие группы, поэтому могут входить в состав разных групп, логически между собою даже «перекрещивающихся». При таком «произвольном» определении групп как «членов» целого, разумеется, не может быть и речи об их

<sup>1</sup> Имею в виду внушение «бессознательное» и не требующее особых «условных приемов», т. е. то, что Вигуру и Жюкелье называют «психической заразой». В случае «сознательного» внушения слишком явно нет «массовой» коллективности. Случай одновременного (гипнотического) внушения одним лицом зараз многим лицам есть сложный случай, слагающийся из «сознательного» попарного (внушающего с каждым из испытываемых) внушения и взаимной «заразы» (испытываемых).

реальном взаимодействии, а в силу «перекрещивающихся» индивидуальных частей нельзя даже говорить о совместной жизни их. То же относится и к составу групп, к которым индивиды только «сопринадлежат»; сами группы, в конце концов, не что иное, как только «совпадение» или результаты «подбора» (например, «группа» или количество самоубийств в данном обществе, количество студентов, находящихся в возрасте 21 года, и т. п.). Предметом научного изучения такой коллектив как в целом, так и в членах является, однако, не в своей конкретной реальности — так как ее в сущности и нет — а в некоторой искусственной «средней», выражаемой числом, статистически. Другими словами, это изучение направлено не на анализ реальных, например, причинных зависимостей, а на некоторые отвлеченные или логически конструируемые определения и отношения. Именно в применении статистических приемов поэтому и заключается методологическая роль этого значения коллективного. Можно сказать еще, что здесь мы определяем типические отношения «членов» к целому и между собою, понимая под «типом» именно некоторое «среднее», подобно, напр <имер>, «родовым образам» Голтона, что ни в коем случае не следует смешивать, конечно, с логическим «родом». — О характере в этом смысле «духа» как коллективного *не может быть речи*. Что касается психологического изучения этого значения коллективов, то опять-таки можно говорить о нем не как об особом предмете, а как о методическом приеме. Он может найти применение, напр <имер>, в психической антропологии или в своего рода психической демографии, также в *дифференциальной* психологии, но только, как очевидно, не в этнической психологии.

4) Новое и весьма важное значение понятия «коллективности» — то, которое, как я указывал, смешивают иногда с понятием «коллектива» как массы — мы находим, когда мы принимаем во внимание взаимодействие, в котором находятся индивиды, составляющие группу. Собственно говоря, мы изучаем само взаимодействие как некоторый «продукт» или «результат», и это предмет — совершенно *suū generis*. Но так как «носителем» или «производителем» здесь является коллектив и так как элементарные отношения между его членами также выступают как множественные связи, то, наряду с логическими приемами изучения «объемных» родовых отношений, мы подходим к изучению названных продуктов так же, как к «коллективам». Такой коллектив мы мыслим расчлененным,



но состоящим также из элементов, где на долю каждого члена и индивида выпадает выполнение своей особенной функции, связывающей его с целым. Можно характеризовать поэтому такую коллективность как *организацию*. Разнообразное действие организации понимается нами как некоторая внутренняя согласованность членов и элементов в порядке координации и субординации. Существенно, что все названные функции и взаимные действия «органов» такого коллектива суть функции и действия реального значения. Следовательно, в этом значении «коллектив» играет преимущественно предметную роль, и притом в смысле реальной вещи. Если мы станем отыскивать соответственную вещь среди вещей окружающего нас мира, то мы должны будем ее признать в особенности в социальной вещи<sup>1</sup>. Социология, изучающая формы и отношения социального, имеет дело с такого рода коллективами; история, этнология изучают такие коллективы в их конкретном бытии. В основе взаимодействий и реальных связей коллектива могут лежать чисто биологические или органические условия, как единство или общность происхождения, но само по себе «социальное» определяется и массой других условий, временных, пространственных, телеологических, конечно, и психологических, но непременно и всегда условий реальных! Реальность же социального как покоящегося на взаимодействии и составляющего его продукт есть реальность *suī generis*. Поэтому обычные приемы научного анализа, состоящие в разложении сложного на простые элементы, находят себе границу в специфичности самого предмета. Это значит, элементами социального являются не элементы психологические, биологические или какие еще, а только социальные же. Здесь-то мы и встречаемся с специфическими явлениями, вырастающими на почве отношений «пары» как минимального социального элемента с элементарным понятием «общения». Нередко такие отношения характеризуются как социально-психологические. Я думаю, что добавление здесь «психологические» излишне, так как оно дает повод к неправильному пониманию названных элементов как чисто психологических. Но психологическое, в действи-

---

<sup>1</sup> Разумеется, коллективы в рассматриваемом значении могут быть органического и даже неорганического (например, солнечная система) рода, но я останавливаюсь только на «социальном», 1) следуя общей задаче своего изложения, а 2) я считаю, действительно, социальное преимущественным примером этого коллективного и думаю, что переносить социальные аналогии в другого рода коллективы так же удобно, как и обратный путь аналогизирования.

тельности, участвует не в самом взаимодействии как таком, а в единицах, входящих во взаимодействие, и психология изучает соответствующие явления как свой объект; само же взаимодействие не может быть и не должно быть квалифицируемо как психологическое. То, что мы встречаем, например, у Тарда, Дюркгейма («социо-психические» явления — *socio-psychiques*), Фиркандта и т. п., не есть психология, и это относится в значительной степени также к этнической психологии как Лацаруса—Штейнтеля, так и Вундта. И теперь мы можем видеть, что это не только потому, что *conditio sine qua non* для коллективно-социального лежит в его «объективировании», но также и потому, что при ином способе изучения ускользает само изучаемое, т. е. взаимодействие. Последнее есть «отношение» и должно изучаться как такое, а не в его «терминах»; как в механике мы изучаем «движения», а не «тела». Коллектив, характеризуемый взаимодействием, по существу есть динамический коллектив. «Власть», «брак», «хозяйство», «язык», «министр», «околоточный надзиратель» и т. д. — все это отношения в динамическом коллективе и не психологические, а социальные определения. «Овеществляя» их, мы делаем меньшую ошибку, чем тогда, когда переходим к психологии «пар», осуществляющих эти отношения. Отношения требуют, разумеется, терминов, стоящих в отношении, но эти термины изучаются только через само отношение и в нем. Изучение такого предмета можно мыслить по аналогии с математическим понятием «отображения»<sup>1</sup>, только что здесь «соответствия» суть всегда реальные соответствия, и не привносимые нами «по произволу», а лежащие в природе самих вещей. — Итак, коллектив в этом смысле *не может быть объектом* психологии. «Социальная психология», поскольку она изучает такого рода объект, не есть психология; о «социальной психологии», извлекаемой из такого «коллектива», можно говорить только в таком смысле, как раньше мы допускали «психологию языка», т. е. это группа вопросов общей психологии. В этом же смысле коллектива понимает иногда свой объект, как мы видели, этническая психология. Но раз он не есть предмет психологии, он не может быть объектом этнической психологии — разве, опять-таки, в смысле отдела общей психоло-

<sup>1</sup> Ср.: Жегалкин И. Трансфинитные числа. — М., 1908. — С. 21: «Само отображение как вещь, как предмет мысли не есть ни вещь *a*, ни вещь *b*, ни пара вещей *a* и *b*, а есть то, что получается, когда мыслим как одно целое и вещь *a*, и вещь *b*, и то, что одна из них соответствует другой».

гии, но никогда — в смысле самостоятельной науки. Можно ли назвать этот «коллектив» — духом? Поскольку мы все частные случаи и формы реальных связей коллектива относим к «одному» носителю и *понимаем его реально, мы можем условно называть его «духом»* в первом из указанных значений этого слова. Так как такое название решительно подчеркивает непсихологический характер соответствующего предмета, то оно может иметь серьезные оправдания, хотя за ним скрываются и некоторые серьезные метафизические опасности. Но зато тем яснее, что этот коллектив не есть предмет этнической психологии, ибо, как мы видели, «дух» в указанном смысле не есть «дух», о котором может говорить этническая психология.

5) Последнее значение трудно поддается определению и вследствие этого часто ускользает от наблюдателя и часто смешивается в особенности с предыдущим значением. Тем важнее для нас отдать себе отчет в нем. Здесь мы опять имеем дело с динамическим коллективом, но не имеющим своей собственной организации, потому что он не имеет сколько-нибудь устойчивых членов и элементов; они находятся как бы в «текущем» состоянии, непрерывно сменяют друг друга, появляются и исчезают. В целом такой коллектив живет «своей» жизнью, но всякая попытка фиксировать хотя бы один момент в нем необходимо требует соотнесения этого момента к вещам и отношениям, находящимся вне этого коллектива. Ни один момент не «действует» здесь в собственном смысле, а только «участвует» в целом, будучи направлен на нечто «вне» себя и целого. Я затрудняюсь характеризовать этот коллектив как-нибудь иначе, как только назвав его коллективом *типа*. С типическим или типом в применении к коллективности мы уже встречались выше, но там мы под «типическим» подразумевали просто некоторую «среднюю», формально выражавшую известные формальные отношения. Здесь же речь идет не о формальных, а о реальных отношениях. Точно так же «тип» не означает здесь «нормы» или «идеала», и тем более он не значит логического «родового» понятия, ибо «тип» никогда такого значения по существу не имеет, хотя в литературе встречаются и такие смешения (например, у Рюмелина). Здесь «тип» надо сопоставлять с «типом», как употребляется этот термин в характеристике художественных произведений: он необходимо включает элемент творчества, будучи тем не менее иногда адекватным выражением не-

которого коллективного предмета. Тип в этом смысле коллективен, потому что он «собирается», «составляется» из элементов, черт, признаков; он и в высшей степени индивидуален как по полноте признаков, так и по своей незаменимости. Это — не есть «средняя», всегда обедненная по сравнению по крайней мере с некоторыми индивидуальными слагаемыми, и не есть совокупность сходств, так как «различия» включаются в тип как особенно «типические». Тип до крайности интенсивен и индивидуален, он не результат обобщения, обезличивающего индивидуальное, а репрезентант многих индивидов. Если мы в качестве примеров такого коллективного будем искать «вещей», помня, что речь идет о реальном, мы едва ли найдем подходящие примеры; их нужно искать в области текущих процессов, актуальных по существу, и такими примерами могут служить, прежде всего и в конце концов, наши переживания, конкретные и живые. Всякая аналогия их с «вещами» убивает их жизненность; психология со своими «абстрактными» законами столь же мало передает их жизненную коллективность, как и любые аналогии. Каждое переживание уже само по себе коллективно, заключая в одной своей интенсивности неисчерпаемое количество влияний; еще больше это относится к экстенсивности переживания. Всякая совокупность переживаний — коллективность бесконечного числа элементов.

«Общая» психология с этим не может справиться. Здесь нужна особая «описательная» психология с особыми методами типических, структурных и пр<оч.> построений. Коллективный тип, например: мещанина, китаец, труса, может быть, в своем репрезентанте есть «воображаемый» мещанин и пр<оч.>, но в нем может быть своя психологическая правда. Как я указывал, «составление» такого коллектива в высшей степени трудно, потому что *переживание нельзя изобразить иначе как соотносительно предмету переживания*. Отсюда и происходит, что, характеризуя переживания, мы вынуждены говорить о «вещах», «днях», «делах», «идеалах», и пр<оч.>, и пр<оч.>, и становится понятно, что при недостаточном внимании мы характеристику вещей принимаем за характеристику переживаний, и обратно. В особенности тут легко смешать это коллективное с предыдущим, и мы начинаем видеть в «социальном» предмет «психологии», говорим о «социальной психологии» и пр<оч.>. С другой стороны, есть достаточно примеров в изображении этой психологической коллективности, где она заменяется описанием «быта».

Таким образом, это коллективное и *есть предмет психологии*, но только не «общей», а, как мы видели, *sui generis* психологии. Нетрудно убедиться, что социальная и этническая психология имеют задачей исследование этого предмета. Социальные явления, язык, миф, нравы, наука, религия, просто всякий исторический момент вызывают соответствующие переживания человека. Как бы индивидуально ни были люди различны, *есть типически общее в их переживаниях как «откликах» на происходящее перед их глазами, умами и сердцем.*

Важно отметить и особо подчеркнуть, что такие отклики, душевное эхо, раздаются не только на голоса и раздражения, идущие из объективной природной среды коллектива и из его социальной и исторической обстановки, но они выражают также его душевное отношение к понятиям и идеям — «идеальным предметам», — предстоящим индивиду и коллективу как, равным образом, объективное, от них не зависящее, обстояние. Таково отношение «души» к науке, к философии в целом и в ее отдельных проблемах и понятиях — закона, бесконечности, долга, красоты и т. д. Это обстоятельство в особенности должно быть продумано и взвешено, чтобы уметь различать «историю» соответствующих «идей» как историю развития культуры от психологического отношения к ней рассматриваемого коллектива, *в среде* которого эта история осуществляется. Может быть, нигде так ярко не называется психология народа, как *в его отношении* к им же «созданным» духовным ценностям.

Нечего повторять, что типическое и общее «отношение к» данному объективному изображается как конкретное и реально полное переживание коллективного состава, вкладываемого в определенный репрезентант народа, сословия, касты, группы и пр < оч. >. Здесь коллективная социальная психология находит свой собственный объект, и здесь именно *этническая психология может найти свой особенный и самостоятельный научный предмет.* С другой стороны, очевидно, что и понятие духа как «типа» или «стиля» подходит вполне для коллективности, так же как «типа». «Тип» здесь и есть не что иное, как «дух»; новое мы только прибавляем указанием на его «коллективность». Наконец, мы говорили также об «духе народа» как предмете этнической психологии и назвали его «объективным» духом. «Дух» как коллективный субъект, действительно, объективируется, выражается, в языке, мифах и прочем содержании этнической психологии, и в этом смысле

он — «объективный дух». Но «выражается», как мы знаем, не только «дух», но и другие «значения» и «смыслы»; поэтому-то и нужно различать психологию от не-психологии<sup>1</sup>. Кроме того, «выражаясь», хотя и «рядом» с этими значениями, как *πρόσθετον*, «дух» тем не менее и сам становится «социальным» явлением. Его роли в этом смысле нельзя отрицать, но было бы совершенно ошибочно все «сводить» к нему — в конце концов это было бы так же странно, как странно сводить, например, значение слов только к представлениям и чувствам говорящего и не допускать, что они обозначают вещи и отношения вне его. Во всяком случае, какую бы роль мы ни приписали «духу», поскольку и он объективируется в выражении, он *не является началом объясняющим*. И опять это согласуется с характеристикой его как типического коллективного психологического переживания и единства многих таких переживаний. Таким образом, этническая психология находит свой предмет и определяется не как объяснительная, основная для других наук дисциплина, а как *описательная психология, изучающая типические коллективные переживания*.

### XIII

Может показаться, что по крайней мере некоторые из приведенных определений и разъяснений затрагивают уже вопросы метода нашей науки и, следовательно, выходят за пределы темы о предмете ее и задачах. Однако не следует забывать, что вопрос о предмете науки и сам по себе уже вопрос методологический, и в особенности поскольку предмет предопределяет собственный метод. Поэтому и обратно, предвосхищающие указания на метод способствуют уяснению природы самого предмета как такового. Принимая во внимание, с другой стороны, что мое определение социально-психологического как типически общего в реакциях коллектива на объективную действительность принципиально отличается от распространенных и принятых определений, составляющихся под влиянием объективирующих и гипостазирующих тенденций *генетического* толкования понятий «дух» и «душа», считаю нужным подробнее остановиться на разъяснении

<sup>1</sup> Дальнейшее разъяснение столь важного для этнической психологии понятия «выражение» (как «осуществление», как «объективация», как «экспрессия» и т. п.) читатель найдет в моей работе *Учение о внутренней форме слова*, имеющей появиться в печати вслед за настоящей работою.

своей мысли именно с этой стороны и в этом противопоставлении<sup>1</sup>.

Прежде всего, приходится считаться с тем методологическим мнением, согласно которому *описание* вообще

<sup>1</sup> Настоящая работа была составлена в первоначальном виде в конце 1916 г. Вышедшая в 1915 г., во время войны, книга: *Krüger Felix Über Entwicklungspsychologie.* — Lpz., была для меня тогда неизвестна и недоступна. Она-то теперь в особенности побуждает меня противопоставить резче свое понимание этнической психологии как социальной, этнологической, описательной, аналитической, интерпретативной толкованию ее как антропологической, генетической, объяснительной, субстанциальной. Для разъяснения этого противопоставления «антропологического» и «этнологического» сошлюсь хотя бы на определение Дрисманса: «*Rasse* есть антропологическое понятие, которое охватывает человека как отдельное существо, подчиненное законам природы и стоящее в великой связи всей естественной жизни, в противоположность этнологическому понятию *народ*, которое понимает человека как существо социальное в его отношении к общественной и государственной жизни» (*Rasse und Milieu.* — В., 1902. — С. 3). К этому только добавлю, что антропологическое изучение всегда индивидуально, этнологическое — существенно коллективно.

В вышедшей в 1920 г. книге: *Hurwicz Elias Die Seelen der Völker. Ideen zu einer Völkerpsychologie.* — Gotha, я встретил определение, которое напомнило мне мое собственное: «Поэтому-то мы и выставили как предмет этнической психологии различие в способах реакции, в чувственном акценте (*Gefühlsbetonung*) у различных народов и характеризовали самое этническую психологию как учение о душевных различиях народов» (С. 19, ср.: 11, 1). Однако все изложение автора в целом показывает, что он стоит на точке зрения антропологической и субстанциальной. В этой же книге приводится определение национальности, данное гр. Кесслером, где, между прочим, отмечается как признак «всегда сходное *реагирование* вследствие сходства предпосылок чувства и реагирования» (С. 42). Это «вследствие» я и считаю поспешным. Ибо что разуметь под названными *предпосылками*? Антропологические теории непосредственно примыкают к биологическим, последние же, под влиянием новых натурфилософских теорий витализма и новых объяснений наследственности (в особенности менделизма), заметно склоняются в сторону тенденций субстанциалистических. Современная *генетика* носит явно субстанциалистический характер — ср., напр <имер>, недавно вышедшую интересную и значительную книгу *проф. Л. С. Берга* — *Номогенез или эволюция на основе закономерностей.* — Пб., 1922, в особенности определение эволюции как развертывания уже существующих зачатков и идею автономического ортогенеза на основе признания внутренних, в химическом строении протоплазмы заложенных сил. Каково бы ни было реальное значение этих «сил» в биологических науках, допущение аналогичных факторов («души») в объяснительной психологии, при современном ее состоянии, может быть опасно, тем более что, пока не раскрыта природа биологической субстанции, объяснительная психология в случае надобности может воспользоваться и биологической гипотезой. Для допущения особой, независимой от биологической, субстанции, мне кажется, данных нет. К «коллективной душе» сказанное относится в сугубой степени.

лишь предварительная ступень в научной работе. За описанием необходимо должно следовать *объяснение*, которое будто бы только и делает науку наукою. Такое мнение есть отголосок старого рационалистического, восходящего к Аристотелю представления об истинном и высшем познании как познании *из причин*. В действительности, отношение описательных и объяснительных наук вовсе не есть простая последовательность двух ступеней. Оба типа наук существуют рядом. Непосредственную целью и руководящею идеею описания служит не объяснение, а классификация и систематизация. Напротив, объяснение имеет место там, где получены некоторые обобщения характера эмпирических законов, объясняемых из более общих положений, содержащих указания на причины объясняемых явлений. И лишь в том случае, когда так или иначе установленная объяснительная причина принимается за *principium divisionis*, между соответствующими описательными и объяснительными науками перебрасывается мост, между ними устанавливается связь, не уничтожающая, однако, самостоятельных целей, методов и просто бытия наук одного и другого порядка. Некоторая запутанность в это ясное отношение вносится тогда, когда начинают говорить, с одной стороны, о генетической классификации, а с другой — о генетическом объяснении, не замечая, что термин «генетический» употребляется здесь в разных смыслах. Во втором случае речь идет об объяснении самого генезиса, в первом — о генезисе как факте, который, может быть, имеет объяснение, а может быть, и не имеет его, для дела это не так существенно, как констатирование самого факта генезиса и развития. Путаница здесь становится прямою ошибкою, когда приходят к идее *объяснения из генезиса*. Установление «генезиса» в точном смысле есть установление *факта*, который может объясняться различным образом, как причинами, полагаемыми вне развивающегося объекта, так и причинами, в нем самом заложенными. В последнем случае мы имеем дело с объяснением, приводящим к допущению устойчивых, хотя и модифицирующихся постоянств, «сил», «субстанции». Только в этом случае *объяснение из генезиса* не есть бессмысленное понятие. В первом же случае оно просто лишено смысла. Объяснение, например, современных верований из их зарождения и возникновения, объяснение свойств биологически более совершенного организма из известных или только предполагаемых свойств его примитивного предка, объяснение антрополо-



гических особенностей расы из особенностей чисто животного порядка и т. п. — все это не нелепость лишь в устах того, кто имеет в виду в своих объяснениях наличие постоянных внутренних сил или субстанции развития<sup>1</sup>, и оно не имеет никакого смысла для того, кто само развитие целиком сводит к факторам внешней среды и обстановки.

Из всего этого вытекает, что раз мы в анализе предмета наперед поставляем задачу науки в том, чтобы проследить изменения, которым подвергается «субъект» в зависимости от среды или обстановки, или, точнее, хотя и шире, в зависимости от объективных и внешних по отношению к нему фактов и факторов, и чтобы установить в то же время некоторые постоянства, сохраняющиеся во всех названных изменениях, независимо от их внешней или внутренней обусловленности, само собою ясно, что от всяких генетических объяснений мы должны принципиально воздерживаться. Как сказано, это не исключает возможности изучения последовательного развития и генезиса социально-психологических явлений там, где такое развитие может быть фактически констатировано<sup>2</sup>. Если какой-либо народ под влиянием, например, религиозной пропаганды усваивает новый ряд привычных реакций на явления природы или собственного быта, мы должны проследить *последовательность* в перемене его «настроений» и «мнений», но объяснять их «развитием души» народа или «задатков», «сил», «способностей» и т. п., заложенных в этой душе, мы не вправе. Другие резкие примеры — перемена места оседлости, революционная смена образа правления, радикально новое научное или техническое открытие и т. д. и вызываемая ими перемена быта, привычек или способов душевного отклика на них. Лучше было бы в таких случаях даже не называть соответствующее изображение «развитием» или «генезисом», хотя бы в результате самых крайних перемен в «настроениях» народа, класса, вообще организованной так или иначе группы и обнаружилось постоянство, которое связывало бы

<sup>1</sup> Ср.: Krüger. Op. cit. — S. 50—51, ср. 218, 180.

<sup>2</sup> Даже такой последовательный защитник идеи описательной психологии, как Дильтей, вводил «развитие душевной жизни» в состав описания (см. его *Ideen*, Ahtes Capitel), ставя, однако, это развитие в зависимость не от внутренних сил, а от объективных условий (тела, среды и связи с окружающим духовным миром). Крюгер (Op. cit. — <S. > 86), напротив, считает, что развитие непосредственно не дано, и потому последовательно относит генетическое рассмотрение к «объяснению».

в определенное единство самые крайние моменты прослеживаемой последовательности. И в последнем случае всегда может оказаться, что продолжают существовать объективные условия, поддерживающие указанное постоянство. Так, например, перемены в национальном настроении могут столкнуться с устойчивостью классовых или профессиональных привычек, и наоборот. Обращение к «субстанции» здесь всегда опасно, что менее заметно, когда от изменения группового и классового «сознания» приходится обращаться к постоянству народного «духа», но в чем легко убедиться, если взять в пример постоянство именно класса, профессиональной или идейной группы, в противоположность национальной изменчивости. Если бы это было не так, то мы должны были бы последовательно допустить также душу класса, сословия, профессионального объединения и т. д. Никто не мешает, однако, и при нашей точке зрения говорить об устойчивости «диспозиций» (приобретенных в коллективном опыте), постоянстве выработавшихся «внутренних установок», коллективной «апперцепции» и т. п., не нужно только за ними предполагать готовой «врожденности».

В целом все это все-таки не есть отрицание возможности генетической психологии, а только требование для нее точного места. Впрочем, по отношению к коллективной — как социальной, так и этнической психологии — мне хотелось бы зародить и общее сомнение в приложимости к ней генетического объяснения. Пусть расовая биология и генетика отыскивают их, а на врату психологии и без того висит слишком много брани и упреков в метафизичности. Естественное достаточно прочно стоит на своих ногах и достаточно богато, чтобы позволить себе роскошь метафизических объяснений, психологии же лучше вести образ жизни более скромный. В конце концов, если биологам и удастся превратить свои «затки» и «зачатки» в реальность, для психологии все же они останутся только потенциями, актуализация которых будет продолжать требовать своего самостоятельного изучения и исследования.

Можно было бы допустить еще такое толкование развития коллективной душевной жизни, при котором последняя объяснялась бы структурой и развитием материальной жизни общества. Так, этнологи говорят не только о материальной, но и о «духовной» культуре народов. Со времени Бастиана последняя никогда не упускалась из виду. Но стоит посмотреть любое современное сочинение

Шурца, Шульце, Фиркандта и др., особенно охотно оставившихся на «духовной жизни» первобытных народов, чтобы убедиться, что у них речь идет фактически о языке, мифах, верованиях, искусстве, т. е. *объективных* системах «духа», которые сами — постоянный повод для психологических, субъективных реакций составляющего народ коллектива. Можно спорить, составляют ли эти *объекты* предмет этнологии, но нужна предвзятая психологическая объяснительная точка зрения, например, как у Вундта, считающего всякий (объективный) «продукт» духовной культуры *продуктом* (субъективного) психологического происхождения, чтобы считать их непосредственно предметом психологии.

Дальше всего как будто идет этнографический материализм, как случай исторического материализма вообще. Он *объясняет* духовную культуру и душевный строй коллектива из развития материальных сил общества, в конечном итоге, из развития производительных сил. Но можно ли такое объяснение назвать *генетическим* в точном смысле? Генетическое объяснение здесь было бы в двух случаях: 1) если бы оно велось при допущении внутренних законов и сил самой душевной жизни, что прямо отрицается теорией, и 2) если бы теория отрицала наличность душевной жизни, сознания, считая их только лукавым эпифеноменом материальных процессов, своего рода «наваждением». Но исторический материализм, сколько мне известно, сознания как факта не отрицает, он только *объясняет* его иначе, чем сторонники других теорий<sup>1</sup>. Он не говорит, что духовная и душевная жизнь *состоят из материальной*, а утверждает лишь, что последняя определяет

<sup>1</sup> Ср., напр <имер>, Бухарин Н. Теория исторического материализма. — М.: Гос. Изд., 1922. — С. 262—4. С прозрачною ясностью формулирует свою мысль Л. И. Аксельрод (Ортодокс): «Основателям исторического материализма была очень хорошо известна та очевидная и банальная истина, что если бы не было человека с его психическими свойствами и способностью к умственной, сознательной деятельности, то не было бы ни общественной организации, ни всемирной истории. Исторический материализм никогда не отрицал факта существования сознания и значения его в историческом процессе, а старался открыть объективные причины исторического развития и общественного сознания» (Философские очерки. — Спб., 1906. — С. 180). Что касается объяснения генезиса сознания, то этот же вполне авторитетный в вопросах материализма автор, подкрепляя свое суждение ссылками на Г. Плеханова, категорически заявляет: «Чаще всего против него [материализма] приводится возражение, состоящее в том, что материалистическое учение не объясняет возникновения сознания. Но материализм и не берется объяснять это происхождение» (курсив мой. — Ibid. — С. 167).

и предопределяет первую, и опять-таки предопределяет — что особенно важно — не для каждого отдельного индивида, а для коллектива. Это значит, она обуславливает известную духовную и душевную диспозицию коллектива, вопрос же о том, в каких актах и переживаниях эта диспозиция фактически актуализуется, только указанием на факты и может быть разрешен. Лишь в неточном смысле можно такое объяснение называть генетическим; как оно себя и называет, это есть объяснение материалистическое и экономическое. А потому и здесь пусть сами экономисты решают, что такое «силы», о которых они говорят, нуждаются они в субстанции или не нуждаются. Для психологии обращение к их субстанциальному генетическому значению — чистая метафизика. Методологически указываемое объяснение может занять свое место, как разъяснено в начале этого параграфа, вместе с объяснением биологическим, имманентным и другими возможными, рядом с описательным и классифицирующим описанием, не исключая его. Принципиально, однако, нужно всегда и строго различать такое объяснение, которое имеет в виду коллектив как такой, и объяснение, для которого реальностью, подлежащею объяснению, остается все-таки индивид. Всякое генетическое — биологическое, расовое, антропологическое и т. п. — объяснение всегда и непременно остается объяснением *индивидуальным*. Законы и теории наследственности, лежащие в основе такого типа объяснения, применяются индивидуально-распределительно. Напротив, объяснение экономического материализма есть именно объяснение коллективного как такого; его дистрибутивное применение ничего, кроме ошибки, дать не может и, как сказано, дистрибутивный смысл оно приобретает только при гипостазировании и объясняющего фактора, и объясняемого явления. Само собою разумеется, что генетизм в разъясненном смысле вызовет к жизни вслед за индивидуализмом и другие симптомы биологистической метафизики, вроде пресловутой органической теории (Спенсер, Шеффле, и под <обные >) и т. д.

#### XIV

Особо остановлюсь на одном толковании генетической психологии, которое также должно быть отведено при определении задач этнической и социальной психо-

логии. В современной психологии все чаще встречаются сетования на то, что психология изучает свой предмет — человеческого субъекта, — как если бы жизнь его индивидуальности протекала вне всякой среды, прежде всего вне зависимости от социальной обстановки этой жизни. Соответственно повышаются надежды на психологию этническую и социальную, а *вместе* и на генетическую. И то и другое, может быть, не лишено основания. Генетическая психология, прослеживая развитие человеческого индивида от ребенка до развитого взрослого субъекта, несомненно, может заполнить много пробелов современной (дырявой) психологии. Генетика и биология здесь для психологии — надежные точки опоры. Но именно поэтому и непонятно, зачем это связывать<sup>1</sup> с психологией социальной? Ибо учитывать при изучении законов индивидуальной психологии социальную, а равным образом и географическую, климатическую и пр<оч.> среду отнюдь не значит заниматься социальной психологией. Это — все та же индивидуальная и общая психология. Аберрация возникает оттого, что за индивидом, за его спиной, воображают «род» как некую субстанциальную сущность, преходящим проявлением которой начинают считать индивида.

Для тех, кто не желает делать такого допущения и в то же время не принимает иного «носителя» душевных состояний, кроме человеческого индивида, вообще не может существовать социальной психологии как специфической и самостоятельной науки, а не простой «части» общей психологии. В таком положении оказывается, например, Зиммель<sup>2</sup>. Он отвергает «мистицизм» душевных процессов вне индивидуальной души и единственной законной проблеме социальной психологии считает вопрос: какие модификации испытывает душевный процесс индивида под влиянием общественной среды? Последовательно он и приходит к заключению, что социальная психология — не сочиняемый с индивидуальной психологией *pendant*, а лишь часть последней. Однако Зиммель не отрицает того, что факт влияния на душевную жизнь общественной среды дает право на особый тип вопросов — частью статистических, частью этнологических. Особенность последних состоит в том, что при известных условиях мы познаем не индивидуальные ряды явлений,

<sup>1</sup> Как делает, например, Крюгер. — *Op. cit.* — S. 16, 141, 216 et pass.

<sup>2</sup> Simmel G. *Soziologie.* — Lpz., 1908. — S. 556—563.

а некоторое *среднее*, обращаясь к особому рода понятие — *типу*. Последний не есть какой-либо особый реальный носитель душевных свойств, а есть некоторая идеальная конструкция. Этим Зиммель дает очень много. Ведь установление типа не есть изучение индивида как индивида, а есть оригинальное образование, принципы которого не совпадают с принципами построения общего понятия. А с другой стороны, если возможны типы индивидуальных характеров, образов поведения и т. п., то они — именно как индивидуальные образования — возможны и там, где речь идет о взаимодействии индивидов, что Зиммель и считает характеристикой общественного как предмета социологии. Тип не есть «носитель» в смысле субстанции, и именно поэтому изучение типического не может быть объяснительным, но он может быть «выразителем» в смысле репрезентации, и притом коллективного по преимуществу. Вопрос только в том, как к нему прийти? Если у нас есть достаточно материала для построения культурного и психологического типа, например, романтика, мы это более или менее методологически сознательно делаем. В чем же здесь метод? В том, что на первого же взятого нами для обследования представителя данного коллектива мы уже смотрим как на репрезентанта. Дальнейшая идеализирующая конструкция состоит в том, что при сравнении его с другими подобными мы узнаем его собственное, специфическое, всецело индивидуальное. Положительный остаток от сравнения затем сопоставляется с другими типическими образованиями той же сферы культуры — положительная сумма признаков восполняется отрицательною. Если бы у нас не было данных для положительного сравнения, мы ограничились бы отрицательным — например, если бы мы попробовали восстановить *тип* автора «Слова о полку Игореве» как социально-психологический тип. Общая психология этого метода не знает. Его знает, правда, психология дифференциальная, и нужно признать, что по отношению к ней социальная и этническая психология — действительный *pendant*.

Зиммель говорит только о социальной психологии, хотя имеет в виду и национальные общественные образования, — не случайно он говорит об «этнологическом интересе» в психологии. Насколько мы вправе отделить этническую психологию от социальной и не рассматривать первую только как часть второй, об этом нам еще придется говорить, но нельзя не видеть методологической цен-

ности принятия за исходный пункт именно социально-психологических определений. При таком подходе к проблеме, во-первых, яснее видна недопустимость субстанциального носителя коллективной души, ибо объектом социальной психологии являются не только исторически устойчивые коллективные образования вроде класса, профессии, сословия и т. д., но также *ad hoc* и вольно организуемые объединения идейные, преступные, вообще сознательно целевые. А во-вторых, характеристика «носителя» коллективной души как типа, как идеального образования утверждает принципиально описательный характер соответствующего исследования.

В общем, следовательно, аргументацию Зиммеля я готов скорее толковать в свою пользу, чем против защищаемого мною понимания этнической и социальной психологии<sup>1</sup>, в особенности если сопоставить сказанное с остальными соображениями Зиммеля о социальной психологии. Так, со сказанным выше о недостаточном понимании коллективной психологии как психологии действующих масс вполне согласуется то, что Зиммель говорит о «непосредственном, чувственном действии массы» как мотиве, побуждающем к допущению особой коллективной души. По его разъяснению, здесь единство результата неправильно ведет к предположению некоторой единой внутренней причины и субъективного носителя. Отказ от этого предположения, как сказано, достаточное основание для размежевания психологии генетической и социальной. Еще важнее это для той же цели и для опровержения ложного психологистического предрассудка, поддержанного Вундтом и его учениками, о сводимости духовных образований культуры к психологическим объяснительным и генетическим законам. Развитие языка, государства, права, религии, нравов и других форм — добавим, объективных форм — духа выходит далеко за пределы единичной души, какое бы участие мы в них индивиду ни приписывали. Это-то и побуждает, по мнению Зиммеля, к «мистическому» допущению души коллективной. Нужно, однако, различать духовные *процессы*, в которых возникают и действуют право, язык и т. д., от «идеальных, для себя мыслимых *содержаний* их». Эти последние — например, слова и формы языка, как они находят

<sup>1</sup> Поэтому я считаю только поверхностным сопричисление Зиммеля к Паулю в решении вопроса об отношении психологического индивида и коллектива. См.: Krüger. Op. cit.— S. 137.

место в словарях и грамматиках, нормы права — в законодательных актах, догмы религии и т. п. — «обладают внутренним достоинством, независимо от отдельных случаев их применения индивидами». Они обладают значимостью, которая не есть душевное существование, и так же мало имеют нужду в эмпирическом носителе, как и Пифагорова теорема. К такому носителю приходят путем ложной альтернативы: если духовное не присуще индивидуальному духу, оно должно быть присуще духу социальному. Но есть еще нечто третье, «объективное духовное содержание, в котором ничего психологического уже нет, как не есть нечто психологическое логический смысл суждения, хотя он и может достигнуть реальности сознания лишь внутри и вследствие душевной динамики». Из этого следует, что если тут и можно говорить о «происхождении», то в действительности можно обращаться только к взаимодействующему множеству индивидуально-психологических единиц, а поскольку названные духовные содержания рассматриваются в собственном единстве, «они вообще не имеют никакого происхождения, а суть идеальное содержание, как и Пифагорова теорема по своему содержанию не имеет никакого происхождения». Это и есть последний ответ на вопрос о генетическом объяснении применительно к духу как объективному содержанию. Оно дано объективно, как даны и «вещи» окружающего эмпирического мира, а потому, как и последние, оно — объект и повод для душевных реакций и отзывов каждого отдельного индивида и каждого связанного взаимодействием или организацией коллектива. И в заключение: как, невзирая на меняющееся от случая к случаю особое и единично-неопределенное реагирование индивида, мы говорим о характерных и типических чертах его поведения, так и реакции на вещь или идею со стороны названного коллектива мы также можем рассматривать в отнесенности не к субстанциальному субъекту, а к идеально-типическому.

Если бы нам все-таки пришлось, в выше разъясненном смысле, говорить в *описательном* порядке о «генезисе» и «развитии» коллективной «души», то это было бы только развитие самого коллектива — народа, класса и т. д. Он сам в своей коллективности — носитель, другого нет. Как его изучать — вопрос интереса и цели. Можно, напр <имер>, изучать развитие данного общества (народа и пр <оч.>) с целью установить *психологическую теорию* этого развития — как сказали бы по-немецки, *Entwicklun-*



gsthéorie. Это и было бы установлением общих законов психологии<sup>1</sup>, психологическое объяснение, скажем, в этнологии или социологии. Оно было бы принято теми, кто не заметил бы в этом ошибки психологизма. При принципиальной методологической предпосылке оно так же неприемлемо, как неприемлемо и обратное — этнологическое объяснение в психологии<sup>2</sup>. Но можно видеть перед собою и другую цель: изображение психологии общества самого, его душевной и духовной жизни, эвентуально и в специальном случае, изображение (описание и характеристику) душевной жизни общества (народа и пр < оч. >) в его развитии, то, что по-немецки называется *Entwicklungsgeschichte*.

Чтобы покончить с «генетическим объяснением», укажу еще на одно недоразумение, которое может толкать к нему. Оно также проистекает из неправильной дилем-

---

<sup>1</sup> Крюгер упрекает в этом Вундта, когда говорит, что его *Völkerpsychologie* есть психологическая интерпретация этнологических фактов, поскольку он смотрит на нее лишь как на расширение «общей психологии», лишь как на «применение» ее к фактам культуры (Op. cit. — < S. > 157). И в то же время он воображает, что достигнет чего-то лучшего, если вместе с Вундтом будет считать культуру «продуктом» и «результатом» душевной деятельности (ср.: S. 127—8, 133 f.), но только «генетически» признает в «психологических необходимостях» «носителей и внутренних двигателей», «формирующие силы» всякого культурного развития (S. 177).

<sup>2</sup> И то и другое, однако, допустимо применительно к отдельным случаям в эмпирической практике науки. Этнолог в отдельных случаях может обратиться к психологии за нужным ему объяснением, как и психолог должен обратиться к этнологии за разъяснением особых (этнических) условий, в которые он может поставить изучаемый объект. От этой практической взаимопомощи наук психология не становится частью этнологии и этнология не становится частью психологии, одна не смотрит на другую как на свое основание. Впрочем, нельзя отрицать, что этнологическое объяснение в психологии и фактически, и методологически менее одиозно, чем психологическое в этнологии. Происходит это оттого, что материально-этнологическое объяснение, обращающееся к «условиям», не есть объяснение в собственном смысле, но все же есть «дополнительное» (к установленному внутреннему объяснению) правомерное обоснование. Оно таково в широком смысле реальной детерминации, но именно потому оно не просто *акцидентально*, каковым по существу является психологическое объяснение в этнологии. Так, когда мы «объясняем» быстрый и энергичный рост злака наличием подходящего удобрения, это объяснение действительно лишь при предпосылке, что действующие «силы» роста растения — *в нем самом*, но они (дополнительно) поставлены в благоприятные для их обнаружения или актуализации условия; если бы мы, в отдельных случаях, объясняли состояние почвы (напр < имер >, сырость ее наличием растения, предохраняющего ее от высыхания), такое объяснение было бы акцидентальным.

мы. К генетическому объяснению психической жизни обращаются тогда, когда считают единственным ему противопоставлением объяснение механическое<sup>1</sup>. Успехи психологии иллюстрируются иногда ссылкой на факт, что она наконец освободилась от идеала механического естествознания и становится на путь естествознания органического. Однако откуда известно, что есть только эти два типа объяснения? В общей форме вопрос о видах действительности, о действующих в них причинах и о соответствующих видах объяснения здесь решать не место, но априорно ясно, что указанная дилемма устанавливается произвольно. Точно так же ясно и то, что если бы даже она была обоснована, можно было бы, поскольку объяснение вообще противопоставляется описанию, отрицать оба ее члена. Такова именно защищаемая на этих страницах позиция — в пользу описания на основе интерпретации. Вследствие этого у нас и получилось, что объективность, по которой направляются вопросы социальной психологии, дается социологией и вообще так называемыми общественными науками, а этническая и, ее «продолжение», историческая психология направляются соответственно этнологией и историей вещей и идей, учреждений и культуры. Этим самым по себе уже достаточно обосновывается и то, что этническая психология не превратится в законоустанавливающую психологию, отвлеченную от всего конкретного и живого. Напротив, во всех вопросах и ответах она должна быть конкретной, приуроченной к определенному коллективу, народу, определенному времени, определенной культуре.

## XV

Невыясненным остается еще вопрос, почему и при каком ограничении коллективных типов психология может быть называема *этнической* психологией. Но прежде чем перейти к разрешению этого последнего вопроса, нужно остановиться еще на некоторых затруднениях в нашей проблеме, на которые мы натолкнулись при рассмотрении определений этнической психологии и которые, быть может, еще не вполне устранены данными мною разъяснениями. Главные трудности, кажется мне, лежат в вопросе: откуда мы берем материал для этнической психологии и какими принципиальными основаниями

<sup>1</sup> Ср.: Krüger. Op. cit.— S. 50.

пользуемся в разработке его? Как я уже указывал, этот материал не доставляется нам ни самонаблюдением, как в общей психологии, ни наблюдением и опытом, как в науках о природе. Он состоит из знаков и выражений, которые нуждаются в интерпретации для того, чтобы в *значении* или в связи с анализом значения их найти предмет этнической психологии.

В этом отношении этническая психология сопоставляется, с одной стороны, снова с психологией, поскольку и последняя пользуется косвенным наблюдением, и, с другой стороны, с науками о культуре, с историей, этнологией и т. п. Но, в сущности, и то и другое сопоставление исходит не из непосредственного анализа предмета, а из некоторых догматических предпосылок о том, что такое само *«значение»*. Первое сопоставление можно назвать *психологическим*, оно исходит из предположения, будто значения выражений суть представления и переживания выражающего субъекта. Не только односторонность, но и прямая ложность такой предпосылки теперь достаточно установлена, и вообще она могла бы поддерживаться только при еще новой предпосылке философского иллюзионизма. Но мысль, что мир есть представление, — какую бы она ни имела философскую ценность — не может служить основанием реальных наук, и поэтому так понятна и убедительна критика, с которой Пауль выступал против Вундта. Пауль, следовательно, является представителем второго сопоставления, которое можно назвать *номиналистическим*, так как оно исходит из предпосылки, что значением слов является действительное многообразие единичных вещей, процессов и отношений. Но противоречие номинализма в том и состоит, что, утверждая реальность единичных вещей, он для общих наименований не оставляет самостоятельного предмета, так что действительным орудием познания у него остается одно *poenep*. Однако номинализм, как я указывал при анализе взглядов Пауля, обнаруживая недостатки в понимании «принципов» и характера «учения о принципах», имеет все преимущества перед психологизмом для догматического реализма специальных наук, ибо, в самом деле, «значения» не суть представления, а «лежат в вещах» с их содержанием. Это заключение нуждается в некоторых разъяснениях.

Когда мы раскрываем «значения» таких выражений, как язык, миф, искусство, мы находим определенные социальные отношения и явления, которые можно называть

«вещами». И если бы наука оперировала *собственными* именами, значение их исчерпывалось бы подразумеваемой «вещью», но как раз *общие* имена, эти — действительные орудия науки, оказались бы без «значений». Между тем их действительные значения, *«идеи»*, составляют вполне устойчивый и надежный предмет изучения. Сколько бы ни говорили о частных и индивидуальных формах языка, мифа и пр <оч.>, в основу, сознавая это или не сознавая, мы кладем законченную в себе *идеальную* систему единств, по которой и располагаем эмпирическое многообразие фактов. Значение этой системы вполне предметно, и принципиальное обоснование ее есть единственный не догматический фундамент всего дальнейшего научного построения. Вот почему в основу науки о языке должна быть положена не психология и не история, а только *философия языка*, а в основу всех наук о культуре или духе — *философия культуры или духа*. В целом, следовательно, «вещь» может быть значением, поскольку речь идет о терминах единичных (номенклатура) или именах собственных, в остальных же случаях «значение» есть «идея». Но стоит вспомнить, во-первых, роль общих имен в науке, во-вторых, условность термина «единичный», предполагающего для своего хотя бы интенсивного объединения также некоторую «идею», чтобы согласиться, что любая наука о «вещах», в том числе и история, предполагает свое *идеальное* основание, что, следовательно, «идея» не рядом с «вещью» есть значение, а в ней же значение самой вещи, что, поэтому, «идея» есть значение  $\chi\alpha\tau'\epsilon\lambda\theta\omicron\chi\eta\nu$ . Здесь не место входить в рассмотрение вопросов, что есть «идея», как мы приходим к ней и др., здесь достаточно признать, что какое бы она ни имела содержание, ее «носитель» — *предмет* есть подлинное дело,  $\epsilon\rho\omega\nu$  того, кто занят раскрытием «значения» в выражениях.

Но выражение выражает не только «дело». Возьмем в пример для наглядности опять язык. Уже невольные и импульсивные восклицания и возгласы выполняют два *ряда* функций: изумление, негодование, восторг, гнев, с одной стороны, но они же обращают наше внимание и на предмет изумления, гнева и пр <оч.>. Выражения же намеренные еще сложнее, и в них-то на первом плане и стоит «дело», о котором нужно дать знать, сообщить сведения, которое нужно описать, растолковать, объяснить, а равным образом, при случае исказить, извратить и многое другое. Это и есть значение выражений, скажем, первого порядка, прямое и предметное значение;

здесь «выражение» выполняет свою прямую собственно *значащую* функцию. Эта функция слова или выражения вообще только тогда выполняется надлежащим образом, когда она находится в необходимых для этого условиях. Слово должно быть «артикулированным» словом, выражение должно иметь ту или иную *форму*, оно должно быть так или иначе «организовано». *Формативная* функция слова может быть, таким образом, предметом специального внимания и изучения. Так, мы говорим о формах слова грамматических, стилистических, эстетических, логических. Можно высказывать гипотезы о психологическом происхождении такого рода форм, и мы, действительно, говорим об этом в психологии, но, как уже указывалось, в психологии они не могут иметь самодовлеющего значения и их изучение подчиняется общим задачам психологии. Они могут изучаться также в «формальных» дисциплинах, как грамматика, логика. Но в своем эмпирическом и самодовлеющем развитии они изучаются именно в истории языка и пр <оч.>. Наконец, если мы обратимся в сторону самих желаний или намерений «выражающего», мы приходим к *новому порядку* «значений», если угодно, значений «второго порядка». Тут, собственно, имеет место *выражательная* функция слова, в узком смысле «выражения» как «обнаружения» или «проявления» *экспрессии*. Мы начинаем строить догадки о том, *как переживает* сам выражающий содержание своих выражений. Для нас выступает здесь как бы новый ряд значений: дело идет не только о настроении данного момента у выражающего, а обо всем, что обуславливает этот момент, о его склонностях вообще, привычках, вкусах, о том, что немцы называют *Gesinnung*, и вообще обо всем укладе его души, представляющем собою весьма сложный динамический коллектив переживаний. Это последнее «значение» выражения и есть то, что я выше обозначил не как *ἔρως*, а как *τῶρερως* выражения. Профессор, например, с кафедры в тридцать пятый раз скучно и вяло, в несколько старомодной речи «доказывает» великие достоинства своей науки. Было бы печально, если бы мы не различали в такой речи разных порядков «значений» в его выражениях и смешивали бы их между собою. Между тем на таком смешении сплошь и рядом покоятся определения предмета этнической психологии<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> К вопросу о внутренней структуре слова, его моментах и функциях последних ср. II вып. *моих Эстетических фрагментов*, 1923, а также упомянутую работу о «внутренней форме».

Но мало еще просто различать порядки «значения» в выражении, нужно еще отдать себе отчет в их взаимном отношении. Совершенно противоестественно, например, было бы искать предметного «объяснения» или «обоснования» науки нашего профессора в «вялости», с которой он излагает свой предмет. Натуральные отношения ясны: предметом определяются прежде всего его собственные действия, *переживания* идут, так сказать, параллельно раскрытию самого предмета как в своем действии, так и во всем своем содержании. Этот параллелизм не всегда есть даже причинная или функциональная связь, но в первоначальной основе ее можно найти. В общем, как бы ни усложнялись здесь отношения в частных примерах, в целом все же контуры принципиальных зависимостей «значений» остаются ясными. Между тем и здесь в этнической психологии приходится констатировать факты установления «неестественных» отношений. Наиболее опасным здесь является то смешение понятий, в силу которого «дух» как значение, с которым мы имеем дело в анализе социально-исторического процесса, понимается психологически. Это смешение — вредно не только потому, что оно само по себе ошибочно, но и потому, что оно ошибочно направляет внимание исследователя: ему кажется, что и предмет психологического изучения процесса тождествен с *этим* «психологическим» предметом. Действительно, психологическое как реакция на этот предмет со стороны переживающего коллектива либо «впутывается» в «дух», либо не вмещается ни в какую специальную научную проблему, а остается достоянием романистов и дилетантствующих фантазеров.

Применительно к этнической психологии все сказанное можно представить себе следующим образом. В разнообразнейших формах выражения, в словах, рисунке, постройке, костюме, в учреждениях, актах, документах, словом, во всем, что мы называем «продуктами культуры», мы различаем как их действительное значение некоторое предметное содержание. Мы усматриваем в этих предметах их коллективную природу, состоящую из сложной системы организации, раскрытие которой и составляет задачу *философской онтологической науки* об этих значениях, *основной* для всех остальных наук об них. Поскольку система «идей», составляющая содержание этой науки, осуществляется в своих реальных формах, мы имеем дело прежде всего с общей наукой об них как

о формах социальных, с *социологией*, и затем с системой специальных наук, обнимающих различные конкретные сферы или области социального. Материально «овеществленное» содержание социальной жизни распределяется между «историями» этих областей, в идее составляющими общую *историю*, к которой тесно примыкает *этнология*, первоначально ограниченная «доисторическим», а теперь в некоторых отношениях соперничающая с самой историей; возможно, что их различие — преимущественно методологическое.

Переживание свидетелем проходящих перед его глазами социальных событий как непосредственный ряд реакций на эти последние составляет второй порядок «значений». В силу особенностей этого вида коллективности, как я уже говорил, мы не можем иначе их фиксировать, как только связывая их с развертывающимися перед переживающим субъектом событиями, соотнося их к этим последним. Вот почему здесь и получается группировка содержания под «объективными» заголовками: язык, миф, рыцарство, эпоха Возрождения, культ, война и т. п. Эти заголовки суть указания на «идеи», объединяющие не только «объективированное» содержание, но и *психологическую* реакцию на него. Это суть истинные и действительные единства коллективной душевной жизни, а отнюдь не сходство психофизических организмов народов, эпох или групп населения. Функциональное или морфологическое сходство организмов или его особенности сказываются на самой реакции человека, и они — предмет общей объяснительной, в частности генетической, психологии. Здесь же речь идет о самих переживаниях, сходных у наблюдателей происходящего перед ними. Как бы эти наблюдатели ни были индивидуально различны по отношению к определенному событию или порядку событий, можно найти общее в их реакциях на него. Это общее мы составляем по признакам, принадлежащим разным индивидам, но по отношению к данной сфере событий — языковых, религиозных, политически и пр<оч.> — каждый из них является репрезентантом всей реагирующей группы. И каждый отражает в себе коллективность самой группы, так как с каждым членом ее он находится в более или менее близком контакте, испытывает на себе его влияние, внушение, подражает ему, сочувствует и т. п. Мало того, каждый член группы, опять в большей или меньшей степени, носит в себе духовную коллективность, известную под названием традиции, преданий, ко-

торые также можно рассматривать как систему духовных сил, определяющих настоящие переживания, впечатления и реакции индивида. Каждый живой индивид поэтому есть *sui generis* коллектив переживаний, где его личные переживания предопределяются *всей массой* апперцепции, составляющей коллективность переживаний его рода, т. е. как его современников, так и его предков. В целом коллектив переживаний, носимый в себе индивидом, можно обозначить как его *духовный уклад*, и вот в чем мы ищем «значений второго порядка». Но обычно в изображениях духовного состояния группы данного места и времени мы берем даже не отдельных индивидов, а из «фрагментов» различных индивидов составляем цельный идеальный образ, *тип* эпохи, народа и пр < оч. >. Эти типы суть типы духовных укладов. Как предмет изучения они составляют предмет психологии, которой правильное название, по предмету, определяющему душевные переживания, есть *социальная психология* («статическая»). Только в отношении к ней определяется точное место и предмет психологии «динамической»: и исторической, и *этнической*, так точно, как в отношении к социологии определяется место и предмет истории и этнологии.

Резкое разграничение *наук* социологии и социальной психологии, этнологии и этнической психологии не следует принимать как отнесение *предметов и содержания* этих наук к несравнимо разным сферам реального. Напротив, как я неоднократно подчеркивал, реально мы имеем дело с жизненным конкретным единством, проникнутым реальным же взаимодействием, и это кардинальное единство жизни нисколько не уничтожается распределением его для цели изучения по разным научным областям. Мало того, вышеназванная основная философская наука только на это единство, в его сущности и идее, и направляется, т. е., след < овательно >, она одинаково основная и для социологии, и для социальной психологии, а сами эти науки находятся между собою в отношении взаимодействия и взаимной помощи. Сколь опасно для научной работы смешение таких взаимодействующих задач, столько же бесполезно для нее возведение абстрактных «частей» в реально *самостоятельные* области бытия. Представление, будто эти две отдельные области действительности изучаются двумя рядом стоящими науками-половинками, напр < имер >, этнологией и этнической психологией, так что стоит потом эти половинки «сложить» и получится «целое», — это представление так же мало соот-



ветствует действительности, как и то представление, которое так настойчиво выдвигает Вундт, будто мы имеем дело с двумя подходами к одному и тому же, с двумя «точками зрения»<sup>1</sup>. В сущности это — отражение одного из предрассудков натуралистической психологии, будто «человек состоит из души и тела», — любимая сентенция моралистов всех времен — как будто это — две части, так прилаженные друг к другу, как прилажено перо к ручке или руль к лодке.

Человек есть человек, и в своих переживаниях он переживает — воспринимает, ненавидит, любит, боится, помнит, и пр <оч.>, и пр <оч.> — или природу, или себя, или других — это и есть его *психология*. Этническая психология в этом смысле не ограничена по объекту: отношение человека к природе, себе или культуре — все равно ее объект. Поэтому-то совокупность переживаний и может быть делима соответственно объекту их; частных вопросов здесь может быть бесконечное число; как человек переживает бога, семью, грозу, войну и т. д. Этническая психология с пользой может, след <овательно>, заимствовать из этнологии классификацию объектов последней и только спрашивать: как *это* переживается человеком? Напротив, ее относительная самостоятельность как психологии скажется в том, что она спрашивает: как переживает первобытный человек или человек данной эпохи, любовь, страх, наслаждение и пр <оч.> — т. е. что он *любит*, чего *боится*, чему *поклоняется* и т. п.?

Обобщая все сказанное в определение этнической психологии, мы приходим к результату: *этническая психология имеет предметом второй порядок «значений» в анализе «выражения или конкретный духовный уклад человека.*

## XVI

«Духовный уклад» человека, народа, группы в своем реальном бытии своеобразно сочетается и переплетается с другими реальными «силами» исторической действи-

<sup>1</sup> Так, между прочим, представляет дело и Мюнстерберг — одна и та же действительность изучается с двух различных точек зрения: это — *социальная психология и социальная физиология*; стоит их сложить вместе, и получится *социология!*. (Münsterberg H. Grundzüge der Psychologie. — В. I. — Lpz., 1900. — S. 133). Будто науки — книги, которые можно переплести в один переплет... Вообще, нужно отметить, что нередко «точка зрения» — только *refugium ignaviae* в области мысли. Или «точка зрения» имеет какое-нибудь предметное основание, и тогда надо его раскрыть, или она — порождение каприза, с которым нужно считаться, быть может, в любовном, но не в научном порядке.

тельности и составляет, бесспорно, фактор среди других факторов ее. Дело историка или социолога — учесть значение этого фактора и при случае воспользоваться им для объяснения того или иного события исторической жизни. Но было бы совершенно превратным пониманием этнической психологии, если бы мы из этого сделали заключение, что этническая психология вообще призвана быть *объяснительной* наукой по отношению к истории. С своей стороны история также только «случайно» может объяснять те или иные явления народного духа, хотя, несомненно, именно история создает предметную ориентировку душевных переживаний человечества, она устанавливает вехи, обозначающие путь «духа». Но, во всяком случае, мне представляется менее односторонним и менее ошибочным утверждение, что «развитие духа» «объясняется» его историей, — несмотря на тавтологичность такого утверждения — чем провозглашение общей (индивидуальной) психологии «основой» этнической психологии, которая, таким образом, является «продолжением и расширением» индивидуальной психологии и, следовательно, должна быть сводима к *психофизическим* законам и объяснениям.

В требовании, чтобы этническая психология была объяснительной наукой, сказывается ряд методологических предрассудков логики XIX века. Прежде всего, это — предрассудок, будто «образцом» для всякой науки является «математическое естествознание», а затем — будто психология в каком-нибудь смысле является «основной наукой». В особенности последнее убеждение мало способствовало уяснению смысла естественных наук и оказало роковое, до сих пор дьящеся отрицательное влияние на уразумение так называемых «наук о духе». Наконец, в частности для этнической психологии, оказалось вредным предубеждение о мнимом параллелизме методов этнологии и этнической психологии. Из того, что есть постоянное и во всяком пункте соответствие между социальными процессами и их переживанием у человека, никак нельзя делать вывода, что обе «стороны» должны изучаться аналогичными методами. Не может быть сомнения, что идея этого параллелизма внушена идеей психофизического параллелизма, в сущности не нужного метафизически и неприемлемого эмпирически. Эмпирически душевная жизнь человека представляет ни к чему не сводимое и ни с чем не сравнимое своеобразие; «параллелизм», прилагаемый к объяснению душевных явлений, да-

ет только лишний повод к их «овеществлению» и, следовательно, к затемнению их своеобразия. История только в том смысле может быть сопоставлена с развитием «духа», что по богатству ее содержания мы узнаем богатство человеческого духа: эксперимент, самонаблюдение суть методы психологического изучения, а не источники знаний, и их не к чему было бы прилагать, если бы не было истории, — только в истории человек узнает самого себя.

Однако этим не может быть оправдано и то утверждение, будто история является основой этнической психологии. Но об этом уже была речь, и мы пришли к выводу, что единственным основанием этнической психологии должна быть признана «чистая» и всеобщая семасиология. После разъяснений, сделанных о предмете этнической психологии как о значениях второго порядка, мне хотелось бы только добавить несколько замечаний в предупреждение возможных недоразумений, повод к которым может дать двойственное размещение учения о языке, с одной стороны, в «основе» этнической психологии, а с другой стороны, в качестве одной из ее собственных проблем.

Во вступительной статье к своему журналу, на которой мы уже останавливались, Лацарус и Штейнталь, перечисляя вопросы этнической психологии, характеризуют свои задачи по отношению к ним. В идее их журнала — связать изучение этнической психологии и науки о языке — как бы провиденциально заключается действительно замечательная мысль, полный отчет в которой авторы себе не отдавали, но которая сделала тем не менее их работу весьма продуктивной<sup>1</sup>. Как ясно из всего мною изложенного, изучение *языка* представляет особое значение для этнической психологии, так как оно прежде всего дает *образец* для изучения всех других форм «выражения». «Язык» есть проблема в этом смысле  $\chi\alpha\tau'\acute{\epsilon}\xi\omicron\chi\eta\nu$

<sup>1</sup> Общая мысль авторов этнической психологии о языке как выражении и даже признаке нации стала популярна в XIX в. под влиянием Гердера и в особенности со времени известных *Речей к немецкой нации* Фихте. Научное значение эта мысль приобрела в трудах В. Гумбольдта. Но как наблюдение, эта мысль — весьма старая. В *Строматах Климента Александрийского* я нашел след <ующую> отметку: «Язык определяют так, что «это де есть способ выражения мыслей, отлитой соответственно характеру народа» (рус. пер. <1892.> — Кн. VI. — Гл. 15. — Стлб. 747).

*философская*; философское изучение «языка» есть основа изучения всех выражений со значениями. Но рядом с этим «язык» как продукт культуры, как сама культура, как одна из форм социального взаимодействия есть проблема эмпирических наук, в том числе и этнологии, в том числе и *этнической психологии*. Философский способ изучения языка имеет всеобщее значение; языкознание, т <ак> наз <ываемое> сравнительное, или история языка имеют уже более ограниченное значение, так как здесь изучаются эмпирические формы языков и их «законы»; задачи этнологии еще уже: в сущности — доставлять материал для специальной науки о языке. Но в чем же задачи этнической психологии? Если я прав, то как раз в сфере изучения языка этническая психология покажется самой бедной по содержанию, — весь вопрос сводится к тому, как переживается язык как социальное явление данным народом в данное время? Может показаться, что тут и материала для ответа нет, особенно по сравнению с тем, как переживаются, например, религиозные движения, смерть близких, войны, политические революции и т. п. Что на деле все же материал есть, нетрудно видеть из исторических примеров, где «возрождение» нации всегда связывается с особенно любовными заботами о своем языке, о его чистоте и пр <оч.>. Стоит вспомнить борьбу за *свой* язык в немецком ученом мире XVIII века или заботы о *своем* языке польского народа с конца XIX века, украинцев — в настоящее время и т. п., чтобы увидеть, что здесь есть интересный материал для социальной психологии. Но само собою разумеется, что сюда же относится и та смена «представлений» и чувств, связанных просто со словом и его значением, которая совершается вместе со сменой поколений и которая так неточно обозначается часто как «изменение значения». Именно здесь язык из частного предмета, из *повода* к переживанию становится уже «образцом», основой и *источником* этнической психологии.

Рядом с проблемой языка в этом смысле встают и другие проблемы этнической психологии. Мысль, будто таких проблем еще две — мифы и обычаи, как думает Вундт, не имеет за собой и тени основания, ибо исходит из совершенно наивной аналогии между индивидуальной и народной душой. Описательная этническая психология может выделить любой тип «переживания» и сделать его объектом своего изучения и как совершенно «отдельный» факт, и как член какой угодно сложной классификации.

Типологические построения этнической психологии, разумеется, должны подчиняться методологии «типа», т. е. она не ограничивается классификацией, а от простых и отдельно взятых типов переходит к сложным формам, корреляциям и структурам конкретных отношений, берет их не только в систематически классификационном делении, но также в делении по эпохам и периодам и пр<оч.>. При всей систематичности этого метода, однако, остается большая свобода в составлении самих типов, а равным образом и в изучении непосредственно данных единичных фактов.

Эта свобода этнической психологии в конструкции ее «типов» объясняет и тот факт, что та явно несостоятельная аналогия между группировкой ее проблем и случайной классификацией отвлеченно-общей психологии, которую поддерживает Вундт, тем не менее должна же была иметь по крайней мере повод в действительности. Показательно, что и критики Вундта отмечали не столько методологическую абсурдность этой аналогии, сколько ее ограниченность. Дело в том, что как ни старается иногда психология уподобиться естествознанию в собственном смысле, создавая отвлеченно-общие объяснения и законы, по самому существу ее материала всякое ее понятие не есть логическая абстракция, а есть типическая черта, которая естественно и легко превращается в обозначение «характера». Так, «рассудочный», «эмоциональный» и «волевой» характеры легко понимаются нами как определения «типов» совершенно конкретных и полных. Эта полнота типа никак не зависит от места соответствующего «характера» в классификациях общей психологии. Так, возникающие, с точки зрения общей психологии, от более «частных» классов душевных явлений типы «религиозный», «эстетический», «моральный» не суть как характеры «проще» или «отвлеченнее» других «типов». Методологические особенности этнической психологии в этом направлении можно сопоставлять с особенностями «дифференциальной» психологии, с той разницей, что дифференциальная психология строит свои типы по самим душевным качествам, а этническая психология по их историческим детерминантам; что, затем, «типы» дифференциальной психологии суть все же типы *психофизические*, а типы этнической психологии — чисто психологические; что, наконец, «диспозиции» дифференциальной психологии — индивидуальны, а «духовный уклад» в этнической психоло-

гии — определенно коллективен<sup>1</sup>. Этот параллелизм в методологическом отношении дифференциальной психологии и этнической вполне понятен, если принять во внимание типологические приемы, одинаково применимые в конструкциях обеих наук.

Но, с другой стороны, такая свобода построения типов в этнической психологии не дает ли лишний аргумент в пользу противников самого ее наименования? Какое основание у нас есть для названия некоторого отдела психологии *этнической* психологией, и не правильнее ли сохранить одно только общее название *социальной* психологии? Формальный аргумент в защиту самостоятельной области этнической психологии мною уже в сущности приведен: психология в своих классификациях может исходить из классификации исторических и этнических детерминантов душевной жизни коллективного человека, но может брать темы, исходя и из характеристики самих переживаний как таких. Последние рассуждения необходимо будут носить более формальный характер, тогда как первые — по существу наглядны. Этим оправдывается противопоставление, где, с одной стороны, помещается социальная психология, с другой — историческая и этническая; и я подчеркиваю здесь внутреннее родство этого противопоставления с противопоставлением социологии — истории с этнологией. Здесь может показаться только произвольным еще новое противопоставление психологии «исторической»<sup>2</sup> и «этнической» — не есть ли это опять два новых типа психологии? Методологически, конечно, нет, и, мне кажется, нет большой беды в пользовании этими терминами *promiscue*. Они только отражают положение вещей в самой истории как науке: пока считалось удобным противопоставлять этнологию как науку о доисторическом человеке истории, казалось, что мы имеем дело не только с двумя эмпирически раздельными объектами, но и методологически — с принципиально различными сферами. Но едва ли это резкое разделение со-

<sup>1</sup> Ср. к этому Stern W. Die differentielle Psychologie. — Lpz., 1911, в особен <ности>: Kap. XII. — S. 168 ff. — Клейнпетер весьма упрощает дело, сводя этническую психологию чуть ли не к главе дифференциальной психологии. Впрочем, все его изображение задач этнической психологии — крайне превратно. Kleinpeter H. Vorträge zur Einführung in die Psychologie. — Lpz., 1914. — S. 384 ff.

<sup>2</sup> Термин «историческая психология» встречается и у Лацаруса. См. его ст. *Einige syntetische Gedanken zur Völkerpsychologie*. — Z <eitschrift...> — III. — <S.> 3.

ответствует современному состоянию науки и видным уже ее перспективам в будущем<sup>1</sup>. Mutatis mutandis то же повторяется и в отношении исторической и этнической психологии.

Но мне не хотелось бы ограничиваться только этим формальным аргументом, и укажу еще некоторые более принципиальные соображения в пользу термина *этническая* психология. Прежде всего, следует обратить внимание на принципиальное значение эволюции в изучении исторически подвижных психологических типов. Вопрос это, разумеется, большой и трудный. Может быть спорно само приложение термина «эволюция» к психологической жизни человека, как оно спорно и в приложении к истории, так как с ним легко привносятся весьма поверхностные и чрезвычайно вредные аналогии исторической и духовной жизни с жизнью *органической*. Напротив, меньше всего я представляю себе «развитие» душевной жизни индивида и духовной жизни коллектива в виде непрерывного и планомерного органического развития, «эволюции». Духовная жизнь человечества, как и душевная жизнь человека, идет диалектическими толчками и скачками, периодами медленного накопления «душевной энергии» и внезапных «взрывов», революций, покорной душевной податливости или восприимчивости и бурного сопротивления, творческого разрушения того, что так трудно и медленно накапливается, и нового ленивого или легкомысленного созидания. Душевная жизнь человека и тем более духовная жизнь человечества — чудовищная фантазмагория, кошмар, а не планомерная эволюция семени, передаваемого и воспринимаемого по законам природы и в назначенные ею сроки. Тем не менее, а может быть, именно поэтому, проникновение в тайны душевных движений так настойчиво требует вопроса: когда и как *это* началось? И это одинаково относится к созданию индивидуальных «диспозиций» и коллективных «укладов». Неважно, будем ли мы это называть «эволюцией» или как-нибудь иначе, важно только, что во всяком моменте исторической жизни есть свои «начала» (initia) или «зачинания», и если этническая психология своим названием указывает на этот свой эволюционный характер, это есть название вполне правомерное. Можно еще возразить, и так возражают, что указание на «народ» в названии этнической психологии потому не соответствует делу, что уже прошло то время, когда «народ» являлся «зачинате-

<sup>1</sup> Интересны указания, которые по этому вопросу делает F. Gräbner. — Methode der Ethnologie. — H <eidelberg>, 1911 (S. 3 f.; 71 ff.).

лем», что уже теперь другие коллективные группировки играют определяющую роль в жизни коллектива и что тем более в будущем мы можем ожидать еще новых определенных коллективных форм. Но это вопрос новый и, как ясно, не методологический и в вопросах методологии серьезного значения не имеет. Такое указание или требует исходить из конца, где говорится о «начале», или предвосхищает будущие факты, вместо того чтобы исходить из данных,— и кто знает, какому еще коллективу в будущем человечество даст титул: ἕθνος...

Здесь кстати вспомнить то соображение Лацаруса—Штейнталя о народе, к которому я выше обещал вернуться. «Расу и племя человека исследователь определяет объективно; народ человек определяет для себя субъективно, он причисляет себя к нему; мы спрашиваем человека, к какому народу он себя причисляет». И далее прекрасная мысль: «Народ есть духовное произведение индивидов, которые принадлежат к нему; они — не народ, а они его только непрерывно творят. Выражаясь точнее, народ есть первый продукт народного духа; так как именно не как индивиды творят индивиды народ, а поскольку они уничтожают свое отъединение».

Этническая психология есть описательная типологическая наука, она ищет не логического общего верховного понятия для своих категорий, а такого понятия, которое, представляя, в свою очередь, общий тип, общно объединяло бы в себе как в высшем типе коллектива все типы человеческих переживаний, определяемых по языку, верованиям, обычаям, искусству, мировоззрениям и пр < оч. >, и пр < оч. >. Народ есть такое, всегда создающееся, историческое целое. Народ в этом смысле есть прямая задача этнической психологии, которой подчинены все частные ее задачи как составные элементы этого целого в их текущих, исторически меняющихся соотношениях и взаимодействии. Народ есть прежде всего историческая категория, его возникновение, как и вся его жизнь, определяются конкретно в исторических терминах; сознание народа, что он есть *этот* народ, есть объект этнической психологии как особое переживание: «народности», национальности и т. п., каковые термины являются уже категориями чисто психологическими. Анализ этого переживания показывает, что все его содержание складывается из присвоения *себе* известных исторических и социальных взаимоотношений и в противопоставлении их *другим* народам. «Духовный уклад» народа есть величи-



на меняющаяся, но неизменно присутствующая при всяком полном социальном переживании. Духовное богатство индивида есть прошлое народа, к которому он сам себя причисляет. Однако не произвольно, не только «субъективно» — или, вернее, индивид сам себя причисляет «субъективно» — но мы можем и «со стороны», «объективно» определить, под каким *укладом* раскрывается его собственное душевное содержание. «Субъективное» определение самого индивида точно так же нельзя считать произвольным. Человек, действительно, сам духовно определяет себя, относит себя к данному народу, он может даже «переменить» народ, войти в состав и дух другого народа, однако опять — не «произвольно», а путем долгого и упорного труда пересоздания детерминирующего его духовного уклада. Духовный уклад индивида и есть дух *его* народа. Мы определяем конкретный дух, собирая типические черты одного «воображаемого» репрезентанта, и этот последний уже служит «нормой» для определения принадлежности каждого эмпирического индивида к данному коллективному типу, а равно и для определения меры его отклонения от него. Определяющие источники всякого конкретного переживания лежат в духовном укладе, который предопределяет действия и переживания не только индивида, но всякой группы. Мы сомневаемся в определяющей роли «народа» для коллективной психологии, пока представляем себе «народ» как устойчивую «вещь», которая может исчезнуть, как исчезает всякая «вещь», растворяясь на свои элементы и преобразуясь в их новые сочетания и связи. Но «народ» в психологическом смысле есть исторически текучая форма, и если бы на наших глазах эта форма перелилась в новые формы — скажем, современные народы разделились бы на классы, которые, переливаясь из народа в народ, создали бы новые, еще не виданные коллективы, — мы были бы только последовательны, если бы признали, что *народились новые народы*. Мы имели бы право на это, потому что мы присутствовали бы при создании новых определенных укладов, в свете которых для нас становилось бы ясным всякое новое коллективное движение и всякое новое переживание. Сколько для этнической психологии *целое*, определяющее всякую «часть» и всякое направление духа, есть *народ* и сколько она делает именно его, в его возникновении и в истории, своим предметом, постольку ее название оправдывается не только эмпирически, но и принципиально.

---

---

## ОТ РЕДАКТОРА

Настоящий том — первое переиздание трудов Г. Г. Шпета в СССР.

Указанным обстоятельством диктуется отбор текстов. Книга строится по принципу «избранного» и имеет целью познакомить читателя с разными направлениями научного поиска Г. Г. Шпета — занятиями в области истории русской философии, эстетики, этнопсихологии. За настоящим изданием с необходимостью должны последовать другие, сформированные по «тематическому» признаку (феноменологические штудии; эстетические, лингвопоэтические, литературоведческие работы; критические статьи; комментарии к литературным произведениям), равно как и публикации из архива Шпета, не исключая той части, которая была изъята при аресте.

Работы печатаются по последним прижизненным изданиям.

**ОЧЕРК РАЗВИТИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ** печатается по изданию: «Очерк развития русской философии» Густава Шпета. — Первая часть. — Пг.: Колос, 1922. В том же издательстве было объявлено о выходе в свет второй части, которая так и не была издана.

**ЭСТЕТИЧЕСКИЕ ФРАГМЕНТЫ** печатаются по изданию: Густав Шпет. Эстетические фрагменты. — I. — Пг.: Колос, 1922; II и III. — Там же. — 1923. По рукописным копиям, сохранившимся в семейном архиве Е. В. Пастернак, в тексте «Эстетических фрагментов» восстановлены изъятые при публикации места. В том же издательстве «Колос» было объявлено о печатающемся IV выпуске с подзаголовком «Проблематика современной эстетики», но он не увидел света (См.: Шпет Г. Проблемы современной эстетики // Искусство. — 1923. — № 1.)

**ВВЕДЕНИЕ В ЭТНИЧЕСКУЮ ПСИХОЛОГИЮ** печатается по изданию: Шпет Г. Введение в этническую психологию. М.: Гос. Академия художественных наук, 1927.

Орфография, пунктуация и ономастика публикуемых текстов по возможности приближена к современным нормам

русского литературного языка (например, не сохраняется устаревшее написание слова, если оно не сказывается существенно на произношении: «матерьял» — «материал» и т. п.; исправлено написание слов типа «масса», «коммуникация», в которых Шпет принципиально не употреблял удвоения согласных). Однако при общей унификации текста, с целью сохранения своеобразия авторского стиля, допущены некоторые отклонения, которые сводятся: к авторскому употреблению тире (как внутри предложения, так и между предложениями; последнее означает начало новой мысли, менее отделенной от предыдущей, чем при абзаце); синтаксическим конструкциям (управление); написанию имен в приводимых автором цитатах и в тех случаях, когда старая форма имени несет стилевую нагрузку; употреблению дефиса в словах, имеющих терминологическое значение; сохранению устаревшего написания слов в случае несовпадения с нынешней нормой не только орфографии, но и фонетики (например, «мыр символичный»).

В названиях периодических изданий написание слов с заглавной буквы оставлено в том виде, как это было принято прежде (например, «Русский Вестник»); сохранены все заглавные буквы и в названиях литературных произведений. Во всех остальных случаях написание слов с заглавной или строчной буквы приведено в соответствие с современной нормой, за исключением слов, намеренно выделенных автором.

Унифицированы библиографические описания. В ряде случаев неясные ссылки Шпета (нет года, номера тома, названия, фамилии автора, перепутаны выходные данные) уточнены. Все исправления и дополнения отмечены угловыми скобками. Цитаты сверены; не искажающие смысла вольности в цитировании сохранены как индивидуальная черта научного стиля Г. Г. Шпета.

В настоящем издании курсивом выделено все то, что в источниках напечатано разрядкой (использованный автором в нескольких случаях курсив заменен разрядкой). Помимо этого курсив использован для обозначения названий книг, статей и т. п. (за исключением библиографических описаний), независимо от того, как это выделено у Шпета: разрядкой, кавычками или не выделено совсем.

Переводы иноязычных текстов помещены в конце тома: в начале даны переводы слов и выражений (по алфавиту), за-

---

---

тем — переводы фрагментов текста (постранично) с указанием в скобках языка с которого осуществляется перевод.

«*Intex pomium*», сопровождавший в первоиздании «Очерк развития русской философии», вынесен в конец книги, расширен, уточнен. В него введены сведения по двум другим включенным в настоящее издание работам.

Редакция выражает искреннюю благодарность за помощь в работе Елене Владимировне Пастернак.

---

---

## ПЕРЕВОД ИНОЯЗЫЧНЫХ ТЕКСТОВ

Absolute (лат.) — совершенно, безусловно.

Ad fin <em> (лат.) — до конца.

Ad infinitum (лат.) — до бесконечности.

Aesthetical insanity (англ.) — эстетическое слабоумие.

Ante hoc ergo propter hoc (лат.) — до этого, следовательно, по причине этого.

A priori (лат.) — по преобладающему признаку, на основании предыдущего, главного.

Bewußtsein (нем.) — сознание.

Bewußtseinsatz (нем.) — предложение.

Bona fide (лат.) — чистосердечно; заслуживающий доверия.

Bon mot (фр.) — остроумие.

Causa efficiens (лат.) — действующая причина.

Characteristicum (лат.) — подчеркивающее особые свойства.

Compendium (лат.) — сокращенное изложение.

Concipio (лат.) — собирать, принимать, воображать, представлять себе, задумывать.

Concipite (лат.) — *здесь*: совокупляйтесь.

Connubium (лат.) — брак, любовная связь.

Corbleu (фр.) — черт побери!

Crescendo (ит.) — увеличивая.

Cum grano santis (лат.) — припевая.

Cum laude (лат.) — с похвалой.

Dame (фр.) — *здесь*: конечно!, еще бы!

Dementia philosophia (лат.) — философское безумие.

Dichtkunst (нем.) — поэзия, поэтика.

Dicibile (лат.) — выразимое.

Diminuendo (ит.) — уменьшая.

Duellum (лат.) — война.

Einstimmung (нем.) — согласие.

Ek parergou (др.-греч., лат.) — мимоходом; добавление.

En masse (фр.) — в массе.

- Ens (лат.) — существующее, сущее, бытие, вещь.  
Ens fictum (лат.) — вымышленная вещь.  
Ens imaginarium (лат.) — воображаемая вещь.  
Ens realissimum (лат.) — наиреальнейшая вещь, реальнейшее сущее (бог).  
Eo ipso (лат.) — тем самым.  
Ex officio (лат.) — по обязанности.  
Exempla sunt odiosa (лат.) — одиозные примеры.  
Experior (лат.) — испытывать, испробовать, судиться.  
Faux pas (фр.) — промах, ошибка.  
Fingere (лат.) — изображать, воображать, притворяться.  
Fundamentum comparationis (лат.) — основание сравнения (сопоставления).
- Hohe Exzellens (нем.) — Ваше высокопревосходительство.  
Home (англ.) — дом.
- Id <em></em> (лат.) — тот же; а также, равным образом.  
Idola (др. — греч., лат.) — призраки.  
Illusio (лат.) — насмешка, ирония, обман.  
Imitari (лат.) — изображать, подражать, воспроизводить, выражать.  
In actu (лат.) — в действительности.  
In corpore (лат.) — в полном составе, в целом.  
In nuce (лат.) — «в орехе», т. е. в зародыше.  
In potencia (лат.) — потенциально, в возможности.  
Instantia negativa (лат.) — отрицательные примеры.  
In usum aetheticae (лат.) — для использования в эстетике.
- La Sainte Alliance (фр.) — Священный союз.  
Les aristocrates à la lanterne! (фр.) — аристократов на фонарь!  
L'esprit general d'une nation (фр.) — общий дух нации.  
Levius fit patientia quidquid corrigere nefas (лат.) — что нельзя изменить, легче переносится с терпением.  
Liberalitatem (лат., Асс. от liberalitas) — здесь: щедрость.
- Materia circa quam (лат.) — материя, вокруг которой.  
Materia ex qua (лат.) — материя, из которой.  
Materia in qua (лат.) — материя, в (отношении к) которой.  
Miscellanea (лат.) — сочинение смешанного содержания, всякая всячина.  
Mixtum compositum (лат.) — соединение, смешение, мешанина.  
Moral sanity (англ.) — моральное здоровье.  
Mutatis mutandis (лат.) — с известными оговорками, с необходимыми изменениями.
- Nisi ipse intellectus (лат.) — ничто, кроме самого интеллекта.  
Noblesse (фр.) — благородство.

Nomen nominis (лат.) — имя имени.

Nomina periculosa (лат.) — опасные имена.

Note fausse (фр.) — фальшь.

Objectum fictum (лат.) — вымышленный объект.

Omina (лат.) — знаки, знамения, приметы, предзнаменования.

Opera (лат.) — сочинения.

Parbleu (фр.) — черт возьми!

Par excellence (фр.) — по преимуществу.

Par renommée (фр.) — по слухам.

Pendant (фр.) — наряду, в дополнение; соответствующее.

Personae dramatis (лат.) — действующие лица драмы.

Petitio principii (лат.) — вывод из недоказанного, предвосхищение основания.

Piano (ит.) — тихо.

Post mortem ergo propter mortem (лат.) — после смерти, следовательно, по причине смерти.

Prima facie (лат.) — на первый взгляд.

Principium (лат.) — начало, основа, происхождение, принцип, первопричина.

Promiscue (лат.) — без разбору, смешанно, вместе.

Propter hoc ergo post hoc (лат.) — по причине этого, следовательно, после этого.

Quand même (фр.) — все же.

Ratio ignava (лат.) — рассуждение, парализующее волю.

Reductio ad absurdum (лат.) — сведение к абсурду.

Refugium ignaviae (лат.) — убежище косности.

Res (лат.) — вещь (в широком смысле: реальность), предмет, событие.

Resp < onsum > (лат.) — соответственно.

S < ine > a < pno > (лат.) — без (указания) года.

Silentium (лат.) — безмолвие, молчание, тишина.

Sit venia verba (лат.) — да будет позволено сказать так; с позволения сказать.

Sopra senso (ит.) — выше понимания.

Specificum (лат.) — специфический, видовой признак.

Sprachkunst (нем.) — риторика.

Sub specie (лат.) — под углом зрения.

Sui generis (лат.) — своего рода, своеобразный.

Sui generis suppositio (лат.) — своего рода подмена.

Summulae logicales (лат.) — небольшие логические суммы.

Symbolon (др. — греч., лат.) — символ.

Taedium (лат.) — пресыщенность, отвращение.

Tertia vigilia (лат.) — третья ночная стража.

Tertius gaudens (лат.) — третий радующийся (выигрывающий от распри двух сторон).

Traducere ad suam intuitionem (лат.) — перевести при помощи своей интуиции.

Vernahmen (нем.) — слышать.

Vernunft (нем.) — разум.

Volens-nolens (лат.) — волей-неволей.

Volkgeist (нем.) — народный дух.

Volksthum (нем.) — народность.

Volksthumlich (нем.) — народный.

Vulgo (лат.) — попросту говоря, обычно.



## ПЕРЕВОД С ГРЕЧЕСКОГО ЯЗЫКА

ἀσχολία — занятость, недосуг.

ἐγγράμματος — записанный.

ἔθνος — племя, народ.

Εἰρωνεία — ирония.

ἐκάς ἐκάς ἔστε βέβηλοι — будьте открыты всем!

ἔννοια — понимание.

ἔργον — дело, деяние, содеянное, факт.

κατ'ἐξοχήν — выпуклое изображение, рельеф.

λεκτόν — могущее быть сказанным.

μετάβασις εἰς ἄλλο γένος — переход (рассуждения) в другую область  
(ошибка, приводящая к смешению понятий и к игре слов).

μῆ ὄν — небытие.

πάρεργον — нечто второстепенное, добавление.

ποιήσις — творчество, поэзия.

πρὸς ἑμᾶς — отношение к нам.

πρῶτον ψεῦδος — принципиальная ошибка, ошибочный начальный тезис.

σύμβολον — знак, символ, иносказание, знамение.

σχολή — досуг, свободное время.

τὰ ὑπάρχοντα — данные обстоятельства.

ψυχὴ κόσμον — душа мира.

\* \* \*

С. 36 — О лейбницеvском принципе неразличимого (лат.).

С. 49 — Из глубины зываю к Тебе, Господи, Господи! услышь голос мой... Да уповает Израиль на Господа; ибо у Господа милость и многое у него избавление. И он избавит Израиля от всех беззаконий его (Пс. 129) (лат.).

С. 87 — Кто Христа познает, ничего, если прочего не знает, // Кто Христа не знает, тот зря все прочее познает (лат.).

С. 107 — Те..., к которым относятся среди французов Декарт, среди немцев Лейбниц и Вольф, среди англичан — Бэкон Веруламский, Локк и др., возвели систему метафизики, ... и т. д. (нем.).

С. 129 — Но мой слабый рассудок падает ниц перед Шеллингом. Между тем, смею уверить, что это не то учение, которое бы подошло России. Ваше Превосходительство, в заключение выскажу свое суждение относительно этого: я не могу предложить ничего, кроме моих сомнений (фр.).

С. 134 — Природа должна быть самодостаточной сущностью, и физика — самодостаточной наукой об этой сущности. Также требуется показать, как она приходит к самоорганизации, придавая себе форму и строение (нем.).

С. 205 — Философия рассматривает прежде всего Логическое, чистое мышление, которое затем решает определить себя в качестве природы; третьим является дух... Это ..., однако, есть идея Абсолюта, которая заключается в том, что *Идея*, принимая это во внимание, тоже является *Бытием*. Так что *Абсолют* является той высшей предпосылкой знания и самим первоначальным Знанием (нем.).

С. 243 — Множество темных личностей (фр.).

— Хладнокровные фанатики, время от времени изгоняющие бесов, иллюминаты, квакеры, масоны, сторонники ланкастеров, методисты (фр.).

С. 295 — Собственно говоря, следовало бы говорить о психологии при физике, — — —: так что между физикой и психологией немислимо какое-либо реальное противоречие. Но даже если кто-то захотел бы с этим согласиться, то он смог бы узнать о психологии столь же мало, сколько и о физике, в этом противопоставлении, подобно тому как было бы в том случае, если на ее место могла быть поставлена философия. — Поскольку психология познает душу не в идее, а по способу проявления и только в противопоставлении тому, с чем она составляет единство, постольку... и т. д. (нем.).

С. 298 — Субъективное в нем (художнике) вновь превращается в объективное, как у философа объективное постоянно вбирается в субъективное. Поэтому, даже не принимая во внимание внутреннюю

идентичность с искусством, все же философия всегда и с необходимостью остается искусством, т. е. чем-то реальным (нем.).

С. 329 — Поэзию можно критиковать только поэзией. Суждение об искусстве, само не являющееся произведением искусства, не имеет прав гражданства в царстве искусства (нем.).

С. 335 — «Красота есть истина, истина — красота», — вот все, // Что вы знаете на земле, и все, что вам нужно знать (англ.).

— Это не всё (англ.).

С. 356 — Пою равным [встало на место] пою всадникам (т. е. сословию всадников) (лат.).

— «Жизнь» (роман Мопассана) (фр.).

С. 367 — Слышать глазами присуще прекрасному уму любви (англ.).

С. 377—378 — После явился ему дух Мефистофель и сказал ему: «Если впредь ты будешь держать свое слово, я могу насытить твою похоть иным образом, так, что ты в жизни ничего другого не захочешь. Раз ты не можешь жить в целомудрии, я буду каждую ночь и каждый день приводить тебе в постель любую женщину, какую ты увидишь в этом городе или где еще, если ты пожелаешь ее по воле своей для блуда. И в этом виде и образе будет она с тобой жить».

Доктору Фаусту это так понравилось, что сердце у него затрепетало от радости, и он покаялся в том, что прежде хотел сотворить. И распалился он таким бесстыдством и похотью, что день и ночь только высматривал красивых женщин, так что если нынче он предавался с дьяволом блуду, завтра уже новое имел в мыслях. (Перевод Р. В. Френкель) — Цитата из «Народной книги» о Фаусте. См.: Легенда о Докторе Фаусте. Издание подготовил В. М. Жирмунский. — Изд. 2. — М.: Наука. — 1978. — С. 46—47.

С. 378 — Они отвечали ему, что это был бог Магомет и что на ночь требовал он то одну, то другую, делил с ними ложе и сказал им: от его семени пойдет великий народ и родятся храбрые богатыри. (Перевод Р. В. Френкель). — Там же. — С. 71.

С. 383 — Познание и понимание (нем.).

С. 404 — «Великое искусство» (трактат Луллия) (лат.).

— Комбинаторное искусство (лат.).

С. 409 — В искусстве соединение мысли и слов (нем.).

С. 411 — То, чему, как мы утверждаем, не противоречит существование, как бы на самом деле ни противоречило, называется вымышленным сущим (лат.).

— «...Искусство» Луллия (лат.).

С. 458 — Эстетическое изображение характера он рассматривает с точки зрения этики, а различные типы характера сводит к моральным категориям (англ.).

С. 459 — «Пир» (трактат Данте) (итал.).

С. 465 — Вся тяжесть в искусстве сочинительства падает на вымысел, сочинение, преобразование, переделывание мира явлений, переплетение мыслей, борьбу их; в ораторском искусстве — на совершенство изображения моментов души посредством языка; сочинитель изобретает завязки и развязки сюжета, обстоятельства, ситуации, дает мировоззрение; оратор изобретает слова, формы предложений, конфигурации, изречения, дает образ жизненного момента души (нем.).

С. 501 — Правило первое и наиболее фундаментальное состоит в том, чтобы *рассматривать социальные факты как вещи* (фр.).

С. 506 — Но в том пункте, *от которого все зависит, от которого зависит состояние психологии народов*, — в этом пункте мы с радостью находим Вундта в числе своих сторонников (...вместо психологического опыта стоит душевного, и вместо по психологическим законам — психическим) (фр.).

С. 513 — Я почерпнул много полезного в произведениях Вундта, но я не колеблясь подпишусь под суждением Hales (...): Имеется слишком много теорий и слишком мало фактов, чтобы удовлетворить нас. Факты приводятся просто как иллюстрации теорий, а не как доказательства их (англ., фр.).

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Августин Блаженный (354—430)—  
55, 93, 195, 324
- Авсенов П. С. (архим. Феофан)  
(1810—52)—183, 195—200, 213,  
214, 268
- Аксельрод Л. И. (1868—1946)—  
552
- Александр I (1777—1825)—42, 43,  
101, 228, 231, 235, 236, 239, 243,  
279
- Алексей Михайлович (1629—76)—  
33, 44
- Аль-Газалий Абу-Хамид Мохамед  
(Аль-Газали Абу-Хамид Мо-  
хаммед ибн Мохаммед) (1059—  
1111)—58
- Альтенберг Г. (Энгландер Р.)  
(1859—1919)—358
- Амвросий, архиеп. Московский  
(Зертис-Каменский А. С.)  
(1708—71)—56
- Амвросий Дубневич (?—1750)—64
- Аммоний Саккас (175—242)—56
- Амфитеатров С. Е. (Раич) (1792—  
1855)—288
- Анакреон (Анакреонт) (ок. 570—  
478 до н. э.)—119
- Аничков Д. С. (?—1788)—72
- Ансильон Ф. (1767—1837)—161,  
162, 338
- Аракчеев А. А. (1769—1834)—233
- Аристипп (2-я пол. 5—нач. 4 вв.  
до н. э.)—104
- Аристотель (384—322 до н. э.)—  
34, 55, 56, 63, 65, 85, 102, 104,  
171, 300, 323, 324, 390, 458, 549
- Арсеньев К. И. (1789—1865)—239
- Архангельский А. С. (1854—  
1926)—56
- А. С., см. Галич А. И.
- Аскольдов С. А. (1871—1945)—18
- Аст Г. А. Ф. (1778—1841)—107,  
204, 322, 338, 340, 341
- А. Т.—121
- Афанасий Александрийский (ок.  
295—373)—56
- Ахматова А. А. (1889—1966)—371
- Баадер Ф. К. (1765—1841)—153,  
200
- Багaley Д. И. (1857—1932)—83,  
95, 124—126, 128, 326, 331
- Бажанов В. Б. (1800—83)—173
- Байер Г. З. (1694—1738)—36
- Бакунин М. А. (1814—76)—18
- Бальмонт К. Д. (1867—1942)—377
- Бардили Х. Г.—108, 120
- Барсов Т. В. (?—1904)—71, 175
- Барсуков Н. П. (1838—1906)—106,  
114, 158, 253, 340
- Бастиян Ад. (1826—1905)—484,  
551
- Батте Ш. (1713—80)—323, 324,  
328, 338, 354
- Батюшков Ф. Д. (1857—1920)—58,  
333
- Баумгартен А. Г. (1714—62)—  
322—324, 327, 328
- Баумейстер Ф. Х. (1709—85)—64,
- 66, 67, 71, 72, 127, 148, 256
- Бах И. С. (1685—1750)—396

- Бахман К. Ф. (1792—1881)—120, 126, 165, 322, 338  
Беда Достопочтенный (672 или 673—ок. 735)—459  
Безбородко И. А. (1756—1815)—78  
Безобразова М. В. (1857—?)—58  
Бек А. (1785—1867)—332  
Бекенштейн И. С. (?—нач. 1740-х гг.)—36  
Белинский В. Г. (1811—48)—48, 115, 119—121, 173, 176, 182, 253, 263, 265, 316—318, 326, 341, 342  
Белый Андрей (Бугаев Б. Н.) (1880—1934)—356, 367, 371  
Беме Я. (1575—1624)—34, 75, 197, 235  
Бенеке Ф. Э. (1798—1854)—198  
Бенкендорф А. Х. (1783—1844)—240, 241, 263  
Берг Л. С. (1876—1950)—548  
Бердяев Н. А. (1874—1948)—18  
Берк Э. (1729—97)—323, 324  
Берkeley, см. Беркли  
Беркли Дж. (1685—1753)—107, 131  
Бернулли Д. (1700—82)—36  
Бернулли Н. (1695—1726)—36  
Бестужев-Рюмин К. Н. (1829—97)—67  
Бетховен Л. ван (1770—1827)—349  
Бехтерев В. М. (1857—1927)—539  
Бибииков Д. Г. (1792—1870)—257  
Бильфингер Г. Б. (1693—1750)—36  
Блок А. А. (1880—1921)—367, 371, 373  
Блуменбах И. Ф. (1752—1840)—483  
Блюмель Р.—515  
Бобров Е. А. (1867—1933)—18, 79, 81, 136, 139, 290, 299, 307  
Боголюбов В. В.—75, 76, 82  
Богословский-Платонов И. М. (1820—70)—183  
Бодянский О. М. (1808—77)—115  
Бонавентура (1221—74)—459  
Бонапарт, см. Наполеон  
Бонне Ш. (1720—93)—79, 82, 108, 174  
Бонч-Бруевич В. Д. (1873—1955)—83, 84  
Боратынский Е. А. (Баратынский) (1800—44)—284, 421  
Бороздин А. К. (1863—1918)—78  
Боссюэт Ж. (Боссюэ) (1627—1704)—256  
Ботен—132, 253, 265  
Браун Дж. (1735—88)—135  
Браун Ф. А. (1862—1942)—333  
Бреаль М. (1832—1915)—419  
Брем А. Э. (1829—84)—454  
Бреннер В.—538  
Брентано Ф. (1838—1917)—476, 478  
Бринтон К.—478  
Бровкин В. П.—19  
Бронзов А. А. (1858—?)—56, 60  
Брониковский К.—137  
Бруккер И. Я. (1696—1770)—67, 107  
Бруно Д. (1548—1600)—326  
Брюс Я. В. (1670—1735)—34  
Брюсов В. Я. (1873—1924)—354  
Брянцев А. М. (1749—1821)—66, 72, 102, 103, 105, 109, 286  
Буало Н. (1636—1711)—354  
Бугаев Б., см. Белый Андрей  
Буксбаум И. Х. (1694—1730)—36  
Булгарин Ф. В. (1789—1859)—253  
Буле И. Г. Э. (1763—1821)—101—107, 314  
Бургундий Пизанский—57  
Бурдах К. Ф. (1776—1847)—195, 198  
Буслаев Ф. И. (1818—97)—115, 266  
Бутервек Ф. (1766—1828)—108, 110, 124, 143, 172, 323, 325  
Буткевич Т. И. (1854—?)—198, 213  
Бутурлин Д. П. (1790—1849)—255

- Бухарин Н. И. (1888—1938)—552  
 Бучер С. Г. (1850—1910)—458  
 Бэкон Фр. (1561—1626)—103—  
 107, 159, 171, 272  
 Бюргер М. (?—1726)—36  
 Бюффон Ж. Л. Л. (1707—88)—483  
  
 Вагнер И. И. (1775—1834)—105,  
 146  
 Вайц Т. (1821—64)—484  
 Вальденберг В.—32  
 Вальх И. Г. (?—1775)—68  
 Варадинов Н. В. (1817—86 или  
 87)—84  
 Василий, архиеп. Новгородский  
 (?—1352)—59  
 В-6-р (Вебер А.)—144  
 Введенский А. И. (1856—1925)—  
 158, 205  
 Вегелин Я. (1721—91)—484  
 Вейкард—135  
 Вейс Х.—67, 161, 204  
 Вейсе Х. Г. (1801—66)—153  
 Великоостровский М.—175  
 Велланский Д. М. (Кавунник)  
 (1774—1847)—106, 110, 133,  
 135—143, 145, 147, 153, 159,  
 268, 289—291, 307, 308, 313  
 Венгеров С. А. (1855—1920)—115  
 Веневитинов Д. В. (1805—27)—  
 335, 336  
 Веселовский А. Н. (1838—1906)—  
 457  
 Вигуру А.—539—540  
 Виндишман К. И. И. (1775—  
 1839)—134, 138  
 Винкельман И. И. (1717—68)—  
 323—325, 328, 332, 340  
 Винклер И. Г.—67, 71, 171, 189  
 Витязев Ф. И. (Витязев-Седе-  
 нок)—18, 19  
 Владимир Каллиграф (?—кон.  
 1770-х гг.)—66  
 Владимир Мономах (1053—1125)—  
 132, 271  
 Владимир Святой (втор. пол.  
 X в.—1015)—271  
 Владиславлев М. И. (1840—90)—  
 160  
 Волконский Г. П. (1808—82)—280  
 Вольтер (Мари Франсуа Аруэ)  
 (1694—1778)—226  
 Вольф Ф. А. (1759—1824)—245,  
 332, 375, 376  
 Вольф Х. (1679—1754)—35, 63, 66,  
 103, 108, 127, 159, 176, 177, 185,  
 193, 198, 199  
 Востоков А. Х. (1781—1864)—266  
 Всеволожский Н. С. (1772—  
 1857)—67  
 Вульф А. Н. (1805—81)—240  
 Вундт В. (1832—1920)—419, 475—  
 477, 479, 484, 497—511,  
 513—514, 516—517, 522—526,  
 543, 552, 556, 558, 560, 566, 569,  
 570  
 Вяземский П. А. (1792—1878)—262  
  
 Гавриил, архим. (Воскресенский  
 В. Н.) (1795—1868)—131, 132,  
 172, 174, 183, 198, 271—273  
 Гавриил (Бужинский) (?—1731)—  
 27  
 Гайдебуров Ф.—304  
 Гайм Р. (1821—1901)—327  
 Галахов И. А.—300, 301  
 Галилей Г. (1564—1642)—82  
 Галич А. И. (Говоров) (1783—  
 1848)—44, 106, 107, 110, 133,  
 143—149, 153, 158, 198—200,  
 224, 247, 320—322, 328, 337  
 Галлер К. Л. (1768—1854)—245  
 Гаман И. Г. (1730—88)—82  
 Гевлич А. П. (1790—1861)—125  
 Гегель Г. В. Ф. (1770—1831)—13,  
 67, 107, 120, 131, 133, 153, 164,  
 172—174, 186, 189, 192, 194,

- 201, 203—206, 211, 216, 217,  
245, 292, 300, 306, 309, 313, 335,  
337, 338, 341, 374, 415, 478, 484
- Геден Вишнеvский (1679—  
1761) — 66
- Гейденрейх К. Г. (1764—1801)—  
328
- Гейне X. Г. (1729—1812)—73, 332
- Гейнекий И. Г. (1681—1741)—39,  
127
- Гейнрот И. X. А. (1773—1843)—  
146, 198, 208
- Гельвещий К. А. (1715—71)—81
- Гельдерлин Ф. (1770—1843)—332
- Гемстергейс Т. (1685—1766)—82
- Геннадий Новгородский (?—  
1505)—21, 25
- Георгий Конисский (1717—95)—  
64
- Гербарт И. Ф. (1776—1841)—113,  
131, 146, 164, 476, 484, 505, 506,  
594
- Гербер Г. (1820—1901) — 465
- Гердер И. Г. (1744—1803) — 79—  
82, 484, 531, 568
- Геррес Я. И. (1776—1848) — 153
- Герман К. Ф. (1804—55) — 36, 332
- Геродот (между 490 и 480 — ок.  
425 до н. э.) — 483
- Гертлинг — 375
- Герцен А. И. (1812—70) — 253,  
264, 265
- Гершензон М. О. (1869—1925) —  
18
- Гете И. В. (1749—1832) — 102,  
245, 332, 349, 378, 443
- Гетчесон Ф. (Хатчесон) (1694—  
1747) — 324
- Гешель К. Ф. — 154
- Гиллебранд И. (1788—1871) — 204
- Гильтебрандт П. А. (1840—?) —  
486
- Гиннекен Я. Й. А. (1874—1945) —  
476, 513, 528
- Гийон Ж. М. Б. де ла Мот (Гюй-  
он) (1648—1717) — 95, 235
- Гиппократ (ок. 460 — ок. 370 до  
н. э.) — 104, 483
- Гиртаннер К. (1760—1800) — 135
- Гоголь Н. В. (1809—52) — 48, 349,  
356
- Гогоцкий С. С. (1813—89) — 183,  
197, 200, 214—219, 261, 266,  
267, 303
- Гозий С., кард. (1504—79) — 61
- Гойя Ф. X. (1746—1828) — 374
- Гокусай К. (Хокусай) (1760—1849  
или 1870) — 358
- Голицын А. Б. (1792—1865) — 146
- Голицын А. Н. (1773—1844) —  
130, 158, 223, 225, 230,  
232—237, 239, 242, 243, 260
- Голицын Д. М. (1665—1737) — 34
- Гольман Г. — 127
- Головнин А. В. (1821—86) — 262
- Голтон Фр. (Гальон) (1822—  
1911) — 541
- Голубинский Е. Е. (1834—1912) —  
20, 56, 57, 59, 60
- Голубинский Ф. А. (1797/98—  
1854) — 183—188, 195, 198, 256
- Голуховский И. (1797—1858) —  
137, 268
- Гольбах П. А. (1723—89) — 80—  
82, 131, 283
- Гольдбах X. (1690—1764) — 36
- Гомер — 376, 378
- Гончаров И. А. (1812—91) — 109,  
284, 285
- Гораций (Квинт Гораций Флакк)  
(65—8 до н. э.) — 93
- Горн И. (1779—?) — 170, 171
- Городчанинов Г. Н. (1771—  
1852) — 230
- Грановский Т. Н. (1813—55) — 44,  
45, 115
- Гребер Г. (1844—1911) — 524
- Гребнер Ф. Р. (1877—1934) — 572



- Греч Н. И. (1787—1867) — 264  
Грибоедов А. С. (1795—1829) — 452  
Григорий Богослов (Григорий Назианзин) (ок. 330—ок. 390) — 56  
Григорьев А. А. (1822—64) — 99, 316  
Григорьев В. В. (1816—81) — 147—149  
Гриневич И. Ф. — 125  
Громов Я. Н. (1788—?) — 127, 128  
Гросс Х. Ф. (?—1742) — 36  
Гук Р. (1864—1947) — 333  
Гумбольдт В. (1767—1835) — 332, 333, 409, 484, 486, 521, 524, 568  
Гурвич Е. — 548  
Гуссерль Э. (1859—1938) — 527  
Гюйон, см. Гийон  
Гюмарс — 105  
Гюнтер А. (1783—1863) — 153
- Давид (кон. XI—X вв. до н. э.) — 72  
Давид Нащинский (?—1793) — 64  
Давыдов И. И. (1794—1863) — 102—117, 227, 252, 258, 283, 286, 288—290, 293, 297, 312, 335—339, 341  
Даль В. И. (1801—72) — 266  
Даниил Заточник (XII—XIII вв.) — 132, 272  
Данилевский Г. П. (1829—90) — 83  
Данте А. (1265—1321) — 349, 374, 378, 459  
Даумер Г. Ф. (1800—75) — 153  
Дегуров А. А. (Дюгуров) (1766—1849) — 231  
Дежерандо Ж. М. (1772—1842) — 106—108  
Декарт Р. (1596—1650) — 13, 43, 68, 77, 107, 111, 171, 375  
Делакруа А. — 528  
Делиль — 36  
Делиль Ж. Н. (1688—1768) — 36
- Дельбрюк Б. (1842—1922) — 510, 513, 524  
Дильтей В. (1833—1911) — 476, 550  
Дильтей Ф. Г. (?—1781) — 69  
Дионисий Ареопагит (Псевдо-Дионисий Ареопагит) (5 или нач. 6 в.) — 57, 93  
Диттрих О. — 511, 513, 523—525, 528  
Дмитрий Ростовский (1651—1709) — 27  
Доброхотова А. И. — 19  
Досифей, патр. Иерусалимский (1669—1707) — 29, 64, 65  
Достоевский Ф. М. (1821—1881) — 99, 356, 377  
Д. П., см. Пospelов Д. В.  
Дрисманс Г. — 548  
Дроздов А. В. — 120, 173, 174, 182  
Дудрович А. И. (1770—?) — 128  
Дудрович И. И. (1793—1842) — 128  
Дювернуа А. Л. (1840—86) — 36, 486  
Дюркгейм Э. (1858—1917) — 477, 484, 501, 543  
Дютуа — 95, 235, 238
- Евгений, митр. (Болховитинов Е. А.) (1767—1837) — 38, 42, 213  
Екатерина II (1729—96) — 39  
Елисавета (Елизавета) Петровна (1709—61/62) — 36, 258  
Епифаний Славеницкий (?—1675) — 56  
Есикорский С. Л. — 126  
Ес-кий, см. Есикорский С. Л.  
Ефименко А. Я. (1848—1918) — 84, 85  
Еше Г. В. (1762—1842) — 148
- Жан Поль (Иоганн Поль Фридрих Рихтер) (1763—1825) — 328  
Жегалкин И. И. — 543  
Жерандо, см. Дежерандо Ж. М.

- Жуковский В. А. (1783—1852) — 145, 262, 272, 317—319
- Жюкелье П. — 539—540
- Завадовский П. В. (1739—1812) — 101
- Загоскин Н. П. (1851—1912) — 231
- Замотин И. И. (1873—1942) — 320
- Занд К. (1795—1820) — 222
- Зедергольм К. А. (1789—1867) — 131
- Зеленецкий К. П. (1812—58) — 115—121, 129
- Зеленогорский Ф. А. (1839—1908) — 85, 86, 93, 124, 128
- Зенон Стоик (ок. 336—264 до н. э.) — 104
- Зиммель Г. (1858—1918) — 538, 554—556
- Зиновий Отенский (?—1568) — 59, 60
- Золгер К. В. Ф. (1780—1819) — 322, 337, 338
- Золя Э. (1840—1902) — 356
- Зохер — 107
- Зудерман Г. (1857—1928) — 356
- Зульцер И. Г. (1720—79) — 323, 328
- Зыбелин С. Г. (1735—1802) — 72
- Ибель фон — 222
- Ибервег-Гейнце Фр. (Ибервег) (1826—71) — 148
- И. В. — 159
- Иван III Васильевич (1440—1505) — 23
- Иван IV Грозный (1530—84) — 21, 23, 27
- Иванов В. И. (1866—1949) — 93
- Ивашковский С. М. (?—1850) — 325
- Изелин И. (1728—82) — 483
- И. И. Д., см. Давыдов И. И.
- Иконников В. С. (1841—1923) — 20, 78, 125, 189, 208, 214, 257, 301
- Иннокентий, архиеп. Таврический (Херсонский) (Борисов И. А.) (1800—57) — 173, 188, 197, 198, 213, 234, 272
- Иннокентий Поповский — 64
- Иоаким, патр. (1620—90) — 64
- Иоанн Дамаскин (ок. 675—753) — 56, 57, 60
- Иоанн Козлович (?—1757) — 66
- Иосаф, иеромонах (?—1861) — 198
- Иосиф II (1741—90) — 226
- Иосиф Волоцкий (Волоколамский) (1439/40—1515) — 59
- Иосиф Волчанский (?—1745) — 64
- Кабани П. Ж. Ж. (Кабанис) (1757—1808) — 106
- Кавелин Д. А. (1778—1851) — 230
- Казадаев А. В. (1781—1854) — 234
- Казачинский, см. Михаил Каллиграф, см. Владимир Камашев, см. Средний-Камашев И. Н.
- Каннинг Д. (1770—1827) — 227
- Кант И. (1724—1804) — 34, 43, 73, 83, 102—112, 116—120, 124—126, 128, 131, 135, 147, 148, 160, 161, 167, 172—174, 178, 184, 186, 188, 189, 192, 193, 197, 198, 200, 203—205, 211, 213—217, 224, 225, 227, 228, 270, 323, 325, 327, 328, 338, 414
- Карамзин Н. М. (1766—1826) — 42, 232, 262, 266, 313, 315, 316, 318, 410
- Каринский М. И. (1840—1917) — 18
- Карл XII (1682—1718) — 50
- Карнеев Е. В. — 238
- Карнеев З. Я. (1748—1828) — 230, 232, 238, 256, 260
- Карпе Ф. С. (1741—1806) — 67, 144, 148, 171
- Карпов В. Н. (1798—1867) — 39, 175—183, 188, 189, 197, 198, 214, 247, 269, 270, 273

- Картезий, см. Декарт Р.  
 Карус К. Г. (1789—1869) — 195, 198, 208  
 Карьер М. (1817—95) — 446  
 Катков М. Н. (1818—87) — 103, 115  
 Каховский В. В. — 84  
 Каченовский М. Т. (1775—1842) — 289  
 Кедров И. А. (1811—46) — 173—175, 182  
 Кемс Г. (Гом) (1696—1782) — 483  
 Кеппен П. И. (1793—1864) — 163  
 Керштенс И. Х. (1713—1842) — 69  
 Кесслер. — 548  
 Кизеветтер И. Г. К. Х. (1766—1819) — 104, 105, 107, 148  
 Кильмейер К. Ф. (Кильмайер) (1765—1844) — 135  
 Киреевский И. В. (1806—56) — 173, 175, 241, 315, 317—319  
 Кирилл Иерусалимский (315—368) — 56  
 Кирилл, митр. (?—1281) — 21  
 Китс Дж. (1795—1821) — 335  
 Клейн Г. М. (1776—1820) — 144, 145  
 Клейнпетер Г. (1869—?) — 571  
 Климент Александрийский Тит Флавий (150—до 215) — 93, 568  
 Кл-н, см. Клейн Г. М.  
 Клингер М. (1857—1920) — 377  
 Ключарев Ф. П. (1754—1820?) — 115  
 Ключевский В. О. (1841—1911) — 40  
 Ковалевский. — 125  
 Ковалевский Е. П. (1809 или 1811—68) — 262  
 Ковалинский М. И. (1757—1807) — 91, 93, 95  
 Козлов А. А. (1831—1901) — 18  
 Козлович. См. Иоанн  
 Козмин Н. К. — 18  
 Козьма Индикоплов (6 в.) — 22  
 Коковцев П. К. (1861—1942) — 58  
 Колубовский Я. Н. (1863—?) — 18, 126, 145, 148, 159, 205, 214  
 Коль И. П. (1698—1778) — 36  
 Конгранде (Кан Гранде делла Скала) (1291—1329) — 459  
 Кондильяк Э. Б. де (1715—80) — 105, 106, 128, 272, 283  
 Конисский, см. Георгий  
 Константин Павлович (1779—1831) — 232, 233  
 Конт О. (1798—1857) — 484, 485  
 Коншина Е. Н. — 18  
 Коперник Н. (1473—1543) — 104  
 Коритары Г. Г. (?—1810) — 127, 128  
 Коркунов Н. М. (1853—1904) — 224  
 Корнилов А. А. (1862—1925) — 18  
 Корф И. А. (1697—1766) — 38  
 Котович А. Н. (1879—?) — 158, 171, 198, 235  
 Котошихин Г. К. (ок. 1630—67) — 25  
 Кочетов И. С. (1789—1854) — 173  
 Коцебу А. Ф. Ф. (1761—1819) — 222  
 Кошанский Н. Ф. (1781—1831) — 314  
 Кошелев А. И. (1806—83) — 241  
 Краевский А. А. (1810—89) — 253, 255, 265  
 Красов В. И. (1810—54) — 115  
 Криднер В. Ю. (Криденер, Крюденер) (1764—1825) — 44  
 Крижанич Ю. (ок. 1618—83) — 26, 31, 32  
 Кроненберг И. Я. (1788—1838) — 326—337  
 Кроче Б. (1866—1952) — 527  
 Круг В. Т. (1770—1842) — 67, 124, 127, 161, 173, 176, 178, 179, 181, 189, 194

- Крумбахер К. (1856—1909) — 56, 58
- Крюгер Ф. (1874—1948) — 503, 538, 548, 550, 554, 556, 558, 559
- Крюков Н. А. (1800—54) — 283
- Ксенофонт (ок. 430—355 или 354 до н. э.) — 483
- Кудрявский Д. Н. (1867—?) — 511
- Кудрявцев П. Н. (1816—58) — 115
- Кудрявцев-Платонов В. Д. (1828—91) — 183
- Кузсн В. (1792—1867) — 107, 131, 312
- Кульман К. (1651—89) — 34
- Кулябка, см. Сильвестр
- Куницын А. П. (1783—1840) — 44, 224, 227, 228
- Курбский А. М. (1528—83) — 23, 56, 57
- Курляндцев Н. П. (1802—35) — 307
- Кутневич В. И. (1787—1865) — 183
- Лампрехт К. (1856— 1917) — 503
- Ланге Ф. А. (1828—75) — 478
- Лапшин И. И. (1870—1952) — 18, 78—80, 82
- Ласкеев П. — 175
- Лацарус М. (1824—1903) — 447, 484—499, 501, 503, 505—508, 510, 511, 513, 514, 517, 543, 568, 571, 573
- Лебедев А. С. (1832—1910) — 93
- Лебон Г. (1841—1931) — 538, 539
- Леви-Брюль Л. (1857—1939) — 477, 485
- Левцкий Г. В. (1852—?) — 340
- Левцкий Д. Г. (ок. 1735—1822) — 183
- Левцкий Л. С. (1772—1807) — 129
- Лейбниц Г. В. (1646—1716) — 35, 43, 78, 79, 81—83, 104, 108, 127, 134, 185, 189, 204, 404
- Лейтман И. Г. (1667—1736) — 36
- Ленинг — 222
- Ленц Э. Х. (1804—65) — 290
- Леонардо да Винчи (1452—1519) — 349, 366
- Леонтьев П. М. (1822—74) — 176, 331
- Лермонтов, ад. — 257
- Лессинг Г. Э. (1729—81) — 207, 323—325, 327
- Ливен К. А. (1766/67—1844) — 242, 243
- Лигарид, см. Паисий
- Линней К. (1707—78) — 300, 483
- Лисенков И. Т. (?—1878) — 83
- Литтре Э. (1801—81) — 183
- Лихуды, братья (Иоанникий 1633—1717, Софроний 1652—1730) — 26, 64, 65
- Лобачевский Н. И. (1792—1856) — 103, 266
- Лодий П. Д. (1764—1829) — 143, 147, 148, 170, 224
- Локк Дж. (1732—1804) — 34, 81, 104, 107, 131, 159, 160, 483
- Ломоносов М. В. (1711—65) — 35, 37, 40, 66, 67, 69, 83, 223
- Лубкин А. С. (1770/71—1815) — 130, 148, 224
- Луден Г. (1788—1847) — 245, 246
- Лукиан (ок. 120 — ок. 190) — 93
- Луллий Р. (ок. 1235 — ок. 1314) — 404
- Любачинский И. — 126
- Любимов С. И. — 103
- Любовский П. П. — 126, 128
- Люкреций (Тит Лукреций Кар) (I в. до н. э.) — 72
- Магницкий М. Л. (1778—1855) — 44, 103, 105, 130, 148, 149, 158, 224—234, 236, 239, 241—243, 245, 249, 256, 258, 260, 267
- Магомет (Мухаммед) (ок. 570—632) — 378
- Майков Л. Н. (1839—1900) — 240
- Маймонид М. (1135—1204) — 59
- Макарий, митр. (1482—1563) — 22, 23, 60

- Макарий, еп. Тамбовский (1616—82) — 197
- Максим Грек (ок. 1475—1556) — 22, 23
- Максим Исповедник (ок. 580—662) — 93
- Максимович М. А. (1804—73) — 288, 300—303, 306, 315, 340
- Малиновский Б. К. (1884—1942) — 478
- Мальшевский И. И. (1828—97) — 189, 194, 197, 213
- Мальбранжъ Н. (Мальбранш) (1638—1715) — 68
- Марат Ж. П. (1743—93) — 227
- Марбе К. (1869—1953) — 537, 538
- Маржерет Ж. (ок. 1550 или 1560 — после 1618) — 24
- Маркс К. (1818—83) — 480
- Марло К. (1564—93) — 377
- Марти А. (1847—?) — 410, 476, 477, 513, 515, 524, 527
- Мартинак Э. (1859—?) — 383
- Мартини Х. (1699—?) — 36
- Массильон Ж. Б. (1663—1743) — 308
- Матвеев А. А. (1666—1728) — 34
- Мейер Г. Фр. (1718—77) — 324
- Мейнгарт. — 95
- Мейнерс Х. (1747—1810) — 101, 143
- Мейнонг А. (1853—1920) — 447, 461, 476
- Мелльман И. В. Л. — 73
- Мендельсон М. (1729—86) — 80, 148, 328
- Менцов Ф. Н. (1819—48) — 299
- Мерзляков А. Ф. (1778—1830) — 106, 335, 336, 340
- Мессер А. (1867—1937) — 383, 476
- Местр Ж. М. де (1753—1821) — 42
- Меттерних К. (1773—1859) — 232, 239, 275
- Милль Дж. С. (1806—73) — 107, 159, 304, 485
- Миллюков П. Н. (1859—1943) — 67, 80, 82, 104
- Миртов Д. П. (1867—?) — 18, 175
- Миско Н. Д. (Мизко) (1818—81) — 115
- Мистели Фр. — 513
- Михаил, митр. (Десницкий М.) (1762—1820) — 234
- Михаил Казачинский (1699—?) — 64
- Михаил Федорович (1596—1645) — 61, 62
- Михайловский Н. К. (1842—1904) — 47
- Михневич И. Г. (1809—85) — 183, 197, 198, 200—204, 208, 213, 214, 261, 271, 273
- Моисей Египтянин. — 59, 72
- Монбодо Д. Б. (1714—99) — 152
- Монтескье Ш. Л. (1689—1755) — 43, 245, 483
- Мопассан Ги де (1850—93) — 356
- Мордвинов Н. С. (1754—1845) — 102
- Моро Ж. В. (1763—1813) — 43
- Моррис У. (1834—96) — 350
- Моцарт В. А. (1756—91) — 396
- Муравьев М. Н. (1796—1866) — 102, 314
- Муравьев-Апостол И. М. (1765—1851) — 234
- Мюллер А. Г. (1779—1829) — 245
- Мюнстерберг Г. (1863—1916) — 566
- Надежин Ф. М. (1806—49) — 172—174, 176, 182
- Надеждин Н. И. (1804—56) — 18, 253, 288—290, 303, 307, 312, 313, 316, 322, 325, 341, 342
- Надоумко, см. Надеждин Н. И.
- Назаревский. — 185
- Накропин А. — 146
- Наполеон I (Наполеон Бонапарт) (1769—1821) — 43, 226, 271, 314
- Нарбонский Моисей (I пол. XIV в.) — 58

- Нащинский, см. Давид  
 Неверов С. Л.— 58  
 Некрасов Н. А. (1821—77/78) — 258  
 Никитенко А. В. (1804—77) — 143, 145, 148, 149, 152, 247, 251, 253, 262, 264, 268, 277, 280, 341  
 Николай I Павлович (1796—1855) — 43, 44, 233, 239—242, 251, 262, 275, 276  
 Никольский А. С.— 170  
 Никольский Б. Г. (1785—1844) — 149, 229  
 Никон, патр. (1605—81) — 25  
 Нил Сорский (Майков Н.) (ок. 1433—1508) — 93  
 Нитгаммер Ф. (1766—1848) — 129  
 Ницше Ф. (1844—1900) — 356  
 Новалис (Харденберг Ф.) (1772—1801) — 370  
 Новиков Н. И. (1744—1818) — 75—77, 82, 83  
 Новицкий О. М. (1806—84) — 84, 131, 152, 183, 197, 198, 200, 204—208, 211—214, 257, 261, 272, 273  
 Нордерман К. (?—1689) — 34  
 Норов А. С. (1795 или 1796—1869) — 262  
 Ньютон И. (1643—1727) — 34, 77  
 Оболенский В. И. (1790—1847) — 176  
 Одоевский В. Ф. (1803 или 1804—1869) — 18, 104, 106, 114, 288, 336  
 Окен Л. (1779— 1851) — 106, 133, 136, 138, 142, 159  
 Ориген (ок. 185—253/254) — 83, 93  
 Орлов В. Г. (1743—1831) — 37  
 Осиповский Т. Ф. (1767—?) — 127, 128  
 Павел, ап.— 229  
 Павлов М. Г. (1793—1840) — 106, 110, 114, 136, 139, 288—302, 307, 312, 313, 320, 337  
 Паисий Лигарид (1610—78) — 33  
 Палладий Роговский (1655—1703) — 26, 65  
 Пальмин М. А. (1784—1852) — 148, 149  
 Панаев И. И. (1812—62) — 258  
 Паррот Г. Ф. (1767—1852) — 232, 239, 240  
 Пауль Г. (1846—1921) — 419, 476, 497, 506, 513, 516—524, 526, 528, 556, 560  
 Пахомов М.— 39, 77  
 Певницкий В. Ф.— 62  
 Пекарский П. П. (1827—72) — 24, 30, 35  
 Перцов В.— 303, 304, 306  
 Петр I Великий (1672—1725) — 20, 27, 30, 32—35, 37, 38, 42, 50, 51, 65, 67—69, 133, 220, 254, 279  
 Петр Испанский (папа Иоанн XXI) (1226—77) — 63  
 Петр Могила (1596—1647) — 60, 62  
 Петроний Гай (?—66 н. э.) — 72  
 Петухов Е. В. (1863—?) — 340  
 Печерин В. С. (1807—85) — 93  
 т. п., см. Павлов М. Г.  
 Пикаве Ф.— 107  
 Пикте.— 338  
 Пиндар (ок. 518—442 или 438 до н. э.) — 119  
 Пирогов Н. И. (1810—81) — 47, 48  
 Пиррон (ок. 360—ок. 270 до н. э.) — 369  
 Писарев А. А. (1780—1848) — 105  
 Писарев Д. И. (1840—68) — 48  
 Пифагор Самосский (6 в. до н. э.) — 83  
 Платнер Э. (1744—1818) — 81, 108  
 Платон (428/427—348/347 до н. э.) — 13, 29, 39, 55, 67, 77, 82, 83, 85, 86, 88, 119, 176, 185, 186, 188, 194, 204, 323—325, 340, 374—376, 378

- Платон, митр. (Левшин) (1737—1812) — 66, 67, 73, 197
- Плеханов Г. В. (1856—1918) — 48, 552
- Плиний (23 или 24—79) — 300, 483
- Плотин (ок. 204/205—269/270) — 131, 189
- Плутарх (ок. 45—ок. 127) — 83, 85, 86, 93
- По Э. А. (1809—49) — 397, 434
- Погодин М. П. (1800—75) — 106, 114, 115, 158, 197, 252, 253, 255, 259, 266, 288, 340
- Полевой Н. А. (1796—1846) — 99, 263—265, 315, 317
- Полетика М. И. — 127
- Полетика П. И. (1778—1849) — 127
- Поликарпов Ф. П. (Поликарпов—Орлов) (ок. 1670—1731) — 26, 65
- Полоцкий, см. Симеон
- Поп А. (1688—1744) — 70
- Попов В. М. (1771—1842) — 230
- Попов Н. А. (1833—1891/92) — 67
- Поповский, см. Иннокентий
- Поповский Н. Н. (1730—60) — 66, 70, 71
- Пордедж Дж. (1625—98) — 232
- Порфирий (ок. 233—ок. 304) — 56, 131
- Посошков И. Т. (1652—1726) — 25
- Поспелов Д. В. (1821—?) — 190—192, 195
- Потебня А. А. (1835—91) — 447, 451, 515
- Потоцкий С. О. (1762—1829) — 102
- Правицкий Я. — 87, 96
- Пракситель (ок. 390—330 до н. э.) — 349
- Пратасов Н. А. (Протасов) (1798/99—1855) — 158
- Пристли Дж. (1733—1804) — 80
- Причард Д. К. (1768—1848) — 199
- Прокопович, см. Феофан
- Протопопов М. Н. (1795—1858) — 128
- Пуаре П. (1646—1719) — 185
- Путятин Е. В. (1804—83) — 262
- Путятин Н. А. (1744—1818) — 127
- Пушкин А. С. (1799—1837) — 38, 46, 67, 80, 99, 237, 240—242, 262—265, 275, 282, 284, 301, 313, 315—319, 342, 377, 436, 453
- Пфафф И. Ф. (1765—1825) — 135
- Пыпин А. Н. (1833—1904) — 22, 244, 248
- Радищев А. Н. (1749—1802) — 18, 40, 78—82
- Радлов Э. Л. (1854—1928) — 18, 81, 159
- Раич, см. Амфитеатров С. Е.
- Рафаил Заборовский (1677—1747) — 63
- Реймарус Г. С. (1694—1768) — 78
- Рейнгард Х. Ф. (?—1812) — 102
- Рейнгольд К. Л. (1758—1823) — 147, 172, 176, 178, 179
- Рейнгольд Х. Э. (1793—1855) — 161, 172
- Рерих Н. К. (1874—1947) — 350
- Рескин Дж. (1819—1900) — 350
- Решлауб — 135
- Рид Т. (1710—96) — 152, 484
- Рижский И. С. (1761—1811) — 127, 129, 148
- Риттер Г. (1791—1811) — 131, 161, 270
- Риттер К. (1779—1859) — 486
- Робеспьер М. (1758—94) — 226
- Роговский, см. Палладий
- Рождественский Н. Ф. (1802—72) — 148
- Рождественский С. В. (1868—1934) — 234
- Розанов В. В. (1856—1919) — 48
- Розанов Н. П. (1809—83) — 139, 290

- Розберг М. П. (1804—74) — 322, 339—341
- Розенкамф Г. А. (1762—1832) — 43
- Роммель Д. Х. (1781—1859) — 41
- Ртищев Ф. М. (1626—73) — 26, 64
- Рубан Я. — 102
- Рунич Д. П. (1780—1860) — 143, 224, 225, 230, 232, 233, 239, 243
- Руссо Ж. Ж. (1712—78) — 82, 224, 226, 483
- Рюмелин Г. (1848—1907) — 544
- Сакулин П. Н. (1868—1930) — 18, 104—109, 290, 295, 301, 340
- Сальери А. (1750—1825) — 319
- Самарин Ю. Ф. (1819—76) — 115
- Самойлов А. Н. (1744—1814) — 73
- Сампсон (Самсон) — 72
- Свабедиссен Д. Т. А. (1773—1835) — 144, 145
- Сезанн П. (1839—1906) — 352, 356, 358
- Семенов Н. — 26, 65
- Сенкевич Г. (1846—1916) — 356
- Сенковский О. (Ю.) И. (1800—58) — 264, 304
- Серафим, митр. (Глаголевский С. В.) (1763—1843) — 233, 234
- Серебренников В. С. (1862—?) — 175
- Сестренцевич С. (Богуш-Сестренцевич) (1731—1827) — 234
- Сигеле Ш. (1868—?) — 538—539
- Сидонский Ф. Ф. (1805—73) — 110, 111, 145, 158—172, 174, 175, 182, 188, 268, 269, 273, 279, 304
- Сидоров Н. П. — 18
- Сидоровский И. И. (1748—1795) — 39, 77
- Сильванский Н. П. — 283, 284
- Сильвестр (?—ок. 1566) — 23, 56
- Сильвестр (Симеон) Кулябка (1701 или 1704—1761) — 64
- Симеон Полоцкий (1629—80) — 26, 27, 64
- Синьковский Д. Н. (?—1792) — 72
- Скворцов И. М. (1795—1863) — 183, 189—191, 193, 194, 197, 213, 215, 217
- Скиадан М. И. (40-е гг. XVIII в.—1802) — 72
- Сковорода Г. С. (1722—94) — 18, 82—96
- Славеницкий, см. Епифаний
- Смайльс С. (Смайлз) (1812—1904) — 194
- Смирнов С. К. (1818—89) — 65
- Снегирев И. М. (1793—1868) — 103, 325
- Снелль Ф. В. Д. (1761—1827) — 72, 103, 105, 130
- Соболевский А. И. (1856/57—1929) — 25, 56, 58, 59, 301
- Сократ (470/469—399 до н. э.) — 82, 83, 104
- Солнцев Г. И. (1786—1866) — 44
- Соловьев В. С. (1853—1900) — 18
- Соловьев С. М. (1820—79) — 34, 67, 266
- Сологуб Ф. К. (Тетерников) (1863—1927) — 441
- Соломон (X в. до н. э.) — 194
- Софокл (ок. 496—406 до н. э.) — 29
- Спенсер Г. (1820—1903) — 134, 485, 553
- Сперанский М. Н. (1863—1938) — 59, 170
- Спиноза Б. (1632—77) — 82, 86, 93, 131, 134, 185, 194, 326
- Средний-Камашев И. Н. (?—1860-е гг.) — 323, 325
- Срезневский В. И. (1867—1936) — 96
- Срезневский О. Е. (1780—?) — 130, 228
- Станкевич Н. В. (1813—40) — 115



- Стаут Дж. Ф. (1860—1944) — 476  
 Стефан Баторий (1533—86) — 61  
 Стефан Прибылович — 66  
 Стефан Яворский (1658—1722) — 27, 28, 64, 65  
 Стеффенс Г. (1773—1845) — 104, 138, 142, 227, 307  
 Страбон (64/63 до н. э.—23/24 н. э.) — 483  
 Страхов Н. Н. (1828—96) — 99  
 Строев С. М. (1815—40) — 115  
 Стурдза А. К. (1791—1854) — 44, 223, 224, 229  
 Стьюарт Д. (Стюарт) (1753—1828) — 107  
 Сухомлинов М. И. (1828—1900) — 39, 81, 128, 149, 226, 241  
 Сырейщиков Е. Б. (?—1790) — 72  
 Тагор Р. (1861—1941) — 358  
 Тайлор Э. Б. (1832—1917) — 485  
 Талызин М. И. (1784—1855) — 126, 148  
 Таннер — 143—145  
 Тард Г. (1843—1904) — 540, 543  
 Татаринова Е. Ф. (1783—1856) — 230  
 Татищев В. Н. (1686—1750) — 67—69, 71  
 Таулер И. (ок. 1300—61) — 308  
 Тацит (ок. 58—ок. 111) — 483  
 Теннис Ф. (Теннис) (1855—1936) — 499  
 Теннеман В. Г. (1761—1819) — 107, 131, 148  
 Тетенс И. Н. (1736—1807) — 483, 484  
 Тидеманн Д. (1748—1803) — 107, 131  
 Тихон Александрович (XVIII в.) — 64  
 Тихонравов Н. С. (1832—93) — 486  
 Тичнер Э. Б. (Титченер) (1867—1927) — 397  
 Ткачев П. Н. (1844—1885/86) — 48  
 Т-н-р, см. Таннер  
 Товоте Г. — 358  
 Толмачев Я. В. (1779/80—1873) — 148  
 Толстой Д. А. (1823—89) — 34, 36, 38, 42, 262  
 Толстой Л. Н. (1828—1910) — 48, 356  
 Тредьяковский В. К. (Тредиаковский) (1703—68) — 38  
 Троицкий М. М. (1835—99) — 159  
 Трокслер И. П. В. (1780—1866) — 204  
 Трубецкой Е. Н. (1863—1920) — 18  
 Гумб — 538  
 Гумзер — 332  
 Тургенев И. С. (1818—83) — 356  
 Тюрмер — 181  
 Тютчев Ф. И. (1803—73) — 356  
 Уваров С. С. (1786—1855) — 43, 44, 114, 132, 133, 148, 149, 158, 171, 200, 228, 232, 242—252, 255, 257—269, 271—277, 280—283, 315, 339, 340, 342  
 Ульрици Г. (1806—84) — 153, 476  
 Ушаков Ф. В. — 81  
 Фалес (ок. 625—ок. 547 до н. э.) — 77, 85  
 Федер И. (1740—1825) — 71, 101, 130, 143  
 Федор, еп. Тверской — 59  
 Фейербах Л. (1804—72) — 180, 306, 356  
 Феодосий I, или Великий (ок. 346—395) — 33  
 Феодосий Косой (XVI в.) — 59  
 Феокистов Е. М. (1829—98) — 103, 228, 256  
 Феофан, архим., см. Авсенева П. С.

- Феофан Прокопович (1681—1736)—27, 28, 64  
Феофилакт, архиеп.—43, 170, 171  
Феофилакт Лопатинский (?—1741)—66  
Фергюсон А. (1723—1816)—483  
Фесслер И. А. (1756—1839)—43, 170, 171  
Фехнер Г. Т. (1801—87)—454  
Филарет, митр. Московский (Дроздов В. М.) (1782—1867)—43, 171, 213, 234, 239  
Филарет, митр. Киевский (Амфи-театров Ф. Г.) (1779—1857)—197, 198, 288  
Филиппов М. М. (1858—1903)—104, 105, 109  
Филон Александрийский (ок. 25 до н. э.—ок. 50 н. э.)—93  
Филофей (XVI в.)—32  
Фиркандт А. (1867—1953)—477, 510, 543, 552  
Фитингоф Ш. Ф. (1720—92)—44  
Фихте И. Г. (1762—1814)—102, 106, 108, 111, 120, 122—124, 126, 128, 129, 135, 164, 172, 174, 175, 184, 186, 189, 192, 197, 205, 323, 325, 568  
Фихте И. Г. мл. (1796/97—1879)—153, 476  
Фишер А. А. (1799—1861)—145, 149—153, 155, 158, 159, 208, 247, 261  
Фишер К. (1824—1907)—107, 123  
Фишер Ф. (1807—88)—152, 198, 199, 205, 208, 273—281  
Флобер Г. (1821—80)—356  
Фойгт К. К. (1808—73)—129, 130  
Фома Аквинский (1225/26—74)—63, 459  
Фосслер К. (1872—1949)—527  
Фотий, архим. (Спасский П. Н.) (1792—1838)—233, 234, 236, 275  
Франк А. (1809—93)—127  
Фредерик, см. Фридрих II  
Фрезер Дж. Дж. (Фрейзер, Фрэзер) (1854—1941)—485  
Фридрих II (1712—86)—40, 50, 226  
Фрис Я. Ф. (Фриз) (1773—1843)—106, 120, 161, 198, 199  
Фроманн И. Г.—71  
Фукидид (ок. 460—400 до н. э.)—29  
Функе О.—515  
Хиждеу Б.—91  
Хлапонин Г. С. (1788—?)—125  
Хмелевский П. (1848—?)—137  
Холевиус И. К. Л. (1814—78)—333  
Хомяков А. С. (1804—60)—18  
Христос (Иисус Христос)—75, 89, 170, 192, 221, 224, 226, 229, 230, 247, 308, 371, 372  
Цезарь Гай Юлий (102 или 100—44 до н. э.)—483  
Целлер Э. (1814—1908)—107  
Цицерон Марк Туллий (106—43 до н. э.)—83, 86, 88, 93, 194  
Чаадаев П. Я. (1794—1856)—18, 265, 313, 341  
Чанов—128, 129  
Чарнуцкий Христофор (XVIII в.)—64  
Чеботарев Х. А. (1745—1815)—73  
Челпанов Г. И. (1862—1936)—518  
Чернышевский Н. Г. (1828—89)—48  
Чехов А. П. (1860—1904)—356  
Чистович И. А. (1828—93)—84, 157, 170, 200, 235  
Чистяков М. Б. (1809—85)—322  
Шад И. Б. (1758—1834)—102, 106, 122—129, 136, 158, 197, 231, 290  
Шаден Я.—71—73  
Шварц И. Г. (?—1784)—75

- Шевырев С. П. (1806—64)—38, 106, 115, 255, 288, 309
- Шекспир У. (1564—1616)—326, 327, 367, 374, 396, 467, 469
- Шеллинг Ф. В. (1775—1854)—67, 102, 104—111, 117, 119, 120, 123, 127—129, 131, 133—138, 142, 145, 146, 153, 159, 164, 172—174, 185, 186, 189, 192, 197, 199, 200, 203—206, 211, 213, 216, 257, 283, 291—300, 307, 312, 313, 327, 328, 334, 335, 337, 338, 340, 341
- Шерер В. (1841—86)—409
- Шеффле А. (1831—1903)—553
- Шешковский С. И. (1726—93)—79
- Шиллер И. Ф. (1759—1805)—102, 328, 332, 338
- Ширинский-Шихматов П. А. (1790—1853)—44, 149, 250, 255—257, 260—262, 277, 281
- Ширинский-Шихматов С. А. (1783—1837)—256
- Шишков А. С. (1754—1841)—229, 233—239, 241—243, 275
- Шлегели, братья—245, 327, 338
- Шлегель А. В. (1767—1845)—328, 338
- Шлегель Фр. (1772—1829)—327, 329, 333, 337
- Шлегель Ад.—338
- Шлейермахер Фр. (1768—1834)—332
- Шницлер А. (1862—1931)—358
- Шпанн О. (1878—1950)—510
- Шпенглер О. (1880—1936)—374—379
- Шпет Г. Г. (1879—1937)—93, 213, 387, 459, 475, 482, 518, 547, 562
- Шпет Л. Г. (1905—1976)—19
- Шпет М. И. (1860—1932)—9
- Шпильгаген Фр. (1829—1911)—356
- Шпрангер Эд. (1882—1963)—333
- Штейдлин К. Ф. (1761—1826)—188
- Штейн—43
- Штейнталь Х. (1823—99)—447, 478, 484—486, 489, 491—499, 501, 503, 505—508, 510, 511, 513, 514, 517, 521, 524, 543, 568, 573
- Штерн В. (1871—1938)—571
- Штиденрот Е. (1794—1858)—146
- Штиллинг И. Г. (Юнг-Штиллинг) (1740—1817)—235
- Штумпф К. (1848—1936)—476
- Шуберт Г. (1780—1860)—195, 196, 198, 199, 307
- Шульце Г. Э. (Шульце-Энизидем) (1761—1833)—67, 108, 111, 112, 143, 145—147, 152, 160, 172
- Шульце Ф. (1846—1908)—552
- Шурц Г. (1863—1903)—496, 552
- Щебальский П. К. (1810 или 1815—1886)—233
- Щеголев П. Е. (1877—1931)—78
- Щербатов М. М. (1733—90)—76—78, 82
- Эйлер Л. (1707—83)—36, 127, 128
- Эйнштейн А. (1879—1955)—423
- Экеблад Х. А. (1800—77)—143, 307
- Эккартгаузен К. (1752—1803)—235
- Энизидем, см. Шульце-Энизидем
- Эпикур (341—270 до н. э.)—72
- Эрвин—337
- Эрдман И. Э. (1805—92)—107, 383
- Эрн В. Ф. (1881—1917)—18, 85, 92, 93
- Эрнести И. А. (1707—81)—332
- Эсхил (ок. 525—456)—349, 374
- Эшенмайер К. А. (1786—1852) 111, 112, 189, 198, 199, 203, 208, 211, 292
- Ю-а [я?] Е. П.—302
- Юм Д. (1711—76)—78, 83, 107, 131, 159

- 
- 
- Юркевич П. Д. (1826—74)—48, 124, 144, 152, 153, 163, 164, 167, 197, 172, 175, 184—189, 195, 199,  
Юстиниан (482 или 483—565)—33 201, 203, 204, 211, 326  
Яворский, см. Стефан Ян Фр. Л. (1778—1852)—246  
Якоб Л. Г. (1758—?)—71, 127, Ясперс К. (1883—1969)—476  
130, 228 Ястребцев И. И. (Ястребцов)  
Якоби Ф. Г. (1743—1819)—82, (1776—?)—304, 308—312  
Яценко А. С. — 77, 189

---

---

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>Е. В. Пастернак</i> Г. Г. Шпет . . . . .	3
Очерк развития русской философии . . . . .	11
Эстетические фрагменты . . . . .	345
Введение в этническую психологию . . . . .	475
От редактора . . . . .	575
Перевод иноязычных текстов . . . . .	578
Указатель имен . . . . .	586

**Шпет Густав Густавович**

**СОЧИНЕНИЯ**

Редактор

**Е. В. Антонова**

Оформление художника

**С. Н. Оксмана**

Художественный редактор

**В. В. Масленников**

Технический редактор

**К. И. Заботина**

---

Сдано в набор 14.12.88. Подписано к печати 03.07.89. Формат 84×108<sup>1</sup>/<sub>32</sub>.  
Бумага книжно-журнальная. Гарнитура «Гарамонд». Печать офсетная.  
Усл. печ. л. 32,03. Усл. кр.-отг. 32,08. Уч.-изд. л. 36,31. Тираж 35 000 экз.  
Заказ 283. Цена 2 р. 50 к.

---

Набор и фотоформы изготовлены в ордена Ленина и ордена Октябрьской  
Революции типографии имени В. И. Ленина издательства ЦК КПСС «Правда».  
125865, ГСП, Москва, А-137, улица «Правды», 24.

---

Отпечатано в ордена Трудового Красного Знамени типографии  
Издательства ЦК КП Белоруссии, г. Минск, 220041. Ленинский проспект, 79.

*В 1990 году*

*в серии*

**«ИЗ ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ»**

*планируется издать*

*следующие тома:*

**КРОПОТКИН ПЕТР АЛЕКСЕЕВИЧ**

ХЛЕБ И ВОЛЯ

· СОВРЕМЕННАЯ НАУКА И АНАРХИЯ

**ЮРКЕВИЧ ПАМФИЛ ДАНИЛОВИЧ**

ИДЕЯ

РАЗУМ ПО УЧЕНИЮ ПЛАТОНА И ОПЫТ ПО УЧЕНИЮ КАНТА

ЯЗЫК ФИЗИОЛОГОВ И ПСИХОЛОГОВ

МАТЕРИАЛИЗМ И ЗАДАЧИ ФИЛОСОФИИ

СЕРДЦЕ И ЕГО ЗНАЧЕНИЕ В ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ ЧЕЛОВЕКА

ДОКАЗАТЕЛЬСТВА БЫТИЯ БОГА

МИР С БЛИЖНИМИ КАК УСЛОВИЕ ХРИСТИАНСКОГО ОБЩЕЖИТИЯ

ПО ПОВОДУ СТАТЕЙ БОГОСЛОВСКОГО СОДЕРЖАНИЯ, ПОМЕЩЕННЫХ В ФИЛОСОФСКОМ ЛЕКSIКОНЕ

**ФРАНК СЕМЕН ЛЮДВИГОВИЧ**

ФР. НИЦШЕ И ЭТИКА «ЛЮБВИ К ДАЛЬНЕМУ»

ЭТИКА НИГИЛИЗМА

КРУШЕНИЕ КУМИРОВ

О ПРИРОДЕ ДУШЕВНОЙ ЖИЗНИ

НЕПОСТИЖИМОЕ



## ТКАЧЕВ ПЕТР НИКИТИЧ

И р а з д е л. Статьи «по поводу»

НОВЫЕ КНИГИ (П. Юркевич. Курс общей педагогики; М. Капустин. Юридическая догматика; О. Мильчевский. Великий маг и чародей. Сокровищница всех волшебств, таинственных и магических наук)

ЧТО ТАКОЕ ПАРТИЯ ПРОГРЕССА (по поводу «Исторических писем» П. Л. Миртова)

ТАШКЕНТЕЦ В НАУКЕ («Политика как наука» Соч. А. Стронина)

РОЛЬ МЫСЛИ В ИСТОРИИ («Опыт истории мысли», т. 1 изд. журнала «Знание»)

АНАРХИЯ МЫСЛИ

КУЛЬТУРНЫЕ ИДЕАЛЫ И ПОЧВА

ПЕДАГОГИКА — родная дочка психологии («Основы для ухода за правильным развитием мышления и чувства». Соч. М. Зеленского)

О ПОЛЬЗЕ ФИЛОСОФИИ («Философские этюды» А. А. Козлова, ч. 1; «Опыт критического исследования основоначал позитивной философии» В. Лесевича)

ЭПИЗОД ИЗ ЛИТЕРАТУРНОГО САМООБЛИВАНИЯ («Истинное происшествие»)

РЕВОЛЮЦИЯ И ПРИНЦИП НАЦИОНАЛЬНОСТИ (По поводу «Записок южнорусского социалиста»)

КЛАДЕЗИ МУДРОСТИ РОССИЙСКИХ ФИЛОСОФОВ (В. Лесевич. Письма о научной философии)

УТИЛИТАРНЫЙ ПРИНЦИП НРАВСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Статья I. («Нравственная философия утилитаризма. Историко-критическое исследование» А. Мальцева)

И р а з д е л. «Посвящения»

ПО ПОВОДУ КНИГИ ДАУЛЯ «ЖЕНСКИЙ ТРУД» И СТАТЬИ МОЕЙ «ЖЕНСКИЙ ВОПРОС» (Посвящается редакции «Отечественных записок»)

В ПАМЯТЬ ПРОШЛОГО ГОДА (Посвящается всем искренним патриотам)

II. Еще Колумб ... и последний

НЕЧТО О ПРОГРЕССЕ В «ВЫСОКОМ ИСКУССТВЕ» (Посвящается «Вестнику Европы»)

ЛИТЕРАТУРНЫЕ «МЕЛОЧИ». ФИЛОСОФСКИЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ О НРАВСТВЕННОСТИ, НРАВСТВЕН-

НЫХ ИДЕАЛАХ И ДРУГИХ МЕЛОЧАХ (Посвящается гг. Суворину, Достоевскому, Елисееву)  
ПРИНЦИПЫ И ЗАДАЧИ РЕАЛЬНОЙ КРИТИКИ (Посвящается редакции «Слова»)  
ЭСТЕТИЧЕСКАЯ КРИТИКА НА «ПОЧВЕ НАУКИ». ПО ПОВОДУ ОДНОГО НЕСООБРАЗИТЕЛЬНОГО РЕЦЕНЗЕНТА И ПСИХО-ФИЗИОЛОГИЧЕСКОГО ЭТЮДА Л. Е. ОБОЛЕНСКОГО «ФИЗИОЛОГИЧЕСКОЕ ОБЪЯСНЕНИЕ НЕКОТОРЫХ ЭЛЕМЕНТОВ ЧУВСТВА КРАСОТЫ» (Посвящается редакции журнала «Свет»)  
ОПТИМИЗМ В НАУКЕ (Посвящается Вольно-экономическому обществу)

### **РОЗАНОВ ВАСИЛИЙ ВАСИЛЬЕВИЧ**

ОПАВШИЕ ЛИСТЬЯ  
УЕДИНЕННОЕ  
АПОКАЛИПСИС НАШЕГО ВРЕМЕНИ  
СТАТЬИ О РУССКИХ ФИЛОСОФАХ  
ПИСЬМА

### **ЛОСЕВ АЛЕКСЕЙ ФЕДОРОВИЧ**

ДИАЛЕКТИКА МИФА  
МУЗЫКА КАК ПРЕДМЕТ ЛОГИКИ  
ФИЛОСОФИЯ ИМЕНИ

### **ФЛОРЕНСКИЙ ПАВЕЛ АЛЕКСАНДРОВИЧ (в 2-х томах)**

СТОЛП И УТВЕРЖДЕНИЕ ИСТИНЫ (ОПЫТ ПРАВОСЛАВНОЙ ТЕОДИЦЕИ В ДВЕНАДЦАТИ ПИСЬМАХ)  
У ВОДОРАЗДЕЛОВ МЫСЛИ

### **ЭРН ВЛАДИМИР ФРАНЦЕВИЧ**

БОРЬБА ЗА ЛОГОС. ОПЫТЫ ФИЛОСОФСКИЕ И КРИТИЧЕСКИЕ

РАЗМЫШЛЕНИЯ О ПРАГМАТИЗМЕ  
БЕРКЛИ КАК РОДОИЗНАЧАТЕЛЬ СОВРЕМЕННОГО  
ИММАНЕНТИЗМА  
ПРИРОДА ФИЛОСОФСКОГО СОМНЕНИЯ  
НЕЧТО О ЛОГОСЕ, РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ И НА-  
УЧНОСТИ  
КУЛЬТУРНОЕ НЕПОНИМАНИЕ  
ИСХОДНЫЙ ПУНКТ ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ  
СОЦИАЛИЗМ И ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ  
ИДЕЯ КАТАСТРОФИЧЕСКОГО ПРОГРЕССА  
ФИЛОЛОГИЗИРУЮЩИЙ АСТРОНОМ  
МЕТОДЫ ИСТОРИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ  
И КНИГА ГАРНАКА «СУЩНОСТЬ ХРИСТИАН-  
СТВА»  
«ИСТОРИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ»  
РАЗГОВОР О ЛОГИКЕ С СОЦИАЛ-ДЕМОКРАТОМ  
НА ПУТИ К ЛОГИЗМУ

ВЕРХОВНОЕ ПОСТИЖЕНИЕ ПЛАТОНА  
ГНОСЕОЛОГИЯ ВЛ. СОЛОВЬЕВА  
СМЫСЛ ОНТОЛОГИЗМА ДЖОБЕРТИ  
СПОР О ПСИХОЛОГИЗМЕ В ИТАЛЬЯНСКОЙ ФИЛО-  
СОФИИ  
ПИСЬМА О ХРИСТИАНСКОМ РИМЕ

