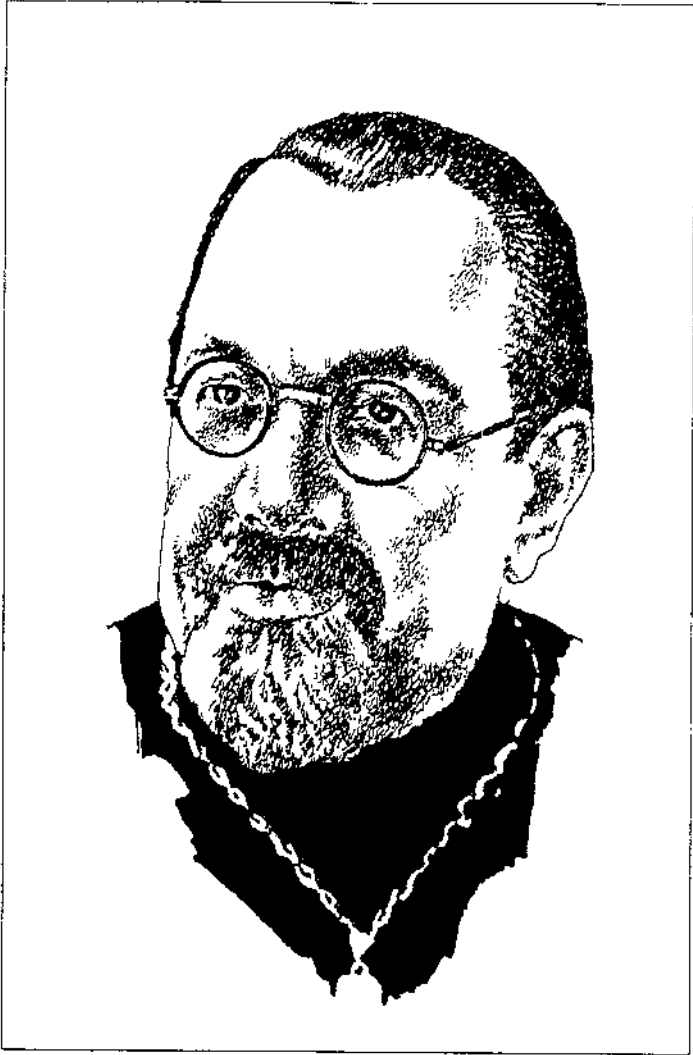


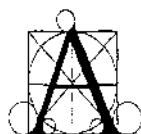
Василий Васильевич
Зеньковский

**ИСТОРИЯ
РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ**



**Василий
ЗЕНЬКОВСКИЙ**

**ИСТОРИЯ
РУССКОЙ
ФИЛОСОФИИ**



«Академический Проект»
«Раритет»
2001

УДК 1(091)
ББК 87.3(0)
356

ФЕДЕРАЛЬНАЯ ПРОГРАММА КНИГОИЗДАНИЯ РОССИИ

Зеньковский В.

356 История русской философии. — М.: Академический Проект, Раритет, 2001. — 880 с. — (Summa)
ISBN 5-8291-0127-0 («Академический Проект»)
ISBN 5-85735-139-1 («Раритет»)

Автор рассматривает вопросы истории философии в контексте развития национальной культуры. Он стремится показать своеобразие русской философской школы, исторически проявлявшееся в различных культурных формах, философских течениях и направлениях. Для автора было особенно важно показать своеобразие русского «любомудрия», исторически проявлявшегося в различных культурных формах и лишь постепенно и далеко не всегда обретавшего строгие черты классического философствования. Читая «Историю русской философии» В. Зеньковского, мы вступаем в удивительно сложный и многообразный мир русской мысли, убеждаемся в том, насколько интеллектуально насыщенной и философичной была сама отечественная культурная традиция.

УДК 1(091)
ББК 87.3(0)

ISBN 5-85735-139-1 (Раритет)
ISBN 5-8291-0127-0 (Академический Проект)

© Раритет, 2001
© Академический Проект, оригинал-макет, оформление, 2001

Василий Васильевич Зеньковский

Василий Васильевич Зеньковский (1881—1962) — философ, богослов, ученый, видный церковный и общественный деятель. Он принадлежал к плеяде замечательных русских религиозных мыслителей нашего столетия, большая часть творческой биографии которых пришлась на период эмиграции. Его роль и авторитет в кругах первой русской эмиграции всегда были очень значительны. Обширно и разнообразно творческое наследие В. Зеньковского. Вот только некоторые из его трудов: «Проблема психической причинности» (1914), «Психология детства» (1923), «Русские мыслители и Европа» (1926), «На пороге зрелости» (1929), «Проблемы воспитания в свете христианской антропологии» (1934), «История русской философии» (1948—1950), «Апологетика» (1959), «Н. В. Гоголь» (1961), «Основы христианской философии» (1—2 т., 1961—1964). Эти и другие научные, философские и богословские сочинения В. Зеньковского заслуживают того, чтобы на родине мыслителя их смогли прочесть не только исследователи-профессионалы. Они способны заинтересовать всех, кому не безразличны исторические судьбы отечественной духовной традиции, прошлое и будущее русской культуры.

В. Зеньковский родился 4 июля 1881 г. в городе Проскурове (ныне Хмельницкий). Его дед, в прошлом кавалерийский офицер, выйдя в отставку, стал священником. Отец, директор гимназии, был церковным старостой. С православием был связан весь уклад семейной жизни. В. Зеньковский вспоминал впоследствии, что «рос религиозным мальчиком» и «таким же оставался и в гимназии — до 15 лет». А затем, как и многие другие юноши разных поколений российской интеллигенции, он пережил страстное увлечение материалистической идеологией. На какое-то время его кумиром становится Д. Писарев, а мировоззрение формируется, как писал сам В. Зеньковский, «в

духе упрощенного натурализма». В 1900 году он поступает на естественный факультет Киевского университета, мечтая посвятить свою жизнь медицине. Но уже учась на естественном факультете, В. Зеньковский обнаруживает незаурядные гуманитарные способности: пишет большой труд о Гоголе (к 50-летию со дня смерти писателя), изучает философию и психологию. Постепенно меняются его духовные ориентиры: «Я стал заниматься философией, налет атеизма исчез бесследно». Молодой человек увлеченно читает немецкую философскую классику, «Историю материализма» неокантрианца Ф. Ланге, труды русских философов: Вл. Соловьева, А.М. Лопатина. На этом фоне леворадикальная публицистика «шестидесятников» (Писарева и др.) вскоре утрачивает для него какую бы то ни было интеллектуальную притягательность. Проучившись четыре года на естественном факультете (и надо заметить, весьма успешно), В. Зеньковский в 1904 г. переходит на филологический факультет, где занимается сначала на философском, а затем на классическом отделениях. В 1909 году он закончил университет и был оставлен для подготовки к профессорскому званию. Молодой ученый совмещает работу над магистерской диссертацией с чтением курсов лекций «Введение в философию» и «Психология детства» на Высших женских курсах. Научными исследованиями в области детской и юношеской психологии, а также в сфере педагогики В. Зеньковский будет заниматься практически в течение всей жизни. Вскоре после окончания университета он становится директором Киевского института дошкольного воспитания. Незадолго до начала Первой мировой войны В. Зеньковский, продолжая работу над диссертацией, побывал в научной командировке в Германии. Диссертация «Проблема психической причинности» была защищена им в Москве в 1915 году. В 1916 году он становится экстраординарным профессором философии в Киевском университете.

Перелом в мировоззрении, происшедший в студенческие годы, завершился возвращением в Церковь. Еще учась в университете, В. Зеньковский участвовал в проходивших в Киеве религиозно-философских собраниях. В дальнейшем он становится председателем киевского религиозно-философского общества. Существенную роль в судьбе и духовной эволюции В. Зеньковского сыграло его знакомство с С.Н. Булгаковым, одним из признанных лидеров религиозного движения российской интеллигенции начала века. На долгие годы их связали близкие, дружеские отношения. Под влиянием С. Булгакова В. Зеньковский вновь обращается к Гоголю, готовит книгу о нем. Значение гоголевской темы в творчестве Зеньковского невозможно переоценить. В «Истории русской философии» он назовет писателя «пророком православной культуры». И, безусловно, Гоголь, как художник и религиозный мыслитель, всегда был для него живым символом единства национальной духовной традиции, единства русских

и украинских корней отечественной культуры. Уже в конце жизни В. Зеньковский напишет свою последнюю, в подлинном смысле, итоговую книгу о Гоголе, его жизненном пути и творчестве.

«Наступили события (революция 1917 г.), — вспоминал В. Зеньковский, — которые прервали все мои литературные и научные за-теи; помимо своей воли я был вовлечен в политическую работу, и мне пришлось — когда всюду победили большевики — покинуть Россию (в январе 1920 г.)¹. «Политическая работа», в которую оказался вовлечен киевский профессор, заключалась в основном в том, что в годы гражданской войны он занимал пост министра вероисповеданий в просуществовавшем весьма недолгий срок правительстве гетмана Скоропадского. Первые три года эмиграции прошли в Югославии, в Белграде. Жизнь на чужбине складывалась нелегко, не сразу удалось найти работу, но в конце концов Зеньковский становится профессором философского и богословского факультетов Белградского университета. Спустя два года он переезжает в Прагу, где возглавил кафедру экспериментальной и детской психологии в Высшем педагогическом институте. В 1923 году в Берлине вышла в свет его книга «Психология детства», которая вскоре была переведена на польский и сербский языки.

Несомненно, что по складу своего характера и убеждениям В. Зеньковский был человеком достаточно далеким от политики. Но в то же время этот ученый и богослов в течение всей жизни очень много сил всегда отдавал общественной деятельности. Одной из наиболее насущных проблем, вставших перед первой русской эмиграцией, была задача воспитания молодого поколения в духе верности идеалам православия и национальной культурной традиции. В 1923 году на Общеэмигрантском педагогическом съезде В. Зеньковский был избран председателем Педагогического бюро по зарубежным русским школьным делам. В том же году в г. Пшерове (Чехословакия) прошел съезд русской православной студенческой молодежи, который ознаменовался рождением новой общественной организации: Русского студенческого христианского движения. Председателем РСХД на протяжении многих лет был В. Зеньковский. С 1927 года он жил в Париже и возглавлял кафедру философии Православного богословского института, а в 1944 году, после смерти С. Булгакова, становится его деканом. В. Зеньковский создает при институте религиозно-педагогический кабинет, организует Высшие женские богословские курсы. Как один из руководителей Русского студенческого христианского движения и как преподаватель Богословского института, он постоянно работает с молодежью. В 1929 году в свет выходит его, посвященная юноше-

¹ Зеньковский В. Очерк внутренней моей биографии // Вестник русского студенческого христианского движения. Париж, № 66—67, 1962, с. 11.

ству, книга «На пороге зрелости», а в 1934 году — «Проблемы воспитания в свете христианской антропологии».

В начале Второй мировой войны В. Зеньковский оказался в числе эмигрантов, арестованных французскими властями. Он провел 40 дней в одиночной камере парижской тюрьмы, а затем несколько месяцев в лагере для интернированных на юге Франции. В конце концов подозрения были сняты, и философ смог вернуться в Париж. Пережитые испытания окончательно побудили его сделать выбор, к которому он, можно сказать, шел всю свою сознательную жизнь. «Пребывание в одиночке... — писал В. Зеньковский, — а затем в лагере привели меня к решению принять священство»¹. В марте 1942 года он был рукоположен митрополитом Евлогием в сан священника. До конца дней о. В. Зеньковский исполнял свой долг священнослужителя и педагога-наставника, писал оригинальные философские и богословские труды, немало сил отдавал общественной деятельности. Все, кто его знал, многочисленные ученики и прихожане церкви, где он служил, отмечали черты особо отличавшие отца Василия: исключительную скромность, доброжелательность и простоту в отношениях с людьми. Протоиерей Василий Зеньковский умер в Париже 5 августа 1962 года.

Основой для книги «История русской философии» послужил курс лекций, который В. Зеньковский читал в Богословском институте. Надо сказать, что и по сей день этот труд является наиболее фундаментальным в ряду такого рода исследований. Собственно, лишь две работы сопоставимы с «Историей» В. Зеньковского. Это «История русской философии» Н.О. Лосского и «Пути русского богословия» Г.В. Флоровского. Но глубокое и интересное сочинение Н. Лосского отличается предельным лаконизмом и даже конспективностью в освещении целого ряда весьма существенных направлений русской мысли и творчества отдельных мыслителей. (Так, всего несколько страниц отведено в работе Лосского оценке российского неокантианства, творчеству П.Д. Юркевича, А. Шестова, В. Розанова и некоторых др.) Замечательная же книга Г. Флоровского, уже по своему характеру и задачам, не столько историко-философское исследование, сколько творческий опыт характеристики основных особенностей русской религиозной и богословской мысли. Созданные Флоровским на страницах его книги духовные портреты русских мыслителей, при всей своей безусловной ценности, могут дать все же слишком фрагментарное представление об истории отечественной философии и идеях ее ведущих представителей. Труды же других исследователей русской философии посвящены либо отдельным этапам ее развития, либо конк-

¹ Зеньковский В. Очерк внутренней моей биографии // Вестник русского студенческого христианского движения. Париж, № 66—67, 1962, с. 13.

ретным философам и философским направлениям. В. Зеньковский во «Введении» к своей книге дает большинству из этих работ (тем, которые были опубликованы в России и на Западе при его жизни) вполне объективную и точную характеристику. Уже в последние десятилетия появилось немало очень значительных и ценных исследований. Некоторые из них увидели свет сравнительно недавно, как, например, труд выдающегося русского философа А.Ф.Лосева «Владимир Соловьев и его время» (М., 1990). Много сделано за эти годы зарубежными учеными. Но и на этом фоне книга В. Зеньковского по-прежнему остается наиболее систематическим и всесторонним опытом рассмотрения истории русской философии. Речь не идет, естественно, о какой-то исчерпывающей полноте. Так, В. Зеньковский в своем сочинении ограничивается краткой характеристикой особенностей древнерусской мысли, считая, что «самостоятельное творчество в области философии, вернее — первые начатки его — мы находим в России лишь во второй половине XVIII века»¹. Сегодня такая точка зрения уже не представляется бесспорной. В последнее время исследователи все чаще обращаются к идейному наследию религиозных мыслителей Древней Руси, обнаруживая и на этом раннем этапе плоды своеобразного и самостоятельного творчества русского логоса. «История русской философии» В. Зеньковского рассказывает прежде всего о судьбах философии уже в новой, послепетровской России, на протяжении трех столетий ее развития — в XVIII, XIX и XX вв. Однако — и это очень важная особенность данного исследования — рассматриваемый период в истории русской мысли не оказывается изолированным от всей тысячелетней отечественной духовной традиции. Ограничившись лишь кратким обзором идейного мира Киевской и Московской Руси (гл. 1. До эпохи Петра Великого), В. Зеньковский в дальнейшем постоянно сочетает свой историко-философский анализ с обоснованием непрерывности традиции, обнаруживающей себя в истории философии в различных, часто совершенно несхожих формах и все же сохраняющей своеобразное единство русской мысли на всех этапах ее развития. Для В. Зеньковского истоки этого единства имеют прежде всего религиозный характер: «Русская мысль всегда (и навсегда) осталась связанной со своей религиозной стихией, со своей религиозной почвой...»²

Тезис о религиозности русской философии, в том числе и той, что развивалась уже в императорской России в рамках внецерковной светской культуры, имел для В. Зеньковского принципиальное значение и многое предопределил в характере его сочинений. Он руководствовался этой идеей и при анализе творчества действительно религиозных мыслителей, таких, как, например, А.С. Хомяков и

¹ Наст. изд. Т. 1, с. 17.

² Там же, с. 18.

Вл. Соловьев, и в своих оценках учений весьма далеких от религии и даже враждебных ей. «Даже там, где русский секуляризм срастается с крайним и последовательным материализмом, — писал В. Зеньковский, — он остается пронизанным своеобразной религиозной психологией»¹. Такой подход приводит к тому, что очень многие явления в истории русской мысли рассматриваются религиозным мыслителем с точки зрения их соответствия основам христианского миропонимания. И многое оценивается им как своеобразная форма ереси. Сама же история русской философии предстает в книге В. Зеньковского, прежде всего, как уникальный национальный опыт создания подлинно христианской философии. Опыт — при всех своих неудачах и искажениях, — обладающий огромной культурно-исторической ценностью и давший выдающиеся образцы христианской мысли. «Христианская философия возможна, — писал В. Зеньковский в конце жизни в своем последнем, так и незавершенном труде. — Но есть ли... у христианской философии какая-либо особая тема, которая отличала бы ее от догматики? Конечно, да. Догматика есть философия веры, а христианская философия есть философия, вытекающая из веры. Познание мира и человека, систематическая сводка основных принципов бытия не даны в нашей вере, они должны быть построены в свободном творческом нашем труде, но в свете Христовом»². Такой была мировоззренческая позиция В. Зеньковского. И он никогда не скрывал, что как историк философии видит свою задачу в рассмотрении «всех философских построений в свете христианства»³. Каждый читатель его «Истории» должен понимать, что этот труд принадлежит мыслителю, убежденному в том, что единственным окончательным критерием истинности любых философских систем и взглядов является Истина, которую хранит и утверждает в истории Церковь. Но это убеждение не мешало В. Зеньковскому оставаться именно исследователем философской традиции, обладающим даром восприятия самостоятельной ценности философского творчества, хотя бы и достаточно далекого от его собственного идеала «христианской философии». «Я ненасытимо люблю мир идей...» — писал он⁴. В том, что это признание полностью соответствует действительности, может убедиться каждый, кто прочтет «Историю» В. Зеньковского. Автор не беспристрастен, у него свой последовательно проводимый взгляд и на отечественную философию в целом, и на конкретные учения русских мыслителей. Но при этом он не склонен к какому бы то ни было идеологическому осуждению «чуждых» идей и взглядов. В. Зеньковский действительно с

¹ Наст. изд. Т. 1, с. 381.

² Зеньковский В.В. Основы христианской философии. Т. 1, с. 20.

³ Зеньковский В.В. Очерк моей философской системы // Вестник РСХД, Париж, № 66—67, 1962, с. 37.

⁴ Там же, с. 31.

глубоким интересом и, можно сказать, с любовью исследует мир идей русской философии, стремясь раскрыть перед читателем его внутреннюю диалектику, смысл и значение идейных исканий деятелей отечественной культуры. И совершенно не обязательно разделять мировоззренческие позиции автора и принимать его общий подход, чтобы по достоинству оценить значение проделанной им огромной работы, качество историко-философского анализа.

К числу вопросов, постоянно возникающих в связи с изучением русской философии, относится вопрос о том, что именно в истории отечественной мысли следует относить к собственно философской традиции. Ответы на него давались и даются часто принципиально различные. Один из первых историков русской мысли архимандрит Гавриил еще в первой половине XIX в. отстаивал «широкое» понимание отечественной философии. «Любомудрие русских, — писал он, — непоколебимо, непреложно, живо и действительно, как основанное на изречениях ума Божеского и человеческого, на опыте русских философов и греческих мудрых иерархов...» При таком подходе практически стирается грань между философией, как некоей самостоятельной областью духовной культуры, и интеллектуальным содержанием национальной культурной традиции, исторически связанным с религиозным опытом народа. Противоположный полюс образуют точки зрения, резко ограничивающие историю русской философии на основании различных критериев: научности, системности, профессионализма и пр. Здесь своим радикализмом выделяется позиция Г. Шпета («Очерки развития русской философии», (1922). Для Шпета, убежденного, что «философия как знание есть высшая историческая и диалектическая ступень философии»¹, едва ли не вся русская философская мысль оказывается, по существу, лишь префилософией, слишком явно не отвечающей требованиям строгой научности и, соответственно, весьма далекой от «высшей ступени» философского развития.

Как уж отмечалось, В. Зеньковский, не ставя под сомнение культурное значение творчества религиозных мыслителей Древней Руси, считал, что формирование самостоятельной русской философии начинается только во второй половине XVIII в. Но, рассматривая этот, с его точки зрения, уже действительно философский период, он стоял на позициях, кардинально противоположных тем, что занимал Г. Шпет. В. Зеньковский — сторонник «широкого» подхода к истории русской философии. В качестве таковой в его книге рассматривается практически весь идейный мир русской культуры XVIII, XIX и начала XX вв.: не только философские направления и школы, но и взгляды крупнейших русских писателей (Гоголя, Достоевского, А. Толстого), ученых-естествоиспытателей (Сеченова, Пирогова и

¹ Ш п е т Г.Г. Сочинения. М., 1989, с. 12.

др.), богословские концепции, разнообразие идеологические течения. И не лишено оснований мнение, что труд В. Зеньковского посвящен именно истории русской мысли, а не только философии.

Впрочем, дать однозначный ответ на вопрос, что в мире идей действительно заслуживает имени «философия», а что нет, совсем не так просто. И это касается отнюдь не только истории русской философии. Очень зыбкими, едва различимыми оказываются границы, отделяющие любую древнюю философию от иных сфер духовной жизни. Так обстояло дело в Древнем Китае, Индии и на родине европейской философии — в Древней Греции. Но и в истории уже новоевропейской философии под одним и тем же общим названием нередко оказываются совершенно разнородные духовные явления. История европейской мысли не представима, например, без Паскаля, Ницше, Киркегора, экзистенциалистов, многих религиозных мыслителей. Так же как и без позитивистов, «вульгарных» и иных материалистов, философствующих ученых и т. п. Но кто из этих деятелей культуры, мыслителей, идеологов может быть признан еще и философом — на этот вопрос ответы давались и даются весьма различные. Причем сомнения возникают не только по поводу тех мыслителей, которые отклонились в своем творчестве от канонов европейского рационализма, не стремились к «научности», не желали строить философские системы. Тех же: Ницше, Киркегора, экзистенциалистов и др. Уже XX век знает примеры идеологий, претендующих на статус подлинной науки и истинно научной философии. А в какой мере философией можно считать, скажем, столь научное направление мысли, как структурализм? На каком основании труды крупных ученых-структуралистов (биологов, лингвистов и др.), посвященные общеметодологическим проблемам, могут быть отнесены именно к области философского знания? Уже эти примеры (а их можно привести значительно больше) свидетельствуют, что избежать на практике достаточно «широкого» подхода к истории философии бывает нелегко. Более того, в ряде случаев этого и не требуется. Например, когда история философии рассматривается в контексте развития национальной культуры. Именно эту задачу и решал в своем сочинении В. Зеньковский. Для него было особенно важно показать своеобразие русского «любомудрия», исторически проявлявшегося в различных культурных формах и лишь постепенно и далеко не всегда обретавшего строгие черты классического философствования. Читая «Историю русской философии» В. Зеньковского, мы вступаем в удивительно сложный и многообразный мир русской мысли, убеждаемся в том, насколько интеллектуально насыщенной и философичной была сама отечественная культурная традиция.

ИСТОРИЯ
РУССКОЙ
ФИЛОСОФИИ

*Посвящаю мою книгу другу и сотруднику
Александре Сергеевне Четвериковой*

Предисловие

Выпуская в свет настоящую книгу, над которой я работал несколько лет, считаю нужным предпослать ей небольшое предисловие.

Написать историю русской философии было моей давней мечтой. С 1910 г. я собирал материалы для этой работы, не оставляя ее и тогда, когда очутился за границей. Особое значение приобрели для меня в этом отношении лекции по истории русской философии, которые я несколько раз читал для старшего курса Богословского института. Именно на этих лекциях я имел возможность много раз проверять мою основную концепцию, сложившуюся в итоге моих занятий. Подготавливая к печати настоящую книгу, я вновь внимательно изучил все источники — насколько они доступны были мне, — и в итоге этих кропотливых занятий моя основная точка зрения на развитие русской философской мысли еще более окрепла во мне.

Мне могут сделать упрек в том, что я не только излагаю и анализирую построения русских философов, но и связываю эти построения с общими условиями русской жизни. Но иначе историк — и особенно историк философской мысли — поступать не может. Поскольку в русской философии, несмотря на ее несомненную связь и даже зависимость от западно-европейской мысли, развились самостоятельные построения, они связаны не только с логикой идей, но и с запросами и условиями русской жизни. Насколько мне удалось вскрыть внутреннее единство и диалектическую связность в развитии русской философии, я

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

старался представить это в своей книге с максимальной объективностью.

Считаю своим долгом выразить мою сердечную благодарность всем лицам, которые снабжали меня книгами, — особенно я обязан в этом отношении Л.А. Зандеру, В.А. Яченовскому, А.П. Струве, О.В. Тимофееву и В. А. Иванову.

Издательству YMCA-PRESS, предпринявшему издание моей книги, приношу особо мою глубокую благодарность.

Прот. В. Зеньковский
Париж, 21/VI 1948

Введение

1. Настоящая книга ставит себе задачу познакомить читателей с историей русской философии — во всей полноте относящегося сюда материала, в его внутренней диалектической связности и исторической последовательности. В нашей литературе есть немало трудов, посвященных отдельным русским мыслителям или даже целым течениям русской мысли, — но истории русской философии во всем ее объеме еще нет на русском языке. Настоящая книга должна заполнить этот пробел и вместе с тем дать надежное руководство при изучении русской мысли.

2. Самостоятельное творчество в области философии, вернее — первые начатки его — мы находим в России лишь во второй половине XVIII века, в XIX же веке начинается эпоха интенсивного, все более разгорающегося философского движения, которое определило пути философии в России. Было бы, однако, большой ошибкой думать, что до второй половины XVIII в. философские запросы были чужды русскому уму — в действительности они проявлялись достаточно часто, но, за небольшими и редкими исключениями, они находили обычно свое разрешение в религиозном мирозерцании. В этом отношении русская духовная культура до второй половины XVIII в. очень близка по своему стилю к западному средневековью с его основной религиозной установкой. Общим ведь фактом в истории философии (так было в Индии, в Греции, в средние века в Европе) является рождение философии, как самостоятельной и свободной формы духовного творчества, из недр религиозного мировоззрения. Религиозное сознание, если оно оплодотворяет все силы духа, неизбежно и неизменно *порождает* философское творчество, — и вовсе не нужно при этом думать, что философская мысль всегда и всюду рождается из сомнения. Гораздо больше философская мысль движется изначальными интуициями, которые, хотя и уходят своими корнями в религиозное мирозерцание, но несут в себе свои собственные мотивы и вдохновения. Существенно здесь, однако, то, что философская мысль растет лишь в условиях свободы исследования, — и свобода внутренняя здесь не менее важна, чем свобода внешняя.

В Западной Европе к этим двум источникам философского творчества присоединилось еще огромное философское наследство, полученное ею от античного мира. Запад, естественно, сознал себя *наследником* античной философии, связанным с ней живыми нитями — особенно благодаря тому, что латинский язык был языком церкви. Это давало в распоряжение раннего средневековья готовую философскую терминологию (хотя, с другой стороны, эта терминология часто служила источником философских блужданий).

Совсем иное находим мы в путях России: когда в ней стала просыпаться философская мысль, она нашла тогда *рядом* с собой напряженную и активную философскую жизнь на Западе. Не одно богатое *прошлое* в этой жизни, но и живая философская современность вставала перед русскими умами в таком богатстве и силе, что это не только пробуждало философские интересы, но и стесняло их, давило на них. Нужны были огромные усилия для того, чтобы совместить в себе необходимое *ученичество* и свободное собственное творчество.

В силу этого в истории русской философии сочетание указанных трех элементов философского творчества оказалось иным, чем это было на Западе. С одной стороны, русская мысль всегда (и навсегда) осталась связанной *со своей* религиозной стихией, *со своей* религиозной почвой; *здесь* был и остается главный корень своеобразия, но и разных осложнений в развитии русской философской мысли. С другой стороны, вдохновение свободы всегда было дорого русскому уму; почти всегда не Церковь, а государство было в России проводником стеснительной цензуры, — а если в Церкви возникали свои стеснительные тенденции, которые благодаря давлению государства получали большую силу, то все же дух свободы никогда не угасал в недрах церковного сознания. Оба начала, нужные для философского творчества (религиозное мировоззрение и свобода ума), наличествовали в России, когда она, переболев татарское иго, а позднее (в начале XVII века) так называемое «Смутное время», стала выходить на путь самостоятельного культурного действия. Но третий фактор — наличность на Западе богатой и творческой философской жизни — имел как положительное, так и отрицательное значение. С одной стороны, приобщаясь к философской культуре Запада, русские люди как бы сокращали для себя путь собственного восхождения на высоты философской мысли и быстро входили в сложную философскую проблематику своего времени. В этом отношении достойно удивления то, с какой быстротой оказывались на высоте современности, напр., русские ученые (Ломоносов в середине XVIII в., Лобачевский в первой трети XIX в. и многие другие), — но в философии собственное творчество было все же очень стеснено в России именно тем, что находили русские люди на Западе. Целые поколения попадали в плен За-

паду, в страстное и горячее следование его созданиям и исканиям; Россия вообще отвечала живым эхо на то, что совершалось на Западе. Мощь же ее собственного гения впервые проявилась в сфере литературы: после нескольких десятилетий подражания Западу, через эпоху Державина, а потом Жуковского, приходит Пушкин, в котором русское творчество стало на собственный путь — не чуждаясь Запада, даже откликаясь на его жизнь, но уже связав себя в свободе и вдохновении с самыми глубинами русского духа, с русской «стихией». За литературой последовали другие формы искусства (театр, живопись, позднее музыка), но скоро и философия в России уже нашла свои пути — тоже не чуждаясь Запада, даже учась у него постоянно и прилежно, но все же живя своими вдохновениями, своими проблемами. XIX век окрылил философское дарование у русских людей. Россия вышла на путь самостоятельной философской мысли.

3. Здесь нам необходимо остановиться на одном недоразумении, которое не раз встречается у новейших историков философии и которое может иметь весьма неблагоприятные последствия при изучении философии в России. Я имею в виду то мнение, согласно которому обязательной и основной частью философии является *учение о познании* (то, что принято называть «теорией познания»). Мнение это особенно укрепилось в истории философии после Канта, так что не раз высказывалась мысль, что где нет теории познания, там нет и философии. Конечно, никто не станет ныне отрицать первостепенное значение теории познания для философии, — и действительно вся новая философия на Западе движется под этим знаком. Однако придавать теории познания такое *решающее* значение для установления того, что входит и что не входит в область философии, никак нельзя. Достаточно напомнить о двух гениях, стоящих на пороге новой философии на Западе — Дж. Бруно и Я. Беме*, — чтобы признать, что не одной наличностью теории познания удостоверяется философский характер мысли. — Иногда на место теории познания выдвигается метафизика, как необходимая и обязательная часть философии — и все же и ей нельзя приписать такого решающего значения. У философии не один, а несколько корней, и все ее своеобразие именно этим и определяется. Философия есть там, где есть искание единства духовной жизни на путях ее рационализации. Разные формы опыта (не только чувственного — внешнего, психического, социального, — но и нечувственного — морального, эстетического, религиозного) ставят перед нашей мыслью проблемы и требуют их разрешения на путях разума. Решения эти могут уже наличествовать в плане интуитивных прозрений, но философия, хотя и питается интуициями и движется ими, есть там и только там, где к раскрытию интуиции привлекаются силы разума. Философия не может быть «профетичес-

кой»* — это есть злоупотребление термином; «профетические» писания могут иметь громадное значение для философской культуры, могут открывать новые эпохи, но философия не вещает, а убеждает, она не только для слушателей или читателей, — она сама для себя ищет формы разумности, ищет «убедительных», т. е. в плане логоса предстающих нам «оснований». Сам по себе опыт во всем его многообразии и его описание *еще не образуют философии*, — опыт лишь ставит проблемы для философствующего сознания, от него лишь *исходит* философское творчество. И конечно, и само это творчество является проблемой для себя же — так и рождается, с логической неизбежностью, критический анализ познания, его средств и возможностей.

4. Чрезвычайно важно отметить то, что философское творчество всегда движется к построению *системы*. Это и есть «план логоса» — здесь все то, что рождается из глубины духа, что встает в нем, не спрашивая ничего разрешения, должно «вместиться» в систему, найти в ней свое место. В этом (психологическом) смысле философское творчество «монистично» — но, конечно, дело не в том, будет ли система строиться из одного исходного положения или из нескольких, а в придании «системности» *всему* содержанию духовной жизни. Если философское творчество и не всегда достигает системы, оно же всегда *движется* к ней.

Эти размышления совершенно нам необходимы, когда мы обращаемся к изучению русской философии, и именно *историческому* ее изучению. Уже не раз исследователи русской философии видели ее существенный недостаток в малом интересе к вопросам теории знания; этот упрек, как мы в свое время увидим, неверен, — но если бы даже положение было таково, как его характеризуют некоторые историки, — можно ли считать слабый интерес к теории познания признаком философской незрелости? Как мы уже указали, для этого *нет решительно никаких оснований*: теория познания не есть центральная философская дисциплина. Ее можно ставить нарочито в центр философии и из нее исходить (как это было в Зап. Европе в последние два века), но как раз внимательное историческое исследование показывает, что почти у всех философов в центре их творчества действуют общие *исходные интуиции* — они (а не теория познания) определяют ход мыслей, логику построений. Я не хочу этим умалить значение теории познания, ее громадного влияния на тот дух критицизма, который особенно после Канта царит в философии, — и все же теория познания имеет *не положительный, а негативный смысл* — она лишь освобождает от философской наивности и от неосторожного переноса обобщений или построений из одной области философии в другую. Я упоминаю здесь об этом не для того, чтобы полемизировать с поклонниками «гносеологизма» — а во имя исторической трезвости и спра-

ведливости. Кто станет отрицать у Фихте основное значение моральной темы во все периоды его философии, — несмотря на ажурную работу в построении чистого трансцендентализма? А Фихте как раз был так занят построением теории познания, свободной от тех противоречий, которыми страдала система Канта! И еще пример: откажем ли мы Киркегору* в звании философа, будем ли считать Ницше публицистом?

В русской философии — насколько можно судить за полтора века ее развития — есть некоторые своеобразные особенности, которые вообще *отодвигают теорию познания на второстепенное место*. За исключением небольшой группы правоверных кантианцев, русские философы очень склонны к так называемому *онтологизму* при разрешении вопросов теории познания, т. е. к признанию, что познание не является первичным и определяющим началом в человеке. Иными словами — познание признается лишь частью и функцией нашего действия в мире, оно есть некое событие в процессе жизни, а потому его смысл, задачи и его возможности определяются из общего отношения нашего к миру. Не нужно толковать это в духе того примитивного прагматизма, который был, с такой подкупающей наивностью, выражен в свое время Джемсом (W. James)**, — как мы увидим в свое время, «онтологизм» русской философской мысли имеет иной смысл. Предваряя будущие анализы, скажем кратко, — русский онтологизм выражает не примат «реальности» над познанием, а включенность познания в наше отношение к миру, в наше «действие» в нем.

5. Я коснулся вопроса об онтологизме русской философии только для того, чтобы показать неосновательность того мнения, согласно которому русская философия еще не достигла будто бы зрелости, так как в ней недостаточно разрабатываются вопросы теории познания. Я не хотел бы, однако, быть понятым в том смысле, что вижу в «онтологизме» характерную особенность русской мысли (как это не раз подчеркивалось в литературе). Если уже нужно давать какие-либо общие характеристики русской философии, — что само по себе никогда не может претендовать на точность и полноту, — то я бы на первый план выдвинул *антропоцентризм* русских философских исканий. Русская философия не *теоцентрична* (хотя в значительной части своих представителей глубоко и существенно религиозна), не *космоцентрична* (хотя вопросы натурфилософии очень рано привлекали к себе внимание русских философов), — она больше всего занята *темой о человеке*, о его судьбе и путях, о смысле и целях истории. Прежде всего это сказывается в том, насколько всюду доминирует (даже в отвлеченных проблемах) *моральная установка*: здесь лежит один из самых действенных и творческих истоков русского философствования. Тот «панморализм», который в своих философских сочинениях выразил с исключитель-

ной силой Лев Толстой, — с известным правом, с известными ограничениями может быть найден почти у всех русских мыслителей, — даже у тех, у которых нет произведений, прямым образом посвященных вопросам морали (например, у Киреевского). С этим связано и напряженное внимание к *социальной* проблеме, но ярче всего это обнаруживается в чрезвычайном, решающем внимании к проблемам *историософии*. Русская мысль *сплошь историософична*, она постоянно обращена к вопросам о «смысле» истории, конце истории и т. п. Эсхатологические концепции XVI века перекликаются с утопиями XIX века, с историософскими размышлениями самых различных мыслителей. Это исключительное, можно сказать, чрезмерное внимание к философии истории, конечно, не случайно и, очевидно, коренится в тех духовных установках, которые исходят от русского прошлого, от общенациональных особенностей «русской души». Нельзя тут же не отметить, что это обстоятельство было не особенно благоприятно для развития «чистой» философии в России, — интерес к вопросам философии истории ставит мысль перед самым сложным, запутанным и трудным материалом. С другой стороны, именно в историософии так легко проявляет свое действие так называемый «субъективный метод» (термин, который себе усвоило целое течение русской историософии, во главе с Н.К. Михайловским — см. о нем гл. IX во 2-й части), т. е., проще говоря, в анализ исторической действительности привносится оценочный момент. При малейшей неосторожности получается привнесение в философское творчество некоей внутренней цензуры, отбрасывающей то, что представляется «опасным» в прикладной сфере, что может «оправдать» те или другие «вредные» течения в общественной жизни. Эта внутренняя цензура, конечно, подавляет свободные философские искания и создает опаснейшее приспособление теоретических построений к «зlobe дня». На всем протяжении философской работы в России — от ее зачатков в конце XVIII века до наших дней — эта опасность не раз давала о себе знать, но было бы большой поверхностностью, отмечая недостойное философии «приспособление» к современности, не заметить во всем этом и более глубокой стороны. В антропоцентризме мысли есть один очень глубокий мотив — невозможность «разделять» теоретическую и практическую сферу. Очень удачно выразил это упомянутый выше Н.К. Михайловский, когда обращал внимание на своеобразие русского слова «правда». «Всякий раз, когда мне приходит в голову слово “правда”, — писал он, — я не могу не восхищаться его поразительной внутренней красотой... Кажется, только по-русски истина и справедливость называются одним и тем же словом и как бы сливаются в одно великое целое. Правда — в этом огромном смысле слова — всегда составляла цель моих исканий...» В неразрывности теории и практики, отвлеченной мысли и жизни, ина-

че говоря, в идеале «целостности» заключается действительно одно из главных вдохновений русской философской мысли. Русские философы, за редкими исключениями, ищут именно целостности, синтетического единства всех сторон реальности и всех движений человеческого духа. Именно в историческом бытии — более, чем при изучении природы или в чистых понятиях отвлеченной мысли, — лозунг «целостности» неустрашим и нужен. Антропоцентричность русской философии постоянно устремляет ее к раскрытию данной и заданной нам целостности.

6. Русскую философию не раз упрекали в отсутствии «оригинальности»¹. «Все, что Россия имела и дала философского, — читаем у одного историка русской философии², — все это родилось либо из прямого подражания, либо из бессознательного подчинения себя чужим влияниям, либо из эклектического стремления слепить воедино несколько чужих мыслей». Если бы эти слова отвечали действительности, то, конечно, нельзя было бы говорить всерьез о «русской философии» и, конечно, не к чему было бы исследовать ее историю. Но в истории культуры всех народов всегда можно найти произведения, навеянные подражанием или чужими влияниями, — однако если о них упоминают в исследованиях, то только для того, чтобы не забыть отметить на экране истории и темные ее страницы.

Суждение, посылающее упрек русской философии в отсутствии оригинальности, если это не сказано ради «красного словца», покоится на некоей нарочитой недоброжелательности к русской мысли, к намеренному желанию ее унижить. Я не буду опровергать этого упрека — вся настоящая книга сама по себе должна показать неосновательность указанного суждения. Но все же я считаю нужным — уже здесь, во вводной главе, рассеять те недоразумения, которые, хотя и не в столь резкой форме, как в выше приведенных словах, все же могут иметь место в отношении русской мысли — особенно у тех, кто впервые обращается к ее изучению.

Я совсем не буду говорить о том, что было написано в России действительно в «подражание Западу» — об ученических упражнениях не стоит ведь и говорить. Не буду говорить и о мнимом «эклектизме» русских мыслителей, — этот упрек означает лишь полное непонимание *синтетических* замыслов у русских мыслителей: неудавшиеся или незавершенные опыты синтеза, при поверхностном внимании к ним, можно, пожалуй, принять за «эклектизм». Я оставляю все это в стороне — и коснусь лишь вопроса о «влияниях» западных философов на русскую мысль.

¹ Особенно резко эту точку зрения проводит Б. Яковенко, написавший большую книгу по истории русской философии.

² Яковенко. Очерки русской философии (1922). Стр. 5.

Понятие «влияния» может быть применимо *лишь там*, где имеется налицо *хоть какая-нибудь доля самостоятельности и оригинальности* — без этого невозможно говорить о влиянии: нельзя же влиять на пустое место. Поэтому в исторических исследованиях и изучают влияния особенно на тех, кто выделяется своей самостоятельностью: так, изучение Аристотеля дает возможность установить, что его собственные построения выросли из тех дискуссий, которые велись у Платона. В основоположениях Декарта, положивших начало идеалистическим течениям нового времени, стремятся найти связь с средневековой философией, в оригинальных построениях *Boutroux** находят влияние *Comte*, и т. д.

Даже там, где возникает «школа» вокруг крупного мыслителя, нельзя целиком разлагать работу этой школы на «влияние» создателя школы. Академия после Платона, пережившая несколько периодов в своем развитии, может служить хорошим примером этого — так, «академический скепсис», хотя и отклоняется от основной линии Платона, остается по существу верен ей. Однако нельзя, например, сливать понятия «платонизма» и «школы Платона»; если еще философию Платона можно причислить к школе Платона, лишь присваивая ей новый термин «нео-платонизма», то уже платонизм в патристике, обогащенный и творчески преобразованный благодаря христианской догматике, никак не мог бы уложиться в понятие «школы Платона». Равным образом, чрезвычайная близость Фомы Аквината к философии Аристотеля не дает права включить томизм в «школу Аристотеля». Если взять примеры из новейшей философии, то, например, если всю марбургскую школу (*Cohen, Natorp*** и др.), направление Риккерта*** можно включать в «школу Канта» (как течения «неокантианства»), то Шеллинга и особенно Гегеля никак нельзя причислить к «школе Канта», при всей укорененности их трансцендентального идеализма в Канте.

Все это осложняет вопрос о понятии «влияния» — тут есть разные ступени, разные градации. Все они не только не исключают самостоятельности или оригинальности, но *непременно ее предполагают*. Если Эпикура нельзя исторически оторвать от Демокрита, Спинозу — от Декарта, Фихте — от Канта, то можно ли сомневаться в бесспорной их самостоятельности и оригинальности? В строгом смысле, оригинальность, как полная новизна идей, до такой степени редка в истории философии, что, если бы в сферу изучения попадали лишь оригинальные построения в строгом смысле слова, то не нашлось бы и десятка параграфов в изложении истории философии. В реальной же исторической жизни настолько сильны «взаимозависимость», скрещивание влияний, действие всей философской культуры данной эпохи на отдельных мыслителей, что очевидно, что значительность и историческая действенность каких-либо мыслителей вовсе не зачеркивается, не умаляется тем, что они испытали различ-

ные влияния. Весь вопрос заключается в том: считать ли какого-нибудь мыслителя просто «писателем» на философские темы, воспроизводящим то, что было исследовано другими, или же он был действительно мыслителем, *т. е. мыслил сам, а не просто делал выборку из сочинений других авторов*. Конечно, здесь всегда могут быть спорные случаи: одному исследователю какой-либо философ будет казаться «достаточно» самостоятельным, чтобы назвать его философом, — для другого данный писатель никак не заслуживает характеристики «философа». В русской философии есть очень яркий пример такого расхождения в оценках — я имею в виду Белинского (см. о нем гл. V, ч. II). Никто не оспаривает его литературного таланта, но принадлежность его к истории русской философии не идет дальше, по мнению ряда историков, права на звание «популяризатора» современных ему философских течений в России, — тогда как другие считают его настоящим философом.

Все эти рассуждения имеют особенное значение для истории как раз русской философии. Мы уже упоминали о том, что русским мыслителям, в течение ряда десятилетий, приходилось быть в подлинном смысле «учениками» западных философов и не без труда и даже терзаний прокладывать себе свой путь философской работы. Поэтому в истории русской философии особенно много приходится иметь дело с «влияниями» западной философии. Если все же, несмотря на это, русские мыслители рано начинают (не всегда доводя до конца свои замыслы) пролагать себе свой путь и диалектически тем готовят возникновение, в более поздний период, оригинальных философских систем, то это, конечно, означает *диалектическое и историческое единство русской философской мысли* и, тем самым, достаточно свидетельствует о ее самостоятельности, а, следовательно, и оригинальности.

Некоторые исследователи предпочитают говорить не о «русской философии», а о «философии в России», желая этим выразить ту мысль, что в русских философских построениях нет ничего «специфически русского», что русская философия не стала еще национальной, т. е. не поднялась до раскрытия и выражения основных исканий русской души. Это, конечно, неверно, мы достаточно убедимся в этом при последовательном изучении разных мыслителей.

7. Из только что развитых рассуждений совершенно ясно, что историк не может обойтись в своем исследовании без *оценок*. Историка не нужно быть «судьей», делать запоздалые и ненужные «замечания» отдельным мыслителям, но он не может обойтись без оценочных суждений. Да «объективность» историка не в том и состоит, чтобы в его изложение не входила оценка. Риккерт и его последователи правы в своей теории исторического знания, когда подчеркивают значение момента ценности при самом исследовании

исторического материала. Однако наличие и оправданность оценочного момента у историка не означает произвольности в оценках: по существу, всякая оценка претендует на то, что ее примут другие люди, т. е. свидетельствует этим о своей надындивидуальной природе. Корни наших оценок, конечно, глубоко субъективны, но их интенция решительно надындивидуальна, — и каждому из нас и в жизни и в исторических суждениях должно освобождаться от предубеждений, случайных и непроверенных оценок, освобождаться от тех скрытых движений души, которые связаны, например, с «партийностью», — освобождаться вообще от психологии *сектантства*. Широта и справедливость оценок сообщает нашим суждениям силу, и рано или поздно к ним примкнут другие...

В настоящей книге автору много раз приходится опираться на свои оценочные суждения, поскольку они нужны были для самого исследования. Автор надеется, что читатель, если он без предубеждения будет читать настоящую книгу, признает у автора отсутствие пристрастий и действительное желание воскресить развитие русской философии в ее подлинном, хотя бы и не всегда ясно и убедительно выраженном содержании.

8. Ничто так определенно не подтверждает самостоятельность и оригинальность русской философии, как наличие ее *развития*. Всякое развитие может быть только органическим, т. е. в нем можно проследить *диалектическую связность*, а не только одну историческую последовательность.

В собственном смысле слова, развитие русской философии надо начинать лишь с XIX века (захватив два последних десятилетия XVIII века), но первым проявлением самостоятельного философского творчества предшествовал довольно большой период, который можно назвать «прологом» к русской философии. Я имею в виду весь XVIII век, когда Россия с чрезвычайной стремительностью и даже горячим увлечением стала впитывать в себя итоги европейской культуры. Увлечение Западом (доходящее порой до настоящего «плена» Западу) касалось и внешних и внутренних форм европейской жизни, — оно было обращено с особым энтузиазмом к тому богатому духовному миру Западу, который включал в себя разные течения, разные искания. Вторая половина XVIII века в России являет нам грандиозную картину лихорадочного, частью поверхностного, а частью и более глубокого усвоения западной культуры. Тут было и простое подражание, но было и страстное увлечение, вид творческого энтузиазма, — было, вместе с тем, и пробуждение собственных творческих сил. Целый ряд даровитых людей стремится стать «с веком наравне», по выражению Пушкина. XVIII век — настоящая весна русского просвещения, побуждающая русских людей прежде всего «учиться» у Западу. Любопытно отметить, что, несмотря на блестящее развитие русского

творчества в XIX веке, эта черта усердного «ученичества» сохранилась у русских людей до нашего времени, свидетельствуя не только о похвальной скромности, но и о том, пожалуй, что в первой половине XIX века русские писатели называли «всечеловеческими стремлениями». Развитие русского гения не вело его к изоляции, к замыканию в себе. Любопытно, например, что усиленная переводческая деятельность, особенно развившаяся в России к середине XVIII века (хотя ее начало надо отнести за несколько столетий до этого — см. ниже, в первой главе), не только не ослабела в XIX и XX веках, когда появилось много оригинальных русских произведений во всех областях культуры, но стала еще интенсивнее, а главное, систематичнее. Но именно это не позволяет смотреть на XVIII в. в России так, как если бы в нем не было проявлений самостоятельного творчества. Наоборот, мы утверждаем, что все, что созрело в XIX веке, *начало проявляться уже в XVIII веке*. Конечно, для полного раскрытия этого нам пришлось бы выйти далеко за пределы чисто философской сферы, но мы не можем позволить себе уклоняться от нашей задачи.

Мы должны сделать еще одно замечание. Во всех сферах культуры, а в том числе и в сфере философской мысли, XVIII век в России не является совершенно оторванным от предыдущих эпох. Конечно, реформы Петра Великого создали несомненную грань между XVII и XVIII веком, но историческое исследование давно уже выяснило тот факт, что и до XVIII века Россия развивалась очень интенсивно. Собственно, уже начиная с середины XV века в России начинают развиваться различные творческие движения, начинается сближение с Западом, сношения с которым были перед тем прерваны двухвековым татарским игом. В области философской мысли происходит тоже некое движение — сначала в рамках религиозного мировоззрения, а постепенно и независимо от него.

Для нашего исследования необходимо вкратце ознакомиться с тем, что происходило до XVIII века. Поэтому «пролог» к русской философии распадается на две части: а) весь период от середины XV века до эпохи Петра Великого, и б) XVIII век. Когда затем начинается период самостоятельной философской мысли, то сначала философское творчество уходит лишь на то, чтобы уяснить себе свои задачи, свой самостоятельный путь. Даже самый сильный философский ум первой половины XIX века — И.В. Киреевский, — правда, в силу ряда неблагоприятных внешних обстоятельств, стоит лишь на пороге создания философской системы, пишет ряд набросков, но не доводит до конца задуманных работ. Такое положение длится больше полувека, но уже начиная с 70-х годов (когда появляются первые произведения Владимира Соловьева) русская философия вступает на путь построения систем. Это — второй период в развитии русской философии; мы его считаем ддящимся до

конца XIX века. В XX веке русская философия не только развивается рядом с западноевропейской философией, но начинает постепенно, особенно после русской революции, выходить на путь мирового влияния.

Таким образом внешнее деление материала, который мы вмещаем в настоящую книгу, таково:

1. ПРОЛОГ к русской философии:

а) до Петра Великого,

б) XVIII век.

2. Первый период — до возникновения систем (XIX век — до 70-х годов).

3. Второй период — возникновение систем (конец XIX века — первые два десятилетия XX века).

4. Третий период — XX век (после 1917 года).

9. Нам остается сделать краткий обзор основных работ по истории русской философии³.

1. Единственной книгой, охватывающей весь материал по истории русской философии, является упомянутая уже большая работа Б. Яковенко, вышедшая в 1939 году на чешском языке. Еще раньше Б. Яковенко напечатал (в 1922 году) по-русски небольшую брошюру: «Очерки русской философии» (128 стр.). Большая книга Б. Яковенко очень богата материалом, хотя он дан в ней неравномерно; однако изложение Б. Яковенко очень страдает от общей его позиции, о которой мы уже говорили: оно укоряет русских философов в полной их «неоригинальности». Поэтому очень часто Яковенко, давая пересказ идей того или иного мыслителя, не дает надлежащего философского анализа. Автор, собственно, не историк, он не чувствует ни внутренней связности в развитии философской мысли в России, ни связи философии с общей культурой. Чрезвычайно мешают книге постоянные «обличения» русских философов в их «ошибках».

2. *Общие очерки* по истории русской философии написали:

Э. Радлов. — Очерк истории русской философии. Изд. 2. 1920. 98 стр.

Небольшая книга Радлова является лучшим из всех кратких очерков по истории русской философии. Книга очень богата библиографическими указаниями: краткие, но почти всегда удачные изложения построений отдельных философов дают ясно представление о философии в России.

³ Мы даем в настоящей главе *общую* библиографию по русской философии. Специальная библиография (по отдельным мыслителям) будет дана в каждой главе отдельно.

К этому очерку примыкают две статьи Э. Радлова: «Очерк русской философской литературы XVIII века» (Журнал «Мысль». Петербург, 1922, №№ 2 и 3). Эти статьи тоже богаты библиографическими указаниями, но значительно слабее вышеназванной книги.

А. Введенский. Статья: «Судьбы философии в России» (в книге «Философские очерки», Прага, 1924, стр. 41).

Статья Введенского очень ценна, как попытка наметить периоды в развитии русской философии, но чрезвычайная краткость лишила статью фактического обоснования.

М. Ершов. «Пути развития философии в России». Владивосток, 1922, стр. 67.

Очерк Ершова тоже охватывает историю русской философии в целом. Оценки автора достаточно объективны.

3. К общим очеркам по истории русской философии надо отнести (в совокупности) статьи двух французских авторов:

Lannes. Coup d'oeil sur l'histoire de la philosophie en Russie — (Revue de Philos. 1891, 1892).

Seliber. La philosophie russe contemporaine. (Rev. Philos. 1912).

Две статьи Lannes слегка касаются конца XVIII века и дают затем содержательный очерк русской философии до 40-х годов (кончая Бакуниным). Изложение Lannes очень точное и хорошо ориентирующее. Две статьи Seliber'a гораздо более кратки — он начинает Вл. Соловьевым и кончает Бердяевым. Характеристики у Seliber'a достаточно удачны, но беглы. Если взять обоих авторов, то, несмотря на пропуск многих авторов, они дают все же много материала по русской философии.

4. *Я. Колубовский* напечатал сначала по-русски (в приложении к переводу книги Ибервега: «История философии») очерк по истории русской философии, позднее в более краткой форме это было напечатано в V т. *Uberweg. Geschichte der Philosophie. 12 Auflage, 1928 г.*) под названием *Russische Philosophie*. Стр. 13.

Очерк Колубовского, в соответствии со стилем руководства Ибервега, очень сжат и, в первую очередь, озабочен полнотой библиографии.

5. *Th. Massaryk* в своем двухтомном труде *Zur russischen Geschichts und Religionsphilosophie* (Iena, 1913), хотя и посвятил свою работу философии истории в России, все же дает фактически очень много материала вообще по русской философии, включая начало XX века. Массарик много занимался русской историей и стремится к возможно более объективному изложению, но это, к сожалению, не всегда ему удается. Книга Массарика все же очень полезна.

6. *Иванов-Разумник* написал «Историю русской общественной мысли» (I—II т.), но по существу его книга посвящена изучению лишь социальной и историософской проблемы в истории русской мысли. Изложение часто страдает схематизмом, несколько искус-

ственной терминологией, но в философском смысле дает много ценных и вдумчивых характеристик⁴.

7. Лаппо-Данилевский дал очень много ценного по истории русской философии в очерке «The Development of science and learning in Russia» в сборнике «Russian Realities and Problems» (Cambridge), 1917. Статья Лаппо-Данилевского содержит много мастерских, хотя и беглых характеристик и охватывает русскую философию за все время ее развития.

8. Прот. Г. Флоровский в своей большой книге «Пути русского богословия», Париж, 1937, все время касается философских течений в России — от первых начатков философии до времени русской революции. Автор — прекрасный знаток русской философии, его характеристики, критические замечания всегда касаются самого существа дела, но книге очень портит субъективизм в оценках и неуместное чтение «нотаций» различным авторам. Все же без книги Флоровского нельзя обойтись при изучении русской философии.

9. Д. Чижевский выпустил в 1939 году книгу: «Гегель в России». Хотя книга посвящена специальной теме, но фактически она касается почти всего значительного в истории русской мысли.

10. В моей книге «Русские мыслители и Европа» (Париж, 1927), в связи со специальной темой, которой посвящена книга, дано очень много материала по истории русской философии от ее начатков до русской революции.

11. Н. Бердяев («Русская идея», Париж, 1945) дает обзор отдельных проблем в русской мысли. В книге много ярких характеристик, но она предполагает хорошее знание русских мыслителей.

Все до сих пор упомянутые издания охватывают с большей или меньшей полнотой историю русской философии в целом. Перейдем теперь к трудам, касающимся какого-либо отдельного периода или отдельных течений.

12. Е. Бобров напечатал шесть выпусков своих исследований под названием «Философия в России» (1889—1902); сюда же надо присоединить три тома его исследований под названием «Литература и просвещение в России в XIX веке». Обе серии представляют ряд отдельных этюдов, посвященных, преимущественно, началу XIX века, но есть этюды о конце XVIII века (о Радищеве) и о конце XIX века (о Козлове). Работы Боброва, хотя кое в чем устарели, являются все же важными — особенно в тех частях, где автор подробно исследует иностранные источники русских авторов.

13. Архим. Гавриил. — «История русской философии» (ч. VI общей «Истории философии». Изд. 2-е. Казань, 1839). Книга Арх. Гавриила является по времени первой историей русской философии. Большой цены работа Арх. Гавриила не имеет, но преимуще-

⁴ Книги Иванова-Разумника мне не удалось найти в Париже при напечатании этой работы; оценка дана на основании заметок моих о книгах Иванова-Разумника, составленных раньше.

ством книги является подробный перечень философских произведений, вышедших в России в конце XVIII и первого десятилетия XIX века. Автор без всяких оснований включает в число философов ряд духовных писателей, ничего не писавших по философии.

14. *Г. Шпет.* — «Очерк развития русской философии». Ч. I, Петроград, 1922. Стр. 340.

Книга Шпета, к сожалению, вышедшая лишь в ч. I-й, является самым ценным и основательным исследованием по истории русской философии. Ч. I обнимает период от начал философии до начала 40-х годов. Автор — превосходный знаток этого периода; его работа вся основана на первоисточниках, дает почти всегда точное и ясное изложение. К сожалению, книгу очень портит докторальный тон автора, с высоты своей позиции (Шпет — последователь Husserl'я*) делающего иронические нотации различным авторам. Это лишает автора исторической вдумчивости, — но при всей неуместности насмешливых, а иногда и презрительных замечаний автора, книга Шпета является все же очень ценным трудом по истории русской философии. Шпет выпустил также два специальных этюда по русской философии — о Юркевиче и о Герцене.

15. *Д. Чижевский.* — «Фильософія на Україні» (перв. изд. Прага, 1929. Стр. 125). Это — очень ценный очерк, насыщенный библиографическими указаниями: для истории русской философии весь материал, собранный Чижевским, имеет первостепенный интерес. Книга охватывает период от XVII века по конец XVIII (кончат Сковородой).

16. *Al. Koyré.* — *La Philosophie et le Problème national en Russie au début du XIX siècle* (Paris, 1929).

Работа Койре дает очень тщательное и вдумчивое исследование русской философии от начала XIX века до конца 40-х годов. Главная ценность работы — в подробном изложении и внимательном отношении и анализе излагаемых им произведений.

17. *П. Миллюков.* — «Главные течения русской исторической мысли». 3-е изд., 1913.

Книга Миллюкова касается лишь вопросов философии истории у русских авторов; наиболее важен этюд, посвященный Чаадаеву. Многочисленные труды Миллюкова по русской истории (особенно его известные «Очерки по истории русской культуры», особенно часть II и часть III) постоянно касаются тем, которые соприкасаются с философией.

18. *М. Филиппов.* — «Судьбы русской философии». Части 1-я и 2-я, 1894. Книга эта осталась мне, к сожалению, недоступной; автор излагает только начало философии в России.

19. *О. Lourié.* — *La Philosophie russe contemporaine*. (Paris, 1892). Малоценный труд, посвященный нескольким русским философам (В. Соловьев, А. Толстой и др.) конца XIX века.

20. *И. И. Иванов*. — «История русской критики». Т. I—III, 1898. В большой своей книге Иванов постоянно касается различных течений в русской философии в XVIII и XIX веках.

21. *В. Тукалевский*. — «Из истории философских направлений в русском обществе XVIII века». Журн. Мин. нар. просв., 1911. Очень интересный и богато документированный этюд. Перу Тукалевского принадлежит также ценный этюд в большом сборнике «Масонство в его прошлом и настоящем». М., 1914.

22. *J. Gourvitch* написал очерк «Russische Geschichte philosophie» в журнале Preus. Jahrbuch за 1920 г. Работа осталась мне недоступной.

Упомянем, наконец, о некоторых трудах по истории русской науки, имеющих отношение к истории русской философии.

23. *Коркунов*. — «История философии права». Шестое издание. Петербург, 1916. В книге есть особая часть, посвященная развитию философии права в России⁵.

24. *Яценко* написал этюд «Русская библиография по истории древней философии», 1915.

25. *А. Бронзов* выпустил книгу «Нравственное богословие в России в течение XIX века» (раньше печаталась в журнале «Христианское чтение»)*.

26. *Е. Аничков* в книге «Очерк развития эстетических учений» дал специальный обзор истории русской эстетики. (См. «Вопросы теории и психологии творчества». Вып. VI, 1915).

27. *Булич* написал «Историю языкознания в России»**.

28. *Тарасевич* написал «Историю научного движения в России в первой половине XIX века» (История России, изд. Граната, т. VI)***.

На этом мы кончаем наш обзор общей библиографии по истории русской философии⁶.

⁵ Книга Коркунова, как и все почти далее поминаемые, осталась мне недоступной.

⁶ Наш обзор не претендует на полноту, — быть может, в Сов. России появились какие-либо новые исследования по истории русской философии. Новое, что было доступно нам, нами помануто.

ЧАСТЬ I

НА ПОРОГЕ ФИЛОСОФИИ

Глава I

До эпохи Петра Великого

1. Мы уже упомянули выше, что до XVIII в. мы не находим в России никаких самостоятельных трудов или набросков философского характера, — и в этом смысле история русской философии должна начинать свое исследование лишь с XVIII в. Однако было бы крупной ошибкой думать, что до этого времени русские люди обходились без философии, не жили философскими запросами. В действительности мы находим разнообразные, хотя и отрывочные следы этого пробуждения философских интересов, — но только *они все укладывались в рамки религиозного мировоззрения* и потому не выводили работу ума на путь независимой и самостоятельной философской мысли. «Секуляризация» философии, отделение ее от религиозного сознания произошло в России значительно позднее, чем в Западной Европе, — а главное совсем по-иному. В известном смысле эта секуляризация происходила уже в недрах самого церковного сознания, а также и вне его, — но во всяком случае *не в противопоставлении себя ему*, не в борьбе с Церковью (как было на Западе). — Многочисленные «сборники», в таком обилии распространявшиеся в древней России, постоянно заключали в себе отрывки из философских построений Отцов Церкви, а также и античных философов. Как ни отрывочны были эти материалы, они все же не скользили по поверхности, — об этом красноречиво свидетельствует обилие сохранившихся списков тех сборников, в которых особенно выдвигались философские вопросы¹. Христианство пришло в Россию не только

¹ Укажу, например, на сборник «Диоптра» — самый ранний список которого датируется 1305 годом (см. о нем этюд Безобразовой. Журн. Мин. нар. проsv., 1893 г.).

В Румянцевском музее (Москва) находится 9 списков этого сборника, относящихся к разным эпохам. В этом сборнике (переведенном с греческого языка на церковно-славянский, по-видимому, в Болгарии) кроме частей богословского характера были элементы космологии и особенно подробно — элементы антропологии. Общая концепция близка к Аристотелю; особенно любопытно учение о значении тела человека для души («без тела душа ничего не может», и т. д.).

См. также статью М. М. Шахматова «Платон в древней Руси» (в «Записках Русского исторического общества в Праге»). О знакомстве с Аристотелем много говорят исследования о «ереси жидовствующих». Курбский тоже очень интересовался Аристотелем.

См. также исследования Райкова по истории гелиоцентрической системы в России.

как религия, но и как мировоззрение, во всем объеме его содержания, охватывающего самые различные темы. Надо при этом отметить и то обстоятельство, что из Византии и из славянских земель к нам проникало много и внехристианского или апокрифического материала. Апокрифы и легенды — род христианской мифологии — имели рядом с собой разные «окультурные знания» — особенно усиленно распространялись при этом сведения по астрологии (как и в Западной Европе, в те же века)². Но хотя христианское мировоззрение и проникало достаточно глубоко в русские души, все же историки не раз с недоумением останавливались перед тем фактом, что, несмотря на бесспорное религиозное одушевление на Руси, эта религиозная энергия, породившая бесчисленные монастыри, давшая огромное количество святых и праведников, как-то *не пробуждала к творчеству религиозный логос*, не развивала богословской мысли. «В истории русской мысли, — замечает один исследователь³, — есть много загадочного и непонятого. И прежде всего, что означает это вековое, слишком долгое и затяжное русское молчание? Как объяснить это позднее и запоздалое пробуждение русской мысли?» Известно, как остро судил об этом один из первых философов XIX в. П.Я. Чаадаев. «Стоя как бы вне времени, мы (русские) не были затронуты всемирным воспитанием человеческого рода», — пишет он⁴. Слабое развитие христианского просвещения (для Чаадаева — отсутствие даже) не означает ли, что Россия оказалась вне истории? «Мы не внесли ни одной идеи в массу идей человеческих, ничем не содействовали прогрессу человеческого разума, — пишет он дальше⁵, — глядя на нас, можно было бы сказать, что общий закон человечества отменен по отношению к нам. Мы во всяком случае составляем пробел в нравственном миропорядке...»

Этот крайний скептицизм Чаадаева остался одиноким в русской литературе, но он интересен в том отношении, что в нем ясно выступает та ошибочная предпосылка, которая обуславливает неверное суждение о духовной жизни России до XIX века. Все те, кто останавливается перед фактом «позднего пробуждения русской мысли», постоянно *соблазняются резким контрастом* России XIII—XVII веков с Западной Европой того же времени и оттого

² См. особенно исследование Е. В. Аничкова — «Язычество на Руси». После Священного Писания самым любимым чтением в древней Руси были как раз апокрифы, с которыми связаны и так называемые «духовные стихи». И в апокрифах, и в духовных стихах ставятся обычно религиозно-философские вопросы, в разрешении которых христианские мотивы причудливо сплетаются с внехристианскими. Все это еще недостаточно исследовано с философской стороны. Из литературы особенно укажем на старые работы академика А. Н. Веселовского. «Разыскания в области духовных стихов», «Из истории христианской легенды» и др. См. также небольшой этюд Г. П. Федотова. «Духовные стихи». (Париж, 1935).

³ Прот. Флоровский. — «Пути русского богословия». Стр. 1.

⁴ См. его первое «философическое письмо». (Сочинения, т. I, стр. 77. Москва, 1913 г.).

⁵ Ibid. Т. I. Стр. 84. О Чаадаеве см. дальше, ч. II, гла. 2.

совершенно неверно оценивают исторические факты. Чтобы преодолеть этот соблазн, чтобы исторически трезво оценить историю духовного развития России, необходимо отдать себе ясный отчет как в различии путей России и Западной Европы в указанные века, так и отказаться от мысли, что история Западной Европы есть как бы единственная и по типу и по темпу развития форма «прогресса».

На Западе христианство распространялось из Рима, который не был отделен от народов Европы никакими перегородами, а был, наоборот, очень тесно связан с ними, — тогда как в Россию христианство пришло из *далекой и чужой страны*⁶. Рим был заботливой матерью для народов Запада, — и сверх того церковное единство Запада находило и свое выражение и существенное дополнение в том, что один и тот же латинский язык был и церковно и культурно общим для всего Запада, в то же время *непосредственно связывая его с античностью*. Античная культура, по мере ее усвоения, ощущалась на Западе, как «своя».

Все было иначе в России. Россия политически жила совсем отдельной от Византии жизнью, а церковно она была в отношении *зависимости* от нее. Русская Церковь стала очень рано поэтому стремиться к каноническому освобождению от греческой Церкви, а после падения Константинополя, чем Русь была глубоко потрясена, это отталкивание от Византии лишь усилилось. Когда Иоанн IV говорил папскому легату: «наша вера христианская, а не греческая», — он точно формулировал русское церковное сознание того времени. Греческий язык не стал на Руси богослужебным языком⁷, и эта *языковая изолированность* русского мира имела, конечно, громадное значение в путях русской культуры, обрекая ее заранее на достаточную «запоздалость». Впрочем, это обстоятельство до известной степени смягчалось тем, что южные и западные славяне, родственные по языку и племенному единству, переживали в указанные века расцвет духовной культуры, — поэтому Россия, благодаря связи с ними, никогда не была в полной изоляции от Запада. Однако, кроме языковой изоляции, в судьбах России имела свое влияние и *вероисповедная настороженность* в отношении к Западу, особенно усилившаяся после Флорентийского собора и заключенной там «унии», которую отверг русский народ^{**}. Эта настороженность, которую постоянно внедряла в Россию Византия, долго

⁶ Я не могу здесь входить в рассмотрение спора о том, от кого Русь приняла христианство, — спора, который с такой страстностью и пристрастием ведет Jugie* и др. Все русские историки отвергают построение Jugie. О современном состоянии в науке вопроса о крещении Руси, — см. статью Г.П. Федотова в «Пути».

⁷ Некоторые историки готовы видеть в этом главную причину «запоздалого пробуждения русской мысли», например, Ш л е т («Очерк развития русской философии», стр. 12) пишет о «фатальном» значении этого факта.

мешала русским в их духовных исканиях, сковывала свободу мысли. Не оттого ли, когда началось усиленное общение с Западом, столько русских людей попало в безоглядный плен Западу?

Влияние Византии на Россию было, конечно, очень значительным и глубоким — оно, впрочем, еще не исследовано до конца и не оценено беспристрастно. Не следует забывать, что Византия, в эпоху принятия Русью христианства, находилась в расцвете своего культурного творчества, но скоро после этого она, бесспорно, стала склоняться к упадку. Ее надежды, ее взоры были всецело обращены тогда к Западу, где Византия надеялась найти подкрепление в борьбе с турками, — и как характерно то, что после падения Константинополя все греческие культурные деятели бежали на Запад, которому и послужили своей блестящей культурой, — и никто не эмигрировал в родственную по вере, всегда щедрую и гостеприимную Россию! Женитьба Иоанна III на Софье Палеолог связала Россию тоже не с греческим, а западным миром... И все же русские люди, находившие в Церкви источник духовной активности, продолжали тянуться к греческой традиции...

2. Как ни существенно все, что сейчас было сказано, для понимания того, почему и насколько иначе слагались исторические пути России, чем Запада, — это одно не объясняет нам загадки «запоздалого пробуждения русской мысли». Справедливо заметил по этому поводу Флоровский, что «нельзя объяснять трудности древнерусского развития из без-культурности: этот кризис был кризис культуры, а не без-культурности... он был следствием и выражением внутренних трудностей или апорий»⁸. Сам Флоровский довольно загадочно добавляет, что это был «кризис византийской культуры в русском духе», что, очевидно, должно понять так, что византийская культура не освобождала, не пробуждала творческих сил в русских людях, а наоборот, стесняла их. Отчасти это, может быть, и верно, но лишь отчасти — ведь нигде мы не встречаем признаков значительного противления русского духа византизму. Я же думаю, что кроме языковой изолированности, кроме отсутствия прямых связей с античностью, наконец, кроме вековой подозрительности к Западу, который постоянно стремился церковно подчинить Россию Риму, — была в церковном сознании русском, в стиле и типе «русской веры» дополнительная причина медленного пробуждения «логоса» в этом церковном сознании. Весьма характерно в этом отношении, что раскол, отделивший от Церкви большую группу консервативно мыслящих, хотя и очень ярких и духовно сильных людей, — *освободил творческие силы в русской Церкви*: в XVIII веке мы замечаем настоящее возрождение церковного духа (хотя как раз с XVIII века начинается стеснение Церкви

⁸ Флоровский. Op. cit. Стр. 2.

со стороны государства). Раскол увел в сторону консервативные силы Церкви, но даже и в нем затем стали проявляться творческие искания, свидетельствовавшие о большом накоплении духовных сил в русском народе. Все это говорит нам о том, что период «молчания» (хотя эта характеристика в целом и неверна, как мы увидим дальше) был периодом *накопления духовных сил*, а вовсе не дремоты духовной. Станным и загадочным, но именно потому красноречивым контрастом с медленным развитием самостоятельной мысли в России является изумительное развитие в ту же эпоху русской иконописи. Гениальные создания Рублева (конец XIV и начало XV века), конечно, стоят в самой тесной связи с византийской иконописью, однако они свидетельствуют о пробуждении и развитии собственных творческих сил. Мы находим в этих созданиях такую художественную глубину, такое прозрение в запредельные сферы религиозного сознания (самое замечательное творчество Рублева — икона Св. Троицы), что нельзя не присоединиться к кн. Е. Трубецкому, который характеризует эти иконы как «умозрение в красках»⁹. В этом творчестве перед нами манифестация Логоса, — иконы насыщены богословскими интуициями¹⁰. Один историк¹¹ справедливо указал на то, что принятие христианства вызвало в русских людях огромный духовный подъем, подлинное одушевление. Конечно, внедрение христианства на Руси происходило медленно за пределами городов, но это не ослабляет самого факта творческого одушевления, *которое вовсе не было бесплодным* и вовсе не проходило мимо Логоса. Во всяком случае, уже в древней Руси, в ее христианском сознании мы замечаем тот же примат морального и социального начала, какой мы увидим в чрезвычайном выражении в русской философии XIX в. Христианское мировоззрение оплодотворяло творческие движения как раз в указанном направлении, а в то же время (с самого начала) русские люди с особой силой воспринимали на Руси христианство в его *красоте*. То, что ныне считается легендой, — рассказ летописи о том, как послы Владимира Святого были пленены красотой византийского богослужения — чрезвычайно характерно для той эстетической восприимчивости, которая действительно сопровождала появление христианства на Руси: пусть рассказ летописи есть легенда, но самое ее возникновение есть ценное свидетельство того, что христианство несло рус-

⁹ См. его — «Умозрение в красках». Москва, 1916. К сожалению, огромная тема, затронутая князем Трубецким в его этюде, лишь намечена, но не развита им. См. книги по истории русского искусства — особенно Mouratow «Les icones russes», Paris, 1928. Стр. 153—194. «Ничто не нарушает в иконе, — замечает Муратов, — музыкального единства, ничто не ослабляет, не затуманивает мистической силы ее».

¹⁰ У Вл. Соловьева и его последователей так называемая «Софиология» (см. II том) очень тесно связана с истолкованием икон, посвященных Софии — Премудрости Божией.

¹¹ М и л ю к о в. «Очерки по истории русской культуры». Т. II, ч. 1, стр. 12. Издание 1931 г.

ской душе. Усвоение же византийской иконописи пробудило такие творческие силы, что стали возможны гениальные творения Рублева. Если проследить развитие иконописного искусства на Руси, литературу о нем, споры и страстное стояние за религиозную «правду» в иконах (против внешнего «реализма») ¹², наконец, трепетное охранение именно этого дивного художества в русском расколе — все это проникновение религиозно-эстетического умозрения в самую толщу русского народа, — то это одно достаточно говорит, что религиозное сознание русских людей в древней Руси *вовсе не жило вне Логоса*. А тот факт, что христианство появилось на Руси тогда, когда в Византии уже закончилась эпоха догматических движений, объясняет нам, отчего русское религиозное сознание воспринимало христианскую доктрину как нечто завершенное и не подлежащее анализу.

3. Вопрос, сейчас затронутый нами, слишком важен для правильного понимания именно философской культуры в России, и мы должны еще углубиться в затронутую тему, чтобы уяснить себе то, почему пути русской мысли были и остаются иными, чем это было на Западе. Русское философское творчество — мы будем в дальнейшем много раз убеждаться в этом — настолько глубоко уходит своими корнями в религиозную стихию древней России, что даже те течения, которые решительно разрывают с религией вообще, оказываются связанными (хотя и негативно) с этой религиозной стихией.

Очень часто встречается мнение, что в основе русского восприятия христианства с самого начала был преувеличенный аскетизм и скрытое в нем гнушение миром. Хотя аскетизм действительно глубоко вошел в русскую душу (так что один критик написал целую статью об «аскетических недугах русской интеллигенции» ¹³), тем не менее это мнение неверно. Аскетизм у русских людей всегда был явлением *производным*. Я считаю чрезвычайно характерным и даже решающим (для исторической оценки «русской веры») тот факт, что *богомилство* с его острым дуализмом, с его напряженной погруженностью в проблему зла почти совершенно не заразило русского религиозного сознания, — несмотря на географическую близость его к России, на постоянные и обильные связи с Болгарией, на наличность очень значительного влияния южных славян на церковное сознание в России ¹⁴. Русский аскетизм восходит не к отвержению мира, не к презрению плоти, а совсем к друго-

¹² См. об этом интереснейшие, хотя и устаревшие уже указания Б у с л а е в а, например, его статью «Русская эстетика XVII века» в «Очерках по русской литературе и искусству». Т. II. Оба тома исследований Буслаева — исключительно ценны*.

¹³ С к а б и ч е в с к и й. Сочинения**.

¹⁴ См. об этом очень существенные и верные замечания у Ф е д о т о в а (Стихи духовные. Стр. 14, а также в заключении книги)***.

му — к тому яркому видению небесной правды и красоты, которое своим сиянием делает неотразимо ясной неправду, царящую в мире, и тем зовет нас к освобождению от плена миру. В основе аскетизма лежит не негативный, а положительный момент: он есть средство и путь к преображению и освящению мира. Видение небесной правды и красоты вдохновляет к аскетизму... Отсюда становится понятным, почему так излюблен в русском церковном сознании образ «света» — свою веру народ любит называть «пресветлое Православие». Здесь корень того мотива *космичности*, который связывает русскую религиозность с святоотеческой: мир воспринимается, как весь озаренный и пронизанный светом Божиим. Не случайно праздник Пасхи, этого торжества света над тьмой, получил исключительное место в богослужебной жизни русской Церкви, — и верно то, что когда-то подчеркнул Гоголь, что нигде (даже на православном Востоке) этот праздник не празднуется так, как в России. *Восприятие мира в лучах пасхальных переживаний лежит в самом центре русского религиозного сознания*, — без этого не понять его. Обличения житейской неправды, составляющие главное содержание церковной литературы XII—XIV веков, никогда поэтому не поселяют отречения от жизни, но всегда соединяются с верой в преобразование жизни силой Божьей. Как любопытны в этом отношении духовные стихи, в которых так четко выражено смиренное сознание людской греховности и в то же время светлое ожидание милости Божией! В духовном стихе «Плач земли» *Господь утешает землю* (которая «расплакалась» перед Господом, удрученная людскими грехами):

«Речет сам Господь сырой земле:
 Потерпи же ты, матушка, сыра земля,
 Потерпи же ты несколько времячка, сыра земля!
 Не придут ли рабы грешные к самому Богу
 С чистым покаянием?
 Ежели придут, прибавлю им свету вольного
 Царство небесное;
 Ежели не придут ко мне, ко Богу,
 Убавлю им свету вольного».

Учение о Страшном Суде, о предстоящем обнажении перед лицом Божиим всякой неправды, всякого греха было твердой, если угодно — *основной точкой* во всех религиозных и философских размышлениях русских людей, охраняя их от смешения правды земной и правды небесной, стихии человеческой и божеской. Но убеждая их от *смешения*, идея Страшного Суда не вела вовсе к их *разделению*. Поэтому русское церковное сознание вовсе не отходило от основной теократической концепции христианства, —

однако все же истолковывало ее совсем иначе, чем это случилось на Западе. Мы коснемся этого подробнее несколько далее, сейчас же лишь подчеркнем, что в русском религиозном сознании нигде не встречается того искажения христианского учения, которое вытекает из одностороннего аскетизма. Даже те крайние формы аскетизма, которые привели в расколе к частым сожжениям, вытекали вовсе не от отречения от мира, а от навязчивой идеи о том, что пришел Антихрист...

Для русского восприятия христианства действительно очень существенно трезвое чувство «нераздельности», но и «неслиянности» мира божественного и человеческого. Это определило прежде всего отношение церковного сознания к государственной власти — о чем должно сказать, что оно до сих пор остается не до конца понятным, — но о проблеме власти в церковном сознании мы скажем еще при характеристике всей *историософской* проблемы (§6—8). Я хочу пока вернуться к русской иконописи и ее значению в оценке духовной жизни России в XIV—XVII веках. Справедливо было сказано одним историком, что «русская икона с вещественной бесспорностью свидетельствует о сложности и глубине, о подлинном изяществе древнерусского *духовного опыта*»¹⁵. Действительно, иконопочитание было не только исключительно дорогим для русских людей, но вместе с тем, оно запечатлевалось для сознания и хранило в себе тайну Богочеловечества. «Нет ни одного русского богословско-полюемического трактата, — замечает Цветаев¹⁶, — в котором не защищалось бы иконопочитание, столь дорогое русскому человеку». Когда однажды было высказано мнение, что «от красоты священных изображений бывает соблазн», то против этого было написано горячее возражение Иосифа «Изографа»¹⁷. Нельзя не вспомнить по этому поводу печальной судьбы некоего Висковатого, который, будучи политическим деятелем (он служил «дьяком» при Иоанне IV), с необычайной страстностью вмешался в спор по поводу нового направления в иконописи. Иконопочитание, столь дорогое сердцу и уму церковных людей, было формой *богомыслия*, в котором эстетический момент тонул в «восхищении ума». Надо прочесть, напр., Житие преподобного Сергия, его отроческую безраздельную отданность Богу, чтобы прикоснуться к этим характерным для русских людей струнам души. Здесь интуитивно усвоится то, что в раздельном мышлении можно выразить так: все вещественное служит средством выражения высшей истины, высшей красоты. Если выразить это в философских терминах, то мы имеем здесь дело с *мистическим реализмом*, который признает всю

¹⁵ Флоровский. *Op. cit.* Стр. I.

¹⁶ Цветаев. — «Протестанты и протестантизм в России до эпохи преобразований». Стр. 520*.

¹⁷ См. об этом Буслаяев. *Op. cit.* Т. II.

действительность эмпирической реальности, но видит за ней иную реальность; обе сферы бытия действительны, но иерархически неравноценны; эмпирическое бытие держится только благодаря «причастию» к мистической реальности. В том и состоит теократическая идея христианства, что она утверждает необходимость просветления всего видимого, всего эмпирического через связывание его с мистической сферой, — все историческое бытие, все в жизни личности должно быть освящено через это преображающее действие Божией силы в эмпирической сфере...

4. Вернемся еще на время к общей теме о русской религиозности — все это будет нам очень важно в дальнейшем исследовании. Прежде всего мы должны особо отметить русский «максимализм», проходящий красной чертой через всю историю духовной жизни в России. Несомненно, этот максимализм сам по себе не религиозного происхождения, — он связан с «природными» особенностями русской души, создававшимися на всем протяжении русской истории. Безмерность русских пространств, отсутствие внутри России высоких гор, все «геополитические» влияния определяли эти особенности русской души. Но будучи «природными» и определяя стиль и формы духовной жизни, эти особенности русской души получили для себя особое подкрепление в некоторых основных чертах христианства, с которыми они глубоко срослись. Я имею в виду мотив «целостности», который придает христианству оттенок радикализма; он научает бояться всякой «серединности» и умеренности, всякой теплохладности. Христианство, по самому ведь существу своему, обращено ко *всему* человеку, хочет обнять его всего, хочет просветить и освятить всю его душу. Конечно, этот мотив играл и играет громадную роль и в западном христианстве (как в католичестве, так и в протестантских исповеданиях), так как он связан с самой сущностью христианства. В русской же душе он получил особую силу; антитеза «все или ничего», не сдержанная житейским благоразумием, не контролируемая вниманием к практическим результатам, оставляет душу чуждой житейской трезвости. Но *духовная* трезвость, наоборот, очень высоко ценится в религиозном сознании русских людей. Эта духовная трезвость решительно противится тому, чтобы дать простор в духовной жизни *воображению*: она одинаково чуждается как религиозной мечтательности, так и впадению в «прелесть» через власть воображения. Любопытно отметить, что русские святые, не боявшиеся самых тяжелых подвигов, никогда не знали тех форм духовной жизни, которые на Западе привели к «стигматам», к необычным видениям, к мистическим культам («сердца Иисусова»), к «подражанию» Христу. Все это русским святым и подвижникам решительно чуждо. Чуждаясь власти воображения в духовной жизни и строго блюдя духовную трезвость, русские святые и подвижники вовсе не от-

вергали идеи «воплощения» духовных сил, но в тонком вопросе о соотношении духовного и материального, божественного и земного начала избегали обеих крайностей — смешения и разделения двух сфер бытия. Все, что могло бы дать хотя бы небольшой перевес материальному началу (т. е. послужить недолжному *смещению* их), воспринималось уже как огрубление духовного бытия — отсюда, например, отказ от скульптуры в храме и, наоборот, безоговорочное поклонение иконописи. Точно так же надо толковать противление инструментальной музыке в храме и постепенное развитие церковного пения... Можно разное толковать эти явления русской религиозности, *но все это, конечно, от Логоса, а не вне его*, все это насыщено глубокими и плодотворными интуициями. Пренебрежение житейской трезвостью, которая могла бы сдерживать природный максимализм, восполнялось этим принципом «духовного такта», в котором так явно выступает эстетический момент.

Но во всем этом были и есть свои соблазны. Мистический реализм, ищущий надлежащего равновесия в сочетании духовного и материального, может подпадать соблазну увидеть его там, где его нет. Здесь возможно неожиданное пленение сознания той или иной утопией — так, например, надо понимать страстное искание церковными русскими людьми священного смысла в царской власти. Как мы еще увидим, политическая идеология в XVI и XVII веках всецело создавалась именно церковными кругами — совсем не для того, чтобы «помочь» государству, а во имя внутрицерковных мотивов, во имя искания освященности исторического бытия. Поспешное усвоение священного смысла царской власти, вся эта удивительная «поэма» о «Москве — третьем Риме» — все это цветы утопизма в плане теократическом, все это росло из страстной жажды приблизиться к воплощению Царствия Божия на земле. Это был некий удивительный миф, выраставший из потребности сочетать небесное и земное, божественное и человеческое в конкретной реальности. Из глубин мистического реализма церковная мысль сразу восходила к размышлениям *о тайне истории*, о сокровенной и священной стороне во внешней исторической реальности...

Мы сейчас увидим, в какие конкретные формы выливались эти искания церковной мысли, но, прежде чем перейти к этому, нам надо остановиться еще на одной черте русской религиозности — я имею в виду «юродство во Христе».

5. Юродство было (да отчасти и остается в наше время) очень распространенным в России — не все юродивые подымались до святости, но все или почти все, были ярким явлением русской религиозной жизни¹⁸. Правда, юродство было и в греческой церкви, но

¹⁸ О юродстве см. Федотов. — «Святые древней Руси». (Париж, 1931). Глава 13-я.

сравнительно с русской церковной действительностью оно было там редким явлением¹⁹.

Юродивые презирают все земные удобства, поступают часто вопреки здравому рассудку — во имя высшей правды. Юродивые принимают на себя подвиг нарочитого безумия, чтобы достичь свободы от соблазнов мира — но в юродстве нет и тени презрения к миру или отвержения его. Юродство, прежде всего, низко ценит внешнюю светливую сторону жизни, презирает мелочное угождение себе, боится житейских удобств, богатства, но не презирает человека, не отрывает его от жизни. В юродстве есть устремленность к высшей правде, обычно затертой житейской мелочностью, — и все же это не спиритуализм, а лишь все тот же мистический реализм, приносящий в жертву земное во имя небесного. Юродство тоскует о правде и любви, оно поэтому неизбежно переходит в обличение всяческой неправды у людей — особенно часто и сурово нападало оно всегда на государственную власть, которая смиренно склонялась перед духовным величием юродства (особенно это видно на примере Иоанна IV). Юродство, по своему существу, совсем не истерично, наоборот, в нем есть несомненная высшая трезвость, но ему тесно в пределах одного земного начала, в нем сильна жажда утвердить и в отдельном человеке и в мире примат духовной правды. Оно радикально и смело, и от него веет подлинным, религиозным вдохновением, перед которым склоняются все.

Юродство есть выражение того, что в сочетании божественного и человеческого, небесного и земного не должно никогда склонять небесное перед земным. Пусть божественное остается невыразимым, но только не должно быть ни ханжества, ни упоения поэзией мира с забвением невместимой в нашу жизнь небесной красоты. Это не платонизм, а утверждение иерархического принципа, т. е. подчинения земного небесному. В юродстве есть интуитивное отталкивание от соблазна всяким мнимым или частичным или номинальным «воплощением» христианства. Его особое развитие мы находим как раз тогда, когда начинается страстная, утопическая поэма о «Москве — третьем Риме», с ее наивным отождествлением русской реальности со «святой Русью». Юродивые тоже вдохновлялись идеалом святой Руси, но с полной трезвостью видели все неправды действительности.

6. После этого беглого очерка русской религиозности вернемся к основной нашей теме, — к выяснению того, что в рамках церковного сознания вело к развитию философского мышления.

Большие догматические темы и связанные с ними философские вопросы не пробуждают пока в умах активности, *не по равно-*

¹⁹ Согласно Федотову, греческая Церковь насчитывала всего шесть юродивых (Ibid., стр. 105).

душию к ним, а по их абсолютной незыблемости. Когда в конце XVII века заезжий поклонник Я. Беме, Квириин Кульман (немец из Бреславля), появился в Москве и стал проповедовать свои учения (в духе хилиастических течений, тогда очень распространенных в Западной Европе), то он был схвачен и погиб мученической смертью²⁰. В русском церковном сознании живую и даже напряженную работу ума вызывали *не общие принципы* христианства (по их абсолютной для церковных людей незыблемости), а вопросы *конкретного* христианства, в личном и историческом его проявлении. Что касается первого, то есть осуществления христианства в личной жизни, то эти вопросы связывались с идеей Страшного Суда, на котором каждый должен будет ответить за свои дела и помыслы. В этом порядке мирская суета и мирские заботы сознавались, как тяжелая преграда на пути осуществления христианской правды. Отсюда в русских людях так часто встречалась мысль, что подлинное христианство осуществимо лишь в иночестве, то есть в отрешении от мирской суеты и забот. Но в этом устремлении к иночеству, как единому пути христианской жизни, не было презрения к миру или гнушения им, а было лишь острое сознание греховности, царящей в мире. Русское иночество действительно давало недостигаемые образцы духовной силы, чистоты сердца и свободы от плена миру²¹, — и русские монастыри были средоточием духовной жизни древней России; они постоянно напоминали людям о той небесной правде, которая должна быть изнутри соединена с миром; мир же должен быть очищен и освящен, чтобы, в преображении, стать Царством Божиим. В монастырях, по народному убеждению, шла «истинная жизнь», и потому так любили русские люди «хождение по святым местам», к которым их тянула жажда приобщиться к «явленому» на земле Царству Божию. В монастырях горел нездешний свет, от которого должна была светиться и сама земля, если бы она сбросила нарост греховности.

Это все те же, уже знакомые нам, линии «мистического реализма». Но в самих монастырях, в самом их духовном делании не только не было забвения о мире, а, наоборот, ярче и сильнее разгорались думы о мире, о земле. Монастыри творили большое дело благотворения, твердо помнили о нуждах и бедах народа, но в монастырях же, и именно в них, *слагалась национальная идеология*, развивалась церковная культура, центром которой они были. В монастырях развивалось и окрепло иконописание; там же был центр исторических записей; при монастырях просвещались русские люди, и все идеологические споры в России XV—XVII веков, при-

²⁰ См. о нем специальный этюд Тихонова в собрании сочинений (у меня под рукой немецкий перевод. Рига. 1873*).

²¹ См. книгу Федотова. — «Святые древней Руси».

мо или косвенно, связаны с монастырями. Справедливо замечает один историк Иоанна IV (вторая половина XVI в.), что «церковные споры и увлечения ярко отражают богатство духовной жизни, обилие талантов в среде интеллигенции, окружающей Иоанна IV в первые годы его царствования»²². Эта интеллигенция вся была богословски образованной и мыслящей — достаточно назвать имя блестящего публициста того времени — кн. Курбского. Главной же темой всех идеологических исканий русских церковных кругов была *тема историческая*, выраставшая из общего теократического принципа христианства и понимавшаяся в духе упомянутого мистического реализма, как учение о двойственном строении мирового (и исторического) бытия.

Конечно, основы всей идеологии, которую строили церковные люди, были даны еще Византией, но они пустили живые корни в русской душе, которая горячо и страстно отдалась историософским темам. *Церковный логос уходил в эту сторону*, — и в этом плане он проявлялся с подлинным пафосом, смело и радикально.

Теократическая тема христианства развивается в России не в смысле примата духовной власти над светской, как это случилось на Западе, а в сторону *усвоения государственной властью священной миссии*. Это не было движение в сторону цезарепапизма — Церковь сама шла навстречу государству, чтобы внести в него благодатную силу освящения. Точкой приложения Промысла Божия в истории является государственная власть — в этом вся «тайна» власти, ее связь с мистической сферой. Но потому церковное сознание, развивая теократическую идею христианства, и стремится найти пути к освящению власти. Власть должна принять в себя церковные задачи, — и потому церковная мысль, именно она, занята построением национальной идеологии. Власть позже примет эту, созданную Церковью идеологию и сделает ее своим официальным кредо, но вся эта идеология — *церковна и по своему происхождению и по своему содержанию*. Церковный логос горячо и напряженно уходил в темы историософии, завещав их будущей русской философии, которая до сих пор не отошла от этих тем.

7. То своеобразное понимание государственной власти, о котором мы говорили, созрело впервые уже в Византии, затем дало росток у южных славян, — а в русских церковных кругах идея «священной миссии» власти загорелась с особой силой после падения Константинополя (1453). Уже в Византии развилась идея, что во всем христианском мире должен быть один царь — это определялось убеждением, общим для византийских мыслителей, — *о центральности для христианского мира Константинополя, как «второго Рима»*, сменившего прежний Рим. Когда в конце XIV в. Москов-

²² В и п е р. — «Иоанн Грозный» (1922), стр. 35*.

ский Великий князь Василий I отказывался подчиниться Византийскому императору, он получил очень характерную отповедь от Константинопольского патриарха. «Невозможно, — писал патриарх Василию I, — христианам иметь церковь, но не иметь царя, ибо царство и церковь находятся в тесном союзе и общении между собой, и невозможно отделить их друг от друга. Святой царь занимает высокое место в церкви, — он не то, что поместные государи и князья». Все это учение приводилось во внутреннюю связь с пророчеством прор. Даниила о четырех царствах (это пророчество и на Западе и на Востоке имело исключительно влияние в развитии философии и истории); здесь имеются такие строчки: «во дни тех царств Бог Небесный воздвигнет царство, которое веки не разрушится, оно сокрушит и разрушит все царства, а само будет стоять вечно» (Дан. 11, 44). У византийских писателей идея вечного царства (понимаемого, вслед за ранними толкователями, как царство Римское)²³, относимая именно к Византии, заняла очень прочное место, но в последние века существования Византийской империи эта концепция стала уже терять для себя почву. Когда же Византия пала, в русском церковном сознании навязчиво стала выдвигаться мысль, что отныне «богоизбранным» царством является именно русское царство. Уже после Флорентийской унии (1439) в русских церковных кругах окончательно утвердилось недоверие к грекам, пошедшим на эту унию; русская Церковь стала сознавать себя единственной хранительницей истины Христовой в ее чистоте. К этому же как раз времени относится возникновение замечательной легенды о «Белом клобуке»²⁴, в которой утверждается избрание свыше русской Церкви для хранения истины Христовой. В конце же XV века в посланиях монаха Филофея²⁵ развивается знаменитая теория о Москве, как «третьем Риме». Теория эта является целой историософской концепцией, прямо уже вводящей нас в философскую область. Для нас, при изучении церковных корней будущих философских исканий, существует ряд моментов в этой теории, которая явно примыкает к эсхатологическим ожиданиям того времени (конец мира, согласно исчислениям того времени, ожидался в 1492 году). Конец мира есть, вместе с тем, конец истории, т. е. наступление Царства Божия; мысль об этом твердо держалась в русском церковном сознании того времени (как, впрочем, и во всем христианском мире)²⁶. Но когда прошел 1492 год, эсхатологичес-

²³ Подробнее всего см. об этом в книге М а л и н и н а. — «Старец Филофей и его послания». Киев, 1901 г.

²⁴ См. о ней в любом курсе истории русской литературы.

²⁵ См. упомянутую выше книгу М а л и н и н а, а также новое исследование Hild. Schädler, *Moskau der dritte Rom*, Hamb. 1929.

²⁶ Об эсхатологических мотивах в древней Руси есть специальное исследование Сахарова (Тула, 1879), но оно относится лишь к произведениям народной словесности.

кая концепция неизбежно должна была принять новую форму: с одной стороны, мысль все еще тянется к фиксации определенной даты конца мира, — так возникает теория о том, что конец мира должен наступить после 7000 лет, т. е. в 8-ю тысячу лет²⁷. Другой оборот мысли, искавшей выхода из историософского тупика, был более широким и открывал простор для размышлений и новых идей. Он *отвергал познаваемость путей Промысла в истории*: этим не ослаблялся общий провиденциализм, но утверждалась недоступность для нас безошибочного познания того, как в истории осуществляется Промысел. Это положение, отрывая мысль от упрощенных схем провиденциализма, вместе с тем вело мысль к признанию того, что «священное» в истории, таинственная ее логика, *не параллельна ее эмпирической стороне*: Промысел в истории есть большая тайна, чем это кажется. Иначе говоря, — провиденциализм прав в общих его основах, но закрыт от нас в исторической конкретности.

Из общих положений провиденциализма церковная мысль выдвигала прежде всего мысль, что конечные судьбы мира связаны *лишь с тем, что совершается в христианских народах*. Для старца Филофея исторический пульс бьется лишь во взаимоотношении Бога и «избранного народа»²⁸. Не все христианские народы являются избранными, — и в определении этого избрания идея «христианского царя» играла решающую роль. С падением Византии, с особой силой стала утверждаться идея «странствующего царства»: первые два Рима (Рим и Константинополь) пали, где же третий, новый? Русская мысль твердо и уверенно признала третьим Римом Москву, ибо только в России и хранилась, по сознанию русских людей, в чистоте христианская вера. В связи же с прежними эсхатологическими идеями, к этому присоединилось положение: «четвертому Риму не быть», — т. е. русскому царству дано будет стоять до конца мира.

8. Из этих историософских положений важно отметить идею особой миссии русского народа, русского царства. Как раз в XVI веке впервые выдвигается учение о «святой Руси», об универсальном всемирном значении России²⁹. С другой стороны, с историософской концепцией тесно связана и вся церковно-политическая идеология, относящаяся к другой излюбленной русской идее, —

²⁷ Митрополит Зосима, составлявший пасхалии на 8-ю тысячу лет, писал: «в ней чаем всемирного пришествия Христа». Те же мысли встречаются у кн. Курбского, Максима Грека.

²⁸ Это есть по существу библейская концепция. См. М а л и н и н. *Op. cit.*, — стр. 315. Не здесь ли следует искать основной источник тех историософских построений в более позднее время, согласно которым все народы делятся на «исторические» и «неисторические»? Эти построения были особенно распространены в конце XVIII века как на Западе, так и у русских мыслителей.

²⁹ Именно отсюда (и только отсюда) надо выводить те учения о «всечеловеческом» призвании России, которые заполняют историософские построения первой половины XIX века (продолжаясь, впрочем, у отдельных мыслителей до наших дней). См. ниже гл. III—V во 2-й части I тома.

идеология «самодержавия» и связанное с этим учение об отношении церкви и государства. Русские церковные круги взяли от Византии идею священной миссии царской власти, и еще в XVII веке восточные патриархи утверждали, что русские цари преемственно получили власть византийских императоров³⁰. Ярким теоретиком священного служения царя явился Иосиф Волоколамский (воззрения которого по другому вопросу мы еще коснемся ниже) — выдающийся церковный деятель и писатель конца XV и начала XVI века. «Царь, по своей природе, подобен всякому человеку, — пишет он, — а по своей должности и власти подобен Всевышнему Богу». Царь, по его мысли, ответственен перед Богом не только за себя лично, но и за всякого человека в его царстве. С чрезвычайной силой церковный характер царской власти, ее церковную функцию выражал Иоанн IV. Еще в посланиях старца Филофея царь именуется «хранителем православной веры», т. е. имеет церковные задачи, церковную власть, а митрополит Макарий (современник Иоанна IV) доходит до такой формулы: «тебя, государь, Бог вместо Себя, избрал на земле и на престол вознес, поручив тебе милость и жизнь всего великого Православия»³¹. Не будем углубляться в дальнейшие подробности, укажем лишь, что только у патриарха Никона встречаем мы резкий разрыв с этим традиционным взглядом на место царя в Церкви. Патриарх Никон приближается к идеям западной теократии о том, что духовная власть выше светской³²; вся же остальная церковная мысль решительно чужда этому взгляду.

Учение о царской власти, как форме церковного служения, обычно характеризуют, как «цезаропапизм» (противоставляя «папоцезаризму» в римском учении). Конечно, данные для такой характеристики имеются в достаточной мере, и все же, по существу, в этой характеристике не улавливается самая сердцевина этой церковно-политической идеологии. Царская власть, хотя и имеет отношение к земной жизни людей, является в этой идеологии *фактом внутрицерковного порядка*. Церковь имеет обязанность помогать царю в этом, — и здесь особенно интересен развившийся в России принцип «печалования» — заступничества Церкви перед царем. Русская история дает яркий образ такого «печалования» за правду, в лице Св. Филиппа, Митрополита Московского, замученного за то, что он не хотел смягчить своего сурового отношения к Иоанну IV³³. Возвеличение же царской власти не было просто «утопией», не было,

³⁰ Это связывалось ими с надеждой, что Россия освободит Константинополь от турецкого владычества. См. подробности у Каптерева — «Патриарх Никон и Царь Алексей Михайлович». Т. I, стр. 44—45. Вот куда уходят корни будущих притязаний России на Константинополь!

³¹ См. подробности у Малинина, стр. 600—613. См. также специальные исследования Дьяконова («Власть Московских Государей») и Вальденберга — «Древне-русские учения о пределах царской власти»*.

³² Подробности см. у Каптерева. Т. II, гл. IV**.

³³ См. о нем прекрасную книгу Г.П. Федотова — «Св. Филипп», Париж, 1928.

конечно, и выражением церковного «сервизизма» (церковные круги сами ведь создали идеологию о царской власти), а было выражением *мистического понимания истории*. Если смысл истории — запредельный (подготовка к Царству Божию), то самый процесс истории, хотя и связан с ним, но связан непостижимо для человеческого ума. Царская власть и есть та точка, в которой происходит встреча исторического бытия с волей Божией. Тот же Иосиф Волоцкий, который, как мы видели, так возвеличил царскую власть, твердо исповедал, что неправедный царь — «не Божий слуга, но диавол». Это учение о царе — не утопия, не романтика, а своеобразная историософия, к раскрытию смысла которой прилагают немало усилий очень многие русские мыслители XIX века. Торжественный чин помазания царя на царство включал в себя ряд специально созданных молитв — и, конечно, для церковного сознания царь *вовсе не был носителем «ке сарева» начала*: наоборот, в нем уже *преодолевается противопоставление кесарева начала и воли Божией*. В царе утверждается «таинственное», т. е. недоступное рациональному осознанию сочетание начала божественного и человеческого, в нем освящается историческое бытие. Эта идеология тем более была дорога церковному сознанию, что в ней весь исторический процесс мыслился *движущимся к своему оцерковлению*, к превращению земного властвования в церковное: «царь» и есть, собственно, некий «церковный чин», по этой идеологии.

Любопытно тут же отметить одно церковно-богословское разногласие, которое дало себя знать уже в конце XV века и которое позже оказалось основой двух типов религиозно-философской мысли. Я имею в виду спор *о церковных имуществах* — о допустимости или недопустимости их с христианской точки зрения. Иосиф Волоцкий горячо защищал церковные имущества *во имя социальных задач Церкви*³⁴, — и это было очень существенно связано с тем принципиальным сближением церковного и государственного бытия, которое мы только что видели в учении о царской власти. Как царь служит делу Церкви, так и Церковь служит государству, не отделяя себя от него. Противоположную точку зрения развивали так называемые «заволожские старцы», и прежде всего их глава Нил Сорский, побывавший на Афоне, приобщившийся новой богословски-мистической традиции на Афоне (к так называемым «исихастам») ³⁵. В то же время Нил Сорский прямо примыкает и к той

³⁴ Флоровский (Op. cit., — стр. 18) справедливо замечает, что Иосиф «рассматривал и переживал самую монашескую жизнь, как некое социальное тягло, как особого рода религиозно-земскую службу», что его идеал это — «своего рода *хождение в народ*» (в чем он предвдывает так называемое «народничество» XIX века).

³⁵ См. о Ниле Сорском незаконченное исследование Архангельского*, а также книгу Г. П. Федотова — «Святые древней Руси».

традиции, которая связана с преп. Сергием Радонежским. Надо, впрочем, сказать, что от Сергия Радонежского есть линия и к Иосифу Волоцкому (через Св. Пафнутия), но, конечно, в воззрениях «заволожских старцев» нашло свое выражение самое главное в воззрениях преп. Сергия³⁶. Задача Церкви в отношении к государству мыслилась в смысле молитвенной заботы о государстве, но по церковному сознанию никак *не должно слишком сближать* эти два вида бытия, не должно забывать о мистической природе Церкви. Здесь решительно преодолевается тот соблазн, который все время нависал над основным теократическим умонастроением, живущим в Церкви. Конечно, направление и преп. Сергия и Нила Сорского совершенно противоположно учению патр. Никона о том, что Церковь должна в плане *истории* господствовать над государством. Церковь выше государства, *но не в плане истории*, а в плане мистическом. Это не было «отрешенным» пониманием христианства, при котором выпадает из религиозного сознания тема истории. Часто говорят об этом направлении³⁷, что «преимущественное внимание на духовно-созерцательной жизни было связано с некоторым забвением о мире», но это — односторонняя и потому неверная характеристика этого духовного течения, которое вовсе не отрывало монашеского от внемонашеского жития. Суть этого течения — в блюдении чистоты мистической жизни, не из презрения к миру, а во имя *различия* Церкви и мира: Церкви предстоит еще преображение мира, но в отношении к непреобразенному миру необходимо монахам воздержание от суеты мира. Недаром это направление носит название «нестяжателей». Нил Сорский уже стоял перед *опасностью обмирщения Церкви* — и потому решительно высказывался за то, что монастырям не следует иметь имущества, заниматься сельским хозяйством и т. п. Все направление, идущее от Нила Сорского (точнее, даже преп. Сергия) через Паисия Величковского (см. следующую главу) к Оптиной Пустыни, свободно от той церковно-государственной идеологии, которую мы характеризовали выше. Это *два разных духовных стиля*, два разных понимания теократического принципа христианства (хотя они оба сходятся в отвержении того понимания теократии, которое развилось в католицизме).

9. Любопытно отметить, в связи с течением Нила Сорского, первые ростки так называемого «естественного права», которое стало особенно развиваться в России во второй половине XVIII века и перешло потом в XIX век. Виппер³⁸ считает, что идея «естественных

³⁶ О. С. Булгаков именно об этом говорит, что «эпоха, следующая за веком преп. Сергия, может быть названа "Сергиевской эпохой в истории русского духа и творчества" (статья «Благодатные заветы преп. Сергия русскому богословствованию». Журнал «Путь», № 5, 1926 г.).

³⁷ Флоровский. *Op. cit.*, — стр. 21.

³⁸ Виппер — «Иоанн Грозный». Стр. 19.

прав», которая часто встречается в XVI веке у русских публицистов и церковных деятелей того времени, «взята из римской юридической сокровищницы». Возможно, что Виппер прав, однако, с не меньшим основанием, можно возводить первые ростки идей «естественных» (каждому человеку от рождения присущих) прав к христианскому мировоззрению. Во всяком случае, в русской литературе XVI века настойчиво проводится мысль о свободе, дарованной Богом всем людям. Князь Курбский, талантливый публицист XVI века в своей полемике с Иоанном IV, обвиняет его между прочим в том, что он «затворил русскую землю, *сиречь свободное естество человеческое*, аки в адовой твердыне». Близкие мысли находим мы и у одного из первых русских «вольнодумцев», Матвея Башкина (XVI в.), который с чрезвычайной силой восстает против рабства (писано еще до закрепления крестьян). Башкин всецело ссылается на заветы Евангелия: «Христос всех братией называет, а у нас кабалы» (т. е. держим рабов). Публицист того времени, Пересветов³⁹, защищающий политический деспотизм в интересах социальной правды, пишет: «Бог человека сотворил самовластным и самому себе повелел быть владыкой, а не рабом». Отметим, впрочем, что Пересветов немало лет провел в иностранных государствах (Польша, Венгрия, Чехия), где мог усваивать чужие идеи, но его оригинальная политическая идеология соединяется с очень острой защитой народных прав.

10. Нам остается коснуться последнего крупного явления в русском церковном сознании до эпохи Петра Великого, а именно: *раскола* — конечно, в той его стороне, которая связана с дифференциацией в идеологических течениях. Что раскол принадлежит именно к *идеологическим* исканиям в церковном сознании, — в этом не может быть теперь никакого сомнения. Хотя большинство историков склонны все же сущность раскола видеть в разногласиях по поводу обрядовой стороны и по поводу исправления церковных книг, но даже и при такой характеристике раскола историки согласны в том, что в нем проявилось *активное* отношение народа к своей вере. Но, конечно, раскол был гораздо более глубоким явлением, чем это обычно принято думать. А. В. Карташов, давший лучшую и наиболее глубоко охватывающую характеристику раскола⁴⁰, замечает, что в старообрядчестве «разрядилось то напряжение русского духа, которое сделалось осью его самосознания и сводилось к идее третьего Рима, т. е. к мировой миссии охранения чистоты истины Православия». Эта «охранительная» миссия *вовсе не была ретроградной* и даже не была выражением умственной тем-

³⁹ См. о нем статью К и з е в е т т е р а в сборнике статей в честь П.Б. Струве*.

⁴⁰ См. его статью «Смысл старообрядчества» в сборнике статей в честь П.Б. Струве. Прага, 1925. Из работ о расколе упомянем книги К а п т е р е в а (о которых была выше речь — прим. 30), Щ а п о в а (Сочинения, т. I)**; см. также работу P a s c a l «Avvakoum et les débuts du raskol», Paris, 1938.

ноты или невежества. Вожди старообрядчества и его дальнейшие деятели принадлежали к людям тонкого ума. Несправедливо говорит один историк, что в старообрядчестве, с его «бегством в обряд» сказалась «запоздавшая самозащита против начавшегося бытового распада»⁴¹. Сам же этот историк, противореча себе, замечает, что «тема раскола не старый обряд, а проблема Царствия» (понимаемого как священное царство)⁴². Это уже ближе к истине, как и дальнейшее его замечание: «совсем не обряд, а Антихрист есть тема и тайна русского раскола». Эсхатологические мотивы, еще не угасшие к этому времени в церковном сознании, имели тем большее значение, чем острее ставился самой историей теократический принцип. Правильнее и глубже всего оценил это в упомянутом этюде Карташов, связав основную тему раскола с идеологией третьего Рима — с глубокой верой в то, что «четвертому Риму не быть», т. е. что судьба мира, конец истории связан с судьбами России. Для старообрядчества решался *не местный, не провинциальный вопрос, а вопрос всей мировой истории* — и потому тема Антихриста не была случайной или поверхностной в богословском сознании старообрядцев. Старообрядчество по своим устремлениям было исторософично, *боялось неправедного обмирщения Церкви*, заражения Церкви мирским духом. Его положительный пафос, конечно, не в ритуализме, не в простом сохранении старины, а в блюдении чистоты Церкви. Очень верно говорит по этому поводу Карташов, что «яркое отделение чистого от поганого у старообрядцев имеет прецедент только в древнем Израиле». «Русский народ, — замечает он⁴³, — увидел в христианстве — откровение о пришествии Спасителя на землю и о создании *силою церковного благочестия*⁴⁴, вместо этого грешного, нечистого мира, другого, *сплошь святого*». Эта мечта и есть «русская *civitas Dei*, райское бытие со всей полнотой жизненного разнообразия — кроме греха». Во всем этом следует видеть тупик утопии, тупик мечты о «священном царстве», но сама утопия расцвела из дорогой всему христианству теократической идеи. В старообрядчестве, с его скорбной историей, полной религиозного вдохновения, но порой и истерики, мучительного ощущения «тайны беззакония» (Антихриста), — во всем этом роковом и трагическом распылении церковных сил, русское церковное сознание дорого платило за свою мечту, за утопическое понимание теократической идеи христианства. На стороне Православия было больше исторической трезвости и осторожности, — и в старообрядчестве от Православия отходила в сторону не самая теократи-

⁴¹ Ф л о р о в с к и й. Op. cit., стр. 57—58.

⁴² Ibid. Стр. 67.

⁴³ Этюд в упомянутом сборнике. Стр. 378.

⁴⁴ Эти слова очень удачно вскрывают самый корень священной мечты старообрядчества.

ческая идея, а соблазн «натурализма», т. е. отождествления «природного» исторического порядка, *хотя и освящаемого Церковью, но не святого*, с мистическим порядком Царства Божия. По существу, со старообрядчеством отходила в сторону и утопия «святой Руси», понимаемой как уже воплощенная в историю реальность. Для Православия остался дорог теократический замысел, но лишь *как идеал*, как видение грядущего преобразования, — и эта историческая позиция восстанавливала в церковном сознании правильное соотношение мистического существа Церкви и ее исторического бытия. Приближалось страшное испытание обмирщенного понимания государственной власти (эпоха Петра Великого), при котором идея третьего Рима могла получить лишь кощунственно-империалистический характер. Православие не отшатнулось от идеи третьего Рима, но и не увидело Антихриста в обмирщенной государственной власти, — и это открывало вновь возможность духовно-трезвого сочетания провиденциализма с историческим реализмом...

Все эти мотивы через полтора века оживут в философской форме, а дело Петра Великого («обмирщенная» власть) по-прежнему останется предметом историософских споров.

11. Раскол, говорили мы выше, содействовал освобождению творческих сил, накопившихся в Церкви. Общую характеристику этого надо связать уже не с XVII веком (хотя и в XVII веке этот процесс идет ярко), а уже с XVIII в. Мы обратимся поэтому к этой теме в следующей главе, сейчас же хотим лишь кратко подтвердить то, что было сказано в начале главы, — что в церковном русском сознании вовсе не было ни пустоты, ни молчания. Работа церковного логоса развивалась все сильнее и разнообразнее, но уже в этот период становится ясно первостепенное значение вопросов *исторической философии* и связанных с ними вопросов морального сознания. Однако *рядом* с этой основной *мыслительной* установкой развивается религиозное умозрение в иконописи и иконопочитании. Здесь получает свое выражение чрезвычайно обращенность русского духа к красоте — но не отрешенной, не идеальной, но исторически конкретной. В иконе духовно фиксируется основная христианская идея мистического реализма, признания двух порядков бытия, сочетанных в надлежащем соотношении в Господе Иисусе Христе. Тайна Боговоплощения (лежащая в основе иконопочитания) есть тайна и исторического процесса, идущего под руководством Божественного Промысла к Царству Божию. Церковное сознание не удержалось, однако, в охране надлежащего равновесия божественного и человеческого начал — и в историософской поэме о третьем Риме, священной царской власти и ее вселенской миссии церковное сознание накренилось в сторону такого сближения двух порядков бытия, которое вело к их отождествлению. «Природный»

исторический процесс, раз он явно не мог быть понят, как «священное царство», оказывается царством Антихриста. Огромная жертва, принесенная старообрядчеством на алтарь священной мечты, свидетельствует достаточно о том, сколько горячей силы, духовной целостности, безраздельной преданности идее «священного царства» накопилось в церковном сознании. Разрыв с нетрезвым отношением к истории совершился в муках и напрасных страданиях, но открыл перспективу для нового отношения ко все продолжающейся истории. Приближалась пора «секуляризации» — приближался XVIII век.

Глава II

XVIII век. Перелом в церковном сознании Философия Г.С. Сковороды

1. XVIII век в России есть век «секуляризации». В это время возникает самостоятельная светская культура, уже не имеющая связи с церковным сознанием, — с другой стороны, в самом церковном сознании в это же время происходит глубокий перелом. Церковное сознание отрывается от мечты о священной миссии государства, уходит в более напряженное искание чисто церковной правды, освобождается от соблазнов церковно-политической идеологии. Прежнее единство культуры разбивается, творческая работа в церковном сознании и вне его идет не по единому руслу, а по двум разным направлениям. Этот двойной процесс, идущий в XVIII веке с необычайной, несколько загадочной быстротой, лишь с первого взгляда может показаться загадочным; на самом же деле в нем просто выявляется то, что давно (уже с конца XVI века и особенно в XVII веке) происходило в недрах русской жизни.

Мы говорили уже о том, что раскол, отделивший от церкви те слои, которые стояли за «старину», имел то благодетельное действие, что он разбил церковную мечту о «священном царстве». Этим он освободил в Церкви ее творческие силы, плененные церковно-политической темой; с другой стороны, и государственная власть слишком явно развивалась в сторону «секуляризации». С горечью и болью, но трезво отдавая себе в этом отчет, церковное сознание выходит на новый путь, — впрочем давно уже указанный Нилом Сорским и «нестяжателями». Церковное сознание уходит внутрь себя, обращается к чисто церковным темам, ищет «чистоты» церковной мысли и жизни; одни ищут этого в церковной мысли прошлого, другие пробуют найти новые пути, но в обоих случаях уже веет дух свободы. Растет и богословское просвещение, — в 1685 году в Москве основывается «эллино-греческое училище», которое в 1700 году преобразуется в «Славянолатинскую академию», получившую в 1775 году название «Славяно-греко-латинской академии».

Этот рост церковного сознания ведет постепенно к тому, что в его недрах открывается простор для философской мысли, исходящей из христианских принципов, но свободной в своем творчестве, в искании истины. Этот процесс достигает своего высшего выражения в философских произведениях Г.С. Сковороды, в лице которого впервые заявляет о себе свободная христианская философия. Это есть *секуляризация внутри церковного сознания*, идущая без разрыва с Церковью.

С другой стороны, этот же процесс, как было указано выше, идет и вне Церкви и независимо от нее, иногда даже и в сознательном противоставлении себя церковному сознанию: рождается светская культура, открывающая простор для «мирских» интересов и развлечений. Перед нами два различных потока творчества, два стиля и в путях мысли. Так, уже в XVIII веке с полной силой выявляют себя два основных течения культуры в России, донныне развивающиеся в роковой отдельности друг от друга.

2. Для правильного понимания перелома в общерусском церковном сознании нужно напомнить то, что происходило в церковной жизни Украины в XVI—XVII вв. До середины XVII века Украина была политически связана с Польшей, и как раз это обстоятельство и явилось толчком к церковному «возрождению», которое началось на Украине в XVI веке. Оно принесло ценнейшие плоды для церковной жизни Южной Руси; когда же в середине XVII века Украина вошла в состав России, то она слилась с ней не только политически и экономически, — она и в религиозной области передала Москве все то, что созрело и созревало на Украине. Церковно Украина, правда, не сразу объединилась с Москвой, но уже к концу XVII века Москва является церковным центром и для Украины, — и процесс проникновения церковного просвещения из Украины в Москву получил особенно значительный характер. Правда, вместе с тем в общерусскую церковную стихию проникают и всякого рода «латинизмы», чуждые существу Православия¹, но основной факт заключался, конечно, не в этом.

Церковное возрождение на Украине было связано с необходимостью защититься от наступательных действий католицизма². В конце XVI века начинается оживленное православное книгопечатание, возникает вокруг кн. Острожского³ целая группа «любомудрцев» (философов), рождается план создать ученый центр (с ориентацией на греков), возникает идея «православной Академии», усиленно развивается переводческая деятельность. Рост церковного самосознания с отчетливой мыслью о существенных отли-

¹ Более всего можно найти указаний об этом в книге прот. Флоровского «Пути русского богословия». Главы II—IV.

² См. об этом особенно книгу Архангельского. Очерки из истории западно-русской литературы XVI—XVII вв.*

чиях Православия от католицизма ведет к тому, что в церковных кругах начинается тяготение к протестантизму³. Сношения Киева с немецкими протестантскими центрами становятся очень тесными и неизбежно идут далеко за пределы чисто богословских вопросов. С другой стороны, то разложение, которое успела создать Уния в высших кругах Церкви и общества Украины, привело к знаменательному движению «братств», объединявших городское население для защиты Православия. Братства устраивают школы, организуют переводческую деятельность, чтобы пользоваться, в борьбе с противниками Православия, их же оружием. В братствах изучают греческий и латинский языки, — и так открываются широко двери для проникновения на Украину западной богословско-философской литературы. В Печерской Лавре (Киев), одновременно с созданием в Киеве Православного Братства (1615 г.), возникает большое церковное издательство. В школе Киевского Братства начинают пристально изучать католические книги, появляются собственные произведения, сплошь и рядом пропитанные, впрочем, духом католицизма, даже если они написаны против него. Очень характерна в этом отношении фигура *Кирилла Ставровецкого*, выпустившего в 1618 году книгу «Зерцало Богословия», в которой уже чувствуется влияние томизма, как и в книге *Саковича* «О душе» (1625 г.)⁴. Религиозная мысль становится философичной, — в богословское образование философия входит в очень большом объеме. Когда Петр Могила преобразовывает (1631 г.) Братское Училище в Киево-Могилянскую коллегию (в 1701 году переименованную в Академию), в ней само богословие было включено в философию. Сам Петр Могила побывал в годы учения в Париже⁵, был знаком и с западной схоластикой, и с философией Возрождения — это был, бесспорно, «западник», перестроивший Братское Училище по образцу иезуитских школ.

Киево-Могилянская коллегия выдвинула целый ряд ученых и писателей. В их произведениях почти еще нет самостоятельной мысли, но не нужно преуменьшать значение этого движения в развитии как богословского просвещения, так и философской культуры. Материалы, сюда относящиеся, еще очень мало исследованы⁶, бесспорно, однако, что разнообразные учебники и руководства⁷

³ В 1599 г. состоялся в Вильне даже съезд православных и кальвинистов для объединения в борьбе с католицизмом. См. об этом движении у Флоровского. Стр. 36 и далее.

⁴ См. у Флоровского. Стр. 43 и далее, у Чижевского. Философия на Украине (2-е издание), стр. 57.

⁵ Предположение Шурата (Украинские материалы по истории философии. Львов, 1908), что Петр Могила учился у учителя Декарта, Varon, лишено всякого основания. (См. Чижевский, Ibid. Стр. 74, прим. 24).

⁶ См. об этом у Чижевского. Гл. VI.

⁷ Вроде, наприм., *Opustotius philosophiae* (1745—1747), Иннокентия Гизеля и др. учебники*.

распространяли не только элементарные знания по философии, но и приучали умы к систематической мысли. Правда, почти вся эта южно-русская ученость находится в полном плену у Запада, отрывается от основных восточных истоков христианства, но было бы исторически ошибочным недооценивать положительный вклад, который вносила эта ученость в умственную жизнь сначала Украины, а потом всей России. Хотя южно-русская ученость еще до крайности не свободна, но неслучайно, что первое заявление о свободе мысли, о внутренней силе, присущей мысли, исходит от московского ученого XVIII века *Феофилакта Лопатинского*, питомца Киевской Академии⁸. Не только формальная философская культура развивалась постепенно благодаря Киевской Академии, но, несомненно, зарождались и творческие замыслы. Ниже мы познакомимся с философией Сковороды, стоящей на высоте своего времени, — но она поистине является лишь завершением того философского движения, которое было связано с Киевской Академией⁹.

3. Москва жадно впитывала в себя все, чем была богата Украина¹⁰, но влияние Запада проникало в Москву и через север (через Новгород и Псков)¹¹. Если еще Иоанн IV думал об основании школ с латинским и немецким языком¹², если еще в 1560 году русский монах Иван Александров в Тюбингенском университете составил «Словарь латинского и российского языков»¹³, то после Смутного времени прямое влияние Запада на Москву и ее образованность возрастает с чрезвычайной быстротой — особенно при царе Алексее Михайловиче. Многочисленные переводы с иностранных языков производились выходцами из Украины и Белоруссии, — и то подозрительное отношение к Киеву, которое еще было в начале XVII века в Москве, во второй половине XVII века сменяется, наоборот, стремлением привлечь в Москву побольше южно-русских ученых. Правда, Москва еще очень усердно ищет греческих ученых (братья Лихуды и другие), но «мода на все малороссийское» одолевает.

⁸ Вот это заявление: «Хотя мы уважаем всех философов, а преимущественно Аристотеля (!), однако... желая узнать чистую истину, не полагаемся ни на чьи слова. Философия свойственно более доверять разуму, нежели авторитету... Истина открыта для всех, она еще не истерична, многое осталось и для будущих поколений». См. А р х а н г е л ь с к и й. Духовное образование и духовная литература в России при Петре Великом. 1882.

⁹ См. справедливые замечания об этом у Чижевского. Стр. 59.

¹⁰ Наиболее полно картина этого движения обрисована у Ш л я н к и н а. Св. Дмитрий Ростовский и его время. 1891.

¹¹ См. сводную работу С. Ф. П л а т о н о в а. Москва и Запад. 1926; также фундаментальное исследование А л е к с е я В е с е л о в е к о г о. Западное влияние в новой русской литературе. 4-е издание. 1910.

¹² Ш л я н к и н. Ibid. Стр. 67.

¹³ Ibid. Стр. 78.

Надо все же иметь в виду, что если обращение Южной Руси к Западу происходило на *религиозной почве* (чем определялось там и несомненное замутнение церковного сознания), то в Москве интерес к Западу развивался совершенно вне религиозной сферы и даже при постоянном противлении ему церковных кругов. Это уже была, в сущности «секуляризация» — в смысле постепенного развития «мирской» культуры, совершенно независимой от церковного сознания. Конечно, все возрастающее число иностранцев в Москве и других городах не могло не иметь влияния и на религиозную сферу — тем более, что в недрах церковного сознания, после отхода старообрядцев, совершался подспудно решительный отрыв от церковно-политической идеологии. Церковное сознание как бы оказывалось обнаженным в одной своей грани — там, где раньше так пламенела мечта о «священной миссии» государства. Исторический агностицизм, отбрасывающий всякие конкретные предсказания о конце мира, освобождал мысль от бесплодных спекуляций в линиях провиденциализма. Расхождение по вопросу об участии Церкви в делах Государства, резкое заострение церковно-политической идеологии в старообрядчестве, быстро перешедшем к утверждению, что государственная власть стала слугой Антихриста, — все это *выравнивало* церковное сознание и подготавливало его к усвоению разуму достаточной самостоятельности. Когда основывается под Москвой Духовная Академия и создается центр богословского и философского просвещения, Москва постепенно начинает освобождаться от южнорусского влияния и находит свой путь.

4. Ко всему этому присоединяется событие исключительной важности — решительное и полное «обмирщение» государственной власти, нашедшее свое завершение при Петре Великом. Трагические обстоятельства, при которых Петр стал полновластным правителем России, навсегда оставили в нем недоверие к духовенству. После смерти патриарха Адриана Петр воспротивился выбору нового патриарха и установил для Церкви так называемое Синодальное управление, в котором царский чиновник занял постепенно руководящее место. Русское самодержавие, идеологию которого создавали, как мы видели, церковные круги, после конфликта Алексея Михайловича с патр. Никоном становится совершенно вне влияния Церкви, а при Петре Великом становится абсолютным. Церковь, таким образом, не только потеряла свое влияние, но сама подпала под власть царя, — и постепенно впала в крайне униженную и для Церкви опасную зависимость от верховной власти. Так совершился окончательный разрыв с прежней церковной идеологией; эта идеология была, впрочем, усвоена государственной властью, но получила у нее новый обмирщенный смысл. Теократическая же греза о «священном царстве» позже воскресла уже в сво-

бодной философской мысли. Одновременно начался и другой процесс — обмирщения национального сознания; идея «Святой Руси» становится риторической формулой, национальное сознание воодушевляется уже идеалом «великой России». Все это вместе и определяет новый стиль русской культуры, который окончательно оформился уже в XIX веке.

Церковное же сознание, отходя от церковно-политической темы, отдает свою творческую силу на то, чтобы осмыслить и жизненно утвердить новый путь церковной активности. Этот путь ведет «внутрь», к сосредоточению на мистической стороне Церкви, — и отсюда рождается то, что мы назвали «секуляризацией внутри церковного сознания». Мы имеем в виду тот дух свободы, который веет в двух направлениях церковной мысли: с одной стороны, Церковь начинает по-новому, свободно относиться к государству, а с другой стороны, именно в силу этого, она открывает простор для церковной мысли. Что касается первого, то надо признать характерным тот факт, что, несмотря на решительное внутреннее несогласие с церковной реформой, насильственно осуществленной Петром Великим, *церковные круги не оказали все же серьезного сопротивления этой реформе*, — даже отдаленно не приблизившись к тому сильному движению, каким несколько ранее был раскол. Почему? Часто склонны объяснять это сервилизмом высшего духовенства, что отчасти и верно, но лишь отчасти: основная же причина этого лежала в том глубоком переломе в церковном сознании, в силу которого церковные круги стали видеть в государственной власти инородную, чужую для себя сферу. Секуляризация государственной власти соответствовала ныне новому церковному сознанию, которое покорялось внешней власти именно потому, что она внешняя, духовно уже чужая. Сфера Церкви есть сфера внутренней жизни, а отношение к власти касается периферии, а не существа церковности.

5. Нам незачем входить здесь в исторические подробности этого процесса, изображение которого относится к истории русской Церкви, но чтобы ближе подойти к пониманию этой новой тональности в звучании церковного начала, остановимся на двух ярких представителях русской церковной жизни XVIII века — св. Тихоне Задонском и старце Паисии Величковском.

Св. Тихон Задонский (1724—1783) родился в бедной семье псаломщика в Новгородской губернии. 16-ти лет он попал в Духовную Семинарию, где оказал такие успехи, что еще до полного окончания им курса получил поручение преподавать греческий язык в той же семинарии. 34-х лет св. Тихон стал монахом и вскоре был назначен ректором в той же семинарии, где стал преподавать философию. 37-ми лет он стал епископом и был назначен в Воронеж, но через четыре с половиной года ушел на покой и ушел в Задонский монастырь, где жил до конца жизни.

По своей натуре св. Тихон был склонен к отшельничеству и созерцательной монашеской жизни, ему хотелось совсем уйти от житейской суеты... Это не только личная черта св. Тихона, — это уже знамение времени. Порывы духа, работа религиозного сознания уже не связаны никак с текущей исторической жизнью; не только нет никаких горделивых мечтаний о «священном царстве», но церковное сознание уже находится как бы вне истории, уходит в вопросы духовной жизни *quand même*. Это, однако, не означает *равнодушия* к жизни, а лишь знаменует свободу духа от гипноза жизни. Весь мир уже мыслится настолько вне Церкви, что не только нет мысли об их «сращении», а наоборот, христианин, живущий в мире, всегда должен духовно уходить от мира. В этом смысле и основная идея замечательного произведения св. Тихона, носящего очень характерное заглавие: «Сокровище духовное, от мира собираемое». Здесь все уже дышит новым настроением; церковное сознание не отворачивается от мира, но и не пленяется им, не занято вопросом, как лучше мир устроить, но на каждом месте и во всех событиях стремится духовно преодолеть мир. Книга св. Тихона учит церковных людей уметь глубже прозревать во внешних событиях вечные истины и освобождаться от плена суеты, от упоения текущей жизнью. «Есть ведь пьянство, — пишет в одном месте св. Тихон, — и не от вина, но когда человек упивается любовью мира сего, суетными мыслями». Все во внешнем мире *символично*, все таинственно связано с «духовным сокровищем» или, наоборот, с «сокровенным ядом» в человеке. Св. Тихон входит во все явления жизни, чтобы немедленно же углубиться в то, что они символически в себе заключают, и уйти в сокровенный смысл, в мире имеющийся. Это есть, по св. Тихону, «евангельская и христианская философия», которая столь отлична от «внешнего любомудрия». Это не спиритуализация мира, но все же за красками мира, за его внешней поверхностью надо искать «подлинное» ядро событий. Здесь впервые закладывается основа для идеи *преобразования* жизни через ее мистическое осмысление; по-новому здесь светит свет Церкви. *Не освящение жизни, а ее преобразование* — такова новая перспектива в церковном сознании. Вместе с тем через всю книгу св. Тихона проходит мысль о необходимости и ценности «правильного и прилежного рассуждения»; очень интересно в этом отношении настойчивое указание св. Тихона на то, что «разум без просвещения Божия — слеп», но в свете Христовом разум становится зрячим.

Было не раз высказано мнение¹⁴, что св. Тихон находился под влиянием немецкого пиэтизма*, в частности, Арндта (которого св. Тихон знал). Но справедливо было сказано¹⁵, что в писаниях св. Ти-

¹⁴ Напр., Ф л о р о в с к и й. *Op. cit.* Стр. 123.

¹⁵ *Ibid.* Стр. 125.

хона мы имеем «первый опыт живого богословия», — его сочинения «оригинальны от начала до конца»¹⁶. Мистика св. Тихона иногда приближается к западной (например, в его живом и проникновенном переживании Страстей Господних), но, по существу, она вся светится тем, что присуще восточно-христианской мистике. Это было живое ощущение света Христова в мире; отсюда чрезвычайная яркость пасхальных переживаний у св. Тихона. Во всем этом уже чувствуется *свобода церковного сознания от плена миру* — это уже путь духовного делания в мире, путь к преображению (а не освящению) мира. Этот переход теократической идеи христианства от «освящения» истории и идеи «священной миссии» власти к проповеди преобразования мира и выражает основную сущность того перелома в церковном сознании, какой уже в полной мере обнаружился во внутреннем расцвете сил в XVIII веке.

6. Еще дальше, чем св. Тихон, идет старец *Паисий Величковский* (1722—1794), с именем которого связана вся история русского старчества, особенно знаменитой Оптиной пустыни¹⁷. Не кончив Киевской Академии, он уходит в поисках руководства к иноческой жизни в Молдавские скиты, а оттуда — на Афон, где приобщается к исконной мистической традиции Афона. Уже здесь он с необычайным усердием изучает писания св. отцов на греческом языке и замышляет пересмотр старых славянских переводов тех отцов Церкви, которые остались неизвестны русским монастырям. В старце Паисии формируется настоящий ученый, тщательно изучающий разные рукописи; эта ученая добросовестность старца Паисия — характерная черта его духовного строя, во всем очень трезвого, вдумчивого и в то же время глубокого. Вокруг Паисия собирается на Афоне огромное количество монахов, жаждущих его духовного руководства (до 700 человек). Не имея возможности наладить на Афоне свою ученую и старческую деятельность, Паисий переселяется в Молдавию, где и остается до конца жизни.

Чрезвычайные ученые заслуги Паисия как-то отступают, однако, перед исключительностью его влияния на возрождение в России монашества. С огромным педагогическим талантом Паисий соединял мудрость старца, светлый взгляд на человека и твердое сознание того, что первое дело для каждого человека есть правильное устройство его духовной жизни. От Паисия многочисленные ученики его расходились по всей России¹⁸. Мы не раз будем встречаться в дальнейшем с главным центром русского старчества — Оптиной пустыней, — и как раз ее возрождение в конце XVIII века,

¹⁶ Отзыв архиеп. Филарета Черниговского в его «Истории русской Церкви»*.

¹⁷ См. о нем обстоятельный труд прот. С. Четверикова. Старец Паисий Величковский. Вып. 1—11. Печеры, 1938 (та же книга в более полном издании вышла на румынском языке).

¹⁸ См. подробности во 2-м выпуске книги прот. С. Четверикова.

давшее исключительные плоды в XIX веке, связано с учениками старца Паисия. То, что можно было бы назвать «Оптинским» движением в Православии XIX века и что теснейше связано с религиозным течением в русской философии, есть еще более знаменательное проявление основного сдвига в церковном сознании. Это имело свои существеннейшие проявления во всех отраслях философского исследования, но и помимо этого связано и со всем религиозным движением в России XIX века. Теократическая идея Церкви окончательно осознается, как идея преобразования через внутреннее обновление человека. Освобождаясь окончательно от плененности мечтой о «священном царстве», церковное сознание в своих глубинах освобождает все творческие силы в человеке, но с охраной духовной целостности. Русская философская мысль XIX века будет еще не раз, часто с трагическим надрывом, вымучивать то, что уже оформилось в церковном сознании XVIII века, но благодаря тому, что в церковном сознании отошел в сторону церковно-политический соблазн, — этим открылся простор для «христианской философии» в точном смысле, т. е. для философии, вдохновленной христианством. Первое проявление этого движения находим мы в Г.С. Сковороде.

7. *Григорий Саввич Сковорода* (1722—1794) примечателен, как первый философ на Руси в точном смысле слова. Изучение его философского творчества интересно и само по себе, но еще более интересно оно с исторической точки зрения. Сковорода был бы непонятен вне исторической перспективы, вне всей той философской культуры, какая слагалась на Южной Руси благодаря Киевской Академии. Появление Сковороды свидетельствует о том, что не напрасно занимались в Академии изучением западной мысли, — в оригинальной и самостоятельной системе Сковороды надо видеть первые всходы того, что развивалось в русской религиозной душе, когда умственная энергия направлялась на вопросы философии. Сковорода был глубоко верующим человеком, но в то же время он был необычайно свободным внутренне. В этой внутренней его свободе, в смелых, иногда дерзновенных полетах его мысли он становился в оппозицию к традиционным церковным учениям, но в своем пламенном устремлении к истине он не боялся ничего. Во внутреннем равновесии веры и разума (он сам не отделял одно от другого) Сковорода опирался на «аллегорический» метод истолкования Священного Писания. И здесь он был очень смел, доходил часто до полного отвержения буквального смысла Писания, во имя того истолкования, которое представлялось ему верным. В некотором смысле он здесь впадал в *circulus vitiosus**: его мысль увлекала его так далеко, что он прибегал к аллегорическому истолкованию, чтобы остаться в пределах Библейского Откровения, — в других случаях аллегорическое истолкование было у него источником вдохнове-

ния. В нем живет подлинное озарение веры, он — мистик, в лучшем смысле этого слова, но и разум его в свободном вдохновении не знает никаких стеснений, и черты рационализма часто присущи ему.

Хотя Сковорода в своем развитии чрезвычайно связан с церковной жизнью Украины, но он далеко выходит за ее пределы и по существу созвучен общерусской духовной жизни. В этом его общерусское значение, его законное место в изложении русской философии.

Религиозно-мистическое мировоззрение Сковороды воплощалось им с удивительной непосредственностью в его жизни. Его жизнь действительно чрезвычайно своеобразна, — его зовут иногда русским Сократом, желая этим подчеркнуть его сходство с греческим мудрецом. Впрочем, он и сам писал, что «замыслил умом и пожелал волею быть Сократом на Руси»¹⁹. Личность Сковороды можно сблизить и с А. Толстым за его стремление к опрощению, к жизни среди народа, за его морализм.

Сковорода родился в Полтавской губернии в семье простого казака. С ранних лет он отличался религиозностью, охотой к учению и «твердостью духа», как говорит его биограф Ковалинский. 16-ти лет он поступил в Киевскую Академию, но учение его было скоро прервано вызовом в Петербург в придворную капеллу (у юноши Сковороды был прекрасный голос). Через два года он все же вернулся в Киев, где и окончил Академию в 28 лет. Отказавшись от духовного звания, Сковорода отправился, в качестве церковного певца, с неким генералом Вишневым, ехавшим с дипломатическим поручением в Венгрию. Сковорода посетил Венгрию, Австрию, Польшу, Германию, Италию, часто странствуя пешком. Везде, где было возможно, он внимательно присматривался к местной жизни, посещал лекции в университетах. По словам его биографа, он вполне владел латинским и немецким языками, знал хорошо греческий и еврейский языки. Образованность Сковороды была очень широка; справедливо говорит о нем Эрн, автор самой большой монографии о Сковороде²⁰, что его знание античных авторов «было для России XVIII века совершенно исключительным». Из древних авторов Сковорода хорошо знал Платона, Аристотеля, Эпикура, Филона, Плутарха, Сенеку; очень внимательно изучил он и отцов Церкви (особенно Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Григория Богослова). Труднее сказать что-либо определенное о его знании европейской философии²¹, но несомненно, что он знал многих авторов, — с некоторыми из них он явно полемизирует. Без преувеличения можно сказать, что философская и богословская эруди-

¹⁹ Цитирую по статье Зеленогорского (Философия Сковороды. Вопросы философии и психологии № 23).

²⁰ Эрн. Сковорода. Стр. 62*.

²¹ См. подробнее об этом в книге Чижевского. Философия на Украине. Гл. VII.

ция Сквороды была действительно очень велика и основательна. Однако даже при беглом ознакомлении с сочинениями Сквороды чувствуется его бесспорная оригинальность, — не в том смысле, что он не испытал никаких влияний, а в том, что он всегда самостоятельно придумывает свои идеи (если даже они западали в его душу со стороны). Он был настоящий философ²², впервые после 40 лет приступавший к изложению своей системы, которая, в общем, оставалась неизменной до конца его жизни.

Слог Сквороды — очень своеобразный и часто затрудняющий читателя, — впрочем, не нужно этого преувеличивать, как это делает Чижевский²³. Скворода — большой любитель символов, очень склонен к антитезам, но главная трудность его произведений связана с невыработанностью русской философской терминологии, — впрочем, очень многие, созданные им, термины не удержались в русской философии²⁴.

Обратимся снова к биографии Сквороды. Когда он вернулся из-за границы (после почти трехлетнего пребывания там), он принял место учителя в провинции в духовном училище, но из-за мелкого конфликта с церковным начальством (по поводу читаемой им теории поэзии) должен был оставить службу и стать частным учителем у богатого помещика. Однако независимый характер, несколько резкая его прямота привели к тому, что ему пришлось бросить и это место. Оставшись на свободе, Скворода поехал в Москву, побывал в Троицко-Сергиевской Лавре, где ему предлагали место преподавателя в Духовной Академии. Скворода, однако, отклонил это предложение и вернулся на юг, где был снова приглашен к тому же помещику, где был раньше. Теперь отношения создались самые сердечные, и Скворода четыре года оставался на одном месте. В это время, по-видимому, он пережил какой-то кризис, в котором окончательно установилась его религиозно-философская позиция. К этому времени относятся довольно многочисленные его поэтические произведения («Сад божественных песней»), о которых мы будем еще иметь случай говорить.

В 1759 году Скворода принял приглашение быть учителем в Харьковском Коллегиуме (основанном в 1727 году). Тут Скворода встретил юношу М.И. Ковалинского, которого горячо и глубоко

²² Ш п е т (Очерк. Стр. 69—70) высокомерно отвергает то, что Скворода был философ, утверждая, что «в сочинениях Сквороды я нахожу предельно минимальное количество философии». Но Шпет, написавший прекрасное исследование по истории русской философии, вообще отвергает философичность мысли почти у всех русских мыслителей. Шпет — фанатический последователь Гуссерля и философично в его понимании лишь то, что соответствует взгляду Гуссерля на философию.

²³ В своей ценной статье «Философия Сквороды» (Путь, № 19).

²⁴ Это относится и к философской терминологии, созданной Радищевым (см. о нем следующую главу).

полюбил на всю жизнь. Этот своеобразный «духовный роман» наполнил жизнь Сковороды большой духовной радостью, — до конца жизни он оставался в нежнейших отношениях со своим юношей-другом, который отвечал ему такой же привязанностью, а после смерти Сковороды написал замечательную его биографию.

В Коллегиуме Сковорода оставался недолго, впрочем, через некоторое время снова туда вернулся, чтобы руководить своим юным другом. Его взгляды, однако, снова возбудили против него преследование, и в 1765 году Сковорода навсегда покидает службу. С этого времени начинается период «странничества», — уже до конца жизни Сковорода не имеет постоянного пристанища. «Что такое жизнь? — пишет он в одном месте, — это странствие: прокладывая себе дорогу, не зная, куда идти, зачем идти». В этих странствиях Сковорода путешествует с мешком на плечах (в мешке всегда была Библия на еврейском языке), по существу, как нищий; иногда он подолгу гостит у многочисленных друзей и поклонников, иногда покидает друзей неожиданно. Его аскетизм принимает суровые формы, но тем явственнее в нем духовная бодрость. Очень много времени посвящал всегда Сковорода молитве.

В годы странствий расцвело философское творчество Сковороды, — именно в этот период написаны все его диалоги (все его философские произведения написаны в диалогической форме). Незадолго до смерти отправился он в Орловскую губернию, чтобы свидеться со своим другом Ковалинским, которому и отдал все свои рукописи. Вернувшись на юг, Сковорода через два месяца скончался. На его могиле была помещена сочиненная им самим эпитафия:

«Мир ловил меня, но не поймал»²⁵.

8. Переходя к изучению философии Сковороды, укажем прежде всего на то, что до сих пор нет общепризнанного ее толкования. Зеленогорский²⁶ видит в Сковороде прежде всего моралиста и отсюда он объясняет его систему. Эрн²⁷, написавший единственную до сих пор большую монографию о Сковороде, исходит в реконструкции его системы из антропологизма Сковороды. Наконец, Чижевский в своей обобщающей статье «Философия Сковороды»²⁸ исходит из антиномизма в учении Сковороды, из

²⁵ Литература о Сковороде велика, но его философские произведения все еще недостаточно изучены. Обзор украинской литературы о Сковороде см. в книге Чижевского (Философия на Украине). Из русских работ наиболее ценной является монография Эрн (Сковорода. Москва, 1912. Стр. 342); см. также статьи Зеленогорского о Сковороде (Вопросы философии и психологии. № 23 и 24), также различные работы Чижевского.

Самым полным изданием сочинений Сковороды является издание Багалия (1894), написавшего также много работ о Сковороде. Более позднее, очень тщательное издание Бонч-Бруевича (1912) ограничилось лишь первым томом.

²⁶ Цитир. статья. Стр. 197.

²⁷ Эрн. Op. cit. Стр. 214 и дальше.

²⁸ Чижевский (статья в Пути, № 19. Стр. 34 и дальше).

постоянных антитез, которые лежат в основании всех его взглядов. Что касается утверждения Зеленогорского, то оно решительно не отвечает тому, что дают сочинения Сковороды, — в нем, конечно, всегда наличествует моральная проблема, но, как мы дальше сами убедимся, эта проблема вовсе не стоит в центре его творчества. Чижевский, в сущности, подменяет анализ философии Сковороды характеристикой его метода, — сам Чижевский признает, что антитезы у Сковороды определяют лишь метод его мышления²⁹. Только у Эрн мы и находим настоящую попытку реконструировать систему Сковороды, — и если мы не примыкаем к его изложению, то потому, что антропологизм Сковороды, сам по себе бесспорный и даже центральный для Сковороды, определяется все же более общей *гносеологической* его позицией, которая, в свою очередь, определяется его религиозным восприятием мира и человека. Поэтому надо начинать изучение Сковороды с его религиозного мира, его религиозных идей. Сковорода становится философом, потому что его религиозные переживания требуют этого, — он движется от христианского своего сознания к пониманию человека и мира. Вообще Сковорода не знает никаких стеснений в движении его мысли, дух свободы имеет в нем характер религиозного императива, а не буйства недоверчивого ума. Это сознание свободы и есть свидетельство того, как далеко пошла внутрицерковная секуляризация, вдохновлявшая разум к смелой и творческой деятельности, — без вражды или подозрительности к Церкви. Если личные отношения Сковороды к Церкви вызывают иногда предположение, что Сковорода по существу ушел из Церкви³⁰, то это неверно. Сковорода был *свободным церковным мыслителем*, чувствовавшим себя членом Церкви, но твердо хранившим свободу мысли, — всякое же стеснение ищущей мысли казалось ему отпадением от церковной правды³¹. О его чувстве к Церкви говорят решительно все его сочинения, мышление Сковороды никогда не отрывается от Библии, — и чем дальше зреет его мысль, тем глубже представляется ему смысл библейских повествований. О близости его к конкретной церковной жизни не говорит ли достаточно одна фраза в одном из последних его диалогов: «Сколько раз привязала меня к Богу тайна евхаристии»³². Но,

²⁹ Цитир. статья. Стр. 28—29.

³⁰ Такова, например, точка зрения Эрн (Сковорода. Стр. 325: «принципиально не враждуя с Церковью, Сковорода тем не менее находится в какой-то глухой, бессознательной оппозиции ей»). Издатель сочинений Сковороды Бонч-Бруевич идет дальше и, основываясь на отдельных выражениях Сковороды, хочет представить его близким к сектантству.

³¹ Отсюда иногда у Сковороды резкие выражения против «школьных богословцев», насмешка над «монашеским маскарадом» и т. д.

³² Соч. Стр. 445 (цитирую всюду по изданию Бонч-Бруевича).

разумеется, напряженная, яркая его мысль отделяла его чрезвычайно от среднего типа благочестия. От ученика его и друга Ковалинского мы знаем о том, как часто Сковорода переживал духовный подъем, своего рода экстаз. Сам Сковорода так пишет об одном мистическом переживании своему юному другу: «... Я пошел прогуляться по саду. Первое ощущение, которое я осязал сердцем моим, была некая развязность, свобода, бодрость... Я почувствовал внутри себя чрезвычайное движение, которое преисполнило меня силы непонятной. Некое сладчайшее мгновенное излияние наполнило мою душу, от чего все внутри меня загорелось огнем. Весь мир исчез предо мною, одно чувство любви, спокойствия, вечности оживляло меня. Слезы полились из очей моих и разлили некую умирительную гармонию во весь мой состав...» В другом письме к Ковалинскому он пишет: «Многие спрашивают, что делает Сковорода? Я о Господе радуюсь, веселюсь о Боге Спасителе моем. Вечная мать — святыня питает мою старость». Достаточно вчитаться в сочинения Сковороды, чтобы убедиться, что все это не риторика, не подражание какому-либо мистика, а подлинные переживания. И если сблизить Сковороду с мистиками, то не западными (хотя, например, с Анг. Силезием есть у него удивительное сходство)³³, а с восточными.

Сковорода жил своей верой — и ему совершенно чужда боязнь растерять веру на путях свободной мысли. «Мудрование мертвых сердец, — со вздохом пишет он, — препятствует философствовать во Христе»³⁴.

В одном из стихотворений он пишет:

«Не хочу я наук новых, кроме здравого ума,
Кроме *умностей Христовых*, в коих сладостна душа.
...О, свобода! В тебе я начал мудреть...
До тебе моя природа, в тебе хочу и умереть».

Сковорода убежденно говорит в одном месте, что «истина Господня, а не бесовская»³⁵, т. е. кто в истине, тот и в Боге. Эта идея (близкая к новой философии Мальбраншу*) позволяет Сковороде почувствовать язычество так, как тогда не чувствовали его нигде (кроме, конечно, тех, кто стоял на линии релятивизма), --- для Сковороды язычество имеет в себе предварение истины, в полноте раскрытой во Христе³⁶. В свободном стремлении к проникновению в тайну бытия Сковорода часто кажется во власти того рационали-

³³ См. об этом специальный этюд Ч и ж е в с к о г о. «Сковорода и немецкая мистика». Труды Рус. Науч. Инст. в Праге. 1929.

³⁴ Соч. Стр. 313.

³⁵ Соч. Стр. 328.

³⁶ См. особенно соч., стр. 355. Убеждение это часто высказывается Сковородой.

зирующего критицизма в отношении к Библии, который впервые проявился у Спинозы и столь усиленно развивается в Европе в XVIII веке. Но сходство здесь лишь кажущееся, как мы увидим позже.

9. Из религиозной сосредоточенности и постоянного погружения в молитву у Сковороды складывается новое понимание жизни и мира, новое восприятие человека, — формируется его учение о путях познания. В свете мистических переживаний Сковороде настойчиво преподносится мысль, что «весь мир спит»³⁷. В его песнях встречаем много суждений о сокровенной жизни мира, которую можно почувствовать лишь религиозно, — Сковорода глубоко чувствует *тайную печаль, тайные слезы* в мире. Задолго до Шопенгауэра, так исключительно чувствовавшего страдания мира (под влиянием индуизма), Сковорода постоянно останавливается на скорби и мире.

«О прелестный мир! Ты — океан, пучина,
Ты мрак, вихрь, тоска, кручина»...

И еще:

«Мир сей являет вид благолепный,
Но в нем таится червь неусыпный;
Горе ти, мире! Смех мне являешь,
Внутрь же душой тайно рыдаешь».

Так, на почве религиозного ощущения, возникает в Сковороде *отчуждение* от мира, — жизнь мира предстает пред ним в двойном виде. Реальность бытия — разная на поверхности и в глубине, и отсюда Сковорода приходит к центральному для его философии *гносеологическому дуализму*. Есть познание, скользящее по поверхности бытия, а есть познание «в Боге» (в этом пункте Сковорода снова приближается к Мальбраншу)³⁸. Впрочем, Сковорода настаивает на *психологическом* приоритете чувственного знания, от которого нужно восходить к знанию духовному. «Если хочешь что-либо узнать в истине, — пишет он, — усмотри сначала во плоти, т. е. в наружности, и увидишь на ней следы Божии, обличающие безвестную и тайную премудрость»³⁹. Это высшее познание, узрение «следов Божиих» дается через озарение духа, но оно доступно

³⁷ Эта мысль очень часто встречается у Сковороды. См. самое раннее его произведение и последний диалог (Соч. Стр. 51 и 520, *passim*).

³⁸ Нет, однако, решительно никаких данных утверждать, что Сковорода знал Мальбранша, хотя с современной французской философской литературой он был немного знаком, как это видно из его беглых критических замечаний о духе его века.

³⁹ Соч. Стр. 309.

всем, кто способен оторваться от плена чувственности. «Если Дух Божий (вошел в сердце), — пишет он, — если очи наши озарены духом истины, *то все теперь видишь по двое*, вся тварь у тебя разделена на две части... Когда ты новым оком узрел Бога, тогда все в Нем увидишь, как в зеркале, — все то, что всегда было в Нем, но чего ты не видел никогда»⁴⁰. «Нужно везде видеть двое», — утверждает Скворода⁴¹; это означает взаимную несводимость, а следовательно, и независимость чувственного и нечувственного знания.

Путь к такому углубленному созерцанию бытия должен быть найден прежде всего в отношении к самому себе. Самопознание, открывающее в нас два «слоя» бытия, т. е. за телесно-психическими переживаниями открывающее духовную жизнь, позволяет все видеть в двойстве бытия. Гносеология здесь переходит в учение о двойстве самого бытия, что мы увидим дальше в антропологии и метафизике Сквороды. Самопознание есть поэтому начало мудрости: «Не измерив себя прежде всего, — замечает Скворода, — какую пользу извлечешь из знания меры в прочих существах?» «Кто может узнать план в земных и небесных... материалах, если прежде не смог усмотреть в плоти своей?»⁴² «Всех наук семена сокрыты внутри человека, тут их тайный источник», — утверждает Скворода⁴³. «Тело мое, знаю я, на вечном плане основано, — пишет он, — ты видишь в себе одно земное тело, но не видишь тела духовного»⁴⁴. Этот тезис звучит совершенно в духе платонизма, т. е. признания «мира идей», «удваивающих» бытие. Однако у Сквороды есть склонность к мистическому истолкованию того, что открывается «духовному оку» («познать себя и уразуметь Бога — один труд»). Однако было бы поспешно делать такой вывод; частое отождествление «истинного» человека (открывающегося в нас при духовном ведении) и Христа сопряжено у Сквороды и с такой, например, мыслью: «Когда хорошо себя узнаешь, одним взором узнаешь и Христа»⁴⁵. К анализу всей этой темы мы вернемся позже.

10. От гносеологии у Сквороды надо идти прежде всего к его антропологии. Проблема человека, его сущности и судьбы, смысла его жизни стояла в самом фокусе его размышлений. Основное понятие, которое со всех сторон анализирует Скворода в своем учении о человеке, есть понятие — *сердца*, — и здесь

⁴⁰ Соч. Стр. 96.

⁴¹ Ibid. Стр. 199.

⁴² Ibid. Стр. 88.

⁴³ Ibid. Стр. 257.

⁴⁴ Ibid. Стр. 89, 91.

⁴⁵ Ibid. Стр. 131.

Сковорода более, чем где-либо, остается на почве библейского учения о сердце⁴⁶. Центральное и существенно в человеке, по мысли Сковороды, его сердце. «Всяк есть то, каково сердце в нем, — говорит он, — всему в человеке глава есть сердце — оно и есть истинный человек»⁴⁷. Сердце есть настолько средоточие в человеке, что «все наши члены имеют в сердце свою сущность»⁴⁸. Сковорода идет даже дальше: «Вся внешняя наружность в человеке есть не что иное, как *маска*, прикрывающая каждый член, сокровенный в сердце будто в семени»⁴⁹. Это слегка напоминает оккультные учения, но не надо забывать, что, согласно принципу «видеть все вдвое», Сковорода учит, что «есть тело земляное и есть тело духовное, тайное, сокровенное, вечное» и соответственно, есть и два сердца. Именно о «духовном» сердце и говорит Сковорода, что оно есть «бездна, которая все объемлет и содержит», ее же ничто вместить не может. Приведем из многочисленных высказываний по этому вопросу Сковороды еще одно место: «Что есть сердце, если не душа? Что есть душа, если не бездонная мысль бездна? Что есть мысль, если не корень, семя и зерно вся нашей плоти-крови, и прочей наружности?» «Мысль есть тайная пружина всей нашей телесной машины»⁵⁰.

Все это есть своеобразная *метафизика человека*, чрезвычайно близкая к библейской антропологии с несомненными отзвуками антропологии Филона⁵¹, но близкая и к тем учениям XVIII века, которые завершились построением понятия «бессознательной» сферы в человеке⁵². Сковорода здесь *исследователь* природы человека, хотя в его различных утверждениях постоянно можно находить отзвуки других мыслителей. Так, у Сковороды есть отзвуки платоновской антропологии — в частности учения об «эротической» природе стремлений наших. «Не любит сердце, не видя красоты», — замечает в одном месте Сковорода⁵³. К этой эстетической формуле присоединяется учение, которое легло в основу этики Сковороды, — что мы любим в своей глубине лишь то, что нам «сродно», — в следовании «тайнопишескому закону естества человека», заключается, как увидим, этика Сковороды, очень приближающаяся к стоическому принципу «жить согласно природе».

⁴⁶ Библейская психология анализирована, насколько мне известно, лишь в старой, но до сих пор единственной работе De l i t s c h. System d. biblischen Psychologie, 1856 (у меня под руками английский перевод Edinbourg, 1875). См. также 1-ю главу в книге Wheeler Robinson. The Christian doctrine of Man.

⁴⁷ Соч. Стр. 238.

⁴⁸ Ibid. Стр. 94.

⁴⁹ Ibid. Стр. 171.

⁵⁰ Ibid. Стр. 238—239.

⁵¹ См. подробный анализ антропологии Филона в монографии Helmut Schmidt (1933).

⁵² См. замечания Ч и ж е в с к о г о об этом, «Философия Сковороды». Стр. 44.

⁵³ Соч. Стр. 75.

Но в антропологии Сковороды есть мотивы, уводящие его от изначальной библейской базы. При характеристике «сердца» Сковорода употребляет понятие, вошедшее в употребление (в мистической, а позже общей литературе) от Мейстера Экгардта*, — а именно понятие «искры Божией», «погребенной в человеке»⁵⁴. В антропологии и онтологии Экгардта это не была простая *manière de parler*** , а было связано со всем его учением о бытии, с тем *Seinsmonismus****, который таил в себе роковые черты для богословия Экгардта⁵⁵. Сковорода утверждает дальше, что в человеке есть не только «искра Божия» («*Funklein*» М. Экгардта), но «таится Дух Божий». Еще в первом диалоге «Нарцисс» он утверждает, что эмпирический человек есть тень и «сон» «истинного» человека. В каждом человеке «таится Дух Божий», «божественная сила», и часто при чтении Сковороды кажется, что «истинный» человек (которого мы все имеем в своей глубине) «один» во всех людях, как едина «идея» человека по отношению ко многим отдельным людям. Если бы это толкование, — для которого есть немало данных у Сковороды, — было верно, это означало бы *феноменальность* индивидуального человеческого бытия. То подлинное, «истинное», что есть «сущность» всякого человека, будучи нумерически единым во всех, лишало бы индивидуальность всякого значения за пределами феноменальной сферы. «Истинный человек (к которому мы восходим в духовном нашем зрении) *один во всех нас и в каждом целый*», — говорит Сковорода⁵⁶.

Все это должно быть надлежаще истолковано, чтобы не впасть уже в антропологии Сковороды в искушение увидеть здесь уклон в сторону пантеизма. Между тем Сковорода совсем не учит о том, что Бог есть «субстанция» в каждом человеке. Приведенные выше слова относятся к *воплотившемуся и вочеловечившемуся Сыну Божию — Логосу*. Логос и индивидуален в своем человеческом бытии и вместе с тем Он *«всечеловек»*. «Истинный человек» в каждом из нас есть залог нашей индивидуальности, но он неотделим уже от «небесного человека» — от Господа. Сковорода, однако, почти не входит в анализ того, как соотносятся между собой индивидуальное и всечеловеческое в том, что есть «истинный человек» в каждом из нас. Когда Сковорода касался, особенно в последних диалогах, проблемы зла (см. об этом дальше), он твердо учил, что в глубине каждого человека есть «Царство Божие» и «царство зла». «Сии два царства, — пишет он, — в каждом человеке создают вечную борьбу»⁵⁷. Но это и не позволяет выключать момент индивидуальности

⁵⁴ Соч. Стр. 75.

⁵⁵ См. об этом недавнее исследование Ebeling об Мейстере Экгардте.

⁵⁶ Соч. Стр. 112.

⁵⁷ Ibid. Стр. 417.

из понятия «истинного человека», ибо каждый, «приобщаясь» к единому Царству Божию, может уходить от него в «царство зла», чем удостоверяет надэмпирическую стойкость индивидуального начала. Надо это иметь в виду, чтобы правильно истолковать такую, например, формулу Сковороды: «Древо жизни находится посреди нашей плоти»⁵⁸. «Древо жизни» — это Господь Иисус Христос; Боговоплощение связывает все человеческое с Богом, и потому после Боговоплощения «истинный человек» «един во всех и целый в каждом». Господь не разделяется, хотя Он во всех, Он остается «целым» в каждом и в то же время Он и во всех. Сковорода подходит здесь к труднейшей проблеме не только антропологии, но и метафизики — о соотношении индивидуального и универсального момента в бытии, но Сковорода лишь подходит, но не разрешает проблемы. Однако, если исходить из принятого нами истолкования антропологии Сковороды, исчезают всякие подозрения о том, что мысль его заходила в антропологии в тупик пантеизма. Существенная двойственность в человеке проходит, по Сковороде, через всю его индивидуальность, т. е. вмещается в пределы индивидуальности; индивидуальность не есть реальность лишь в эмпирическом плане, но сохраняет свою силу и за пределами его.

11. Обратимся теперь к метафизике Сковороды. Здесь он также защищает дуализм, но призрак пантеизма получает здесь более определенный характер. «Весь мир, — пишет Сковорода, — состоит из двух натур: одна видимая — тварь, другая невидимая — Бог; Бог всю тварь пронизывает и содержит». И в другом месте читаем: «Бог есть бытие всему: в дереве Он есть истинное дерево, в траве — трава... в теле нашем перстном есть новое тело... Он есть во всем...»⁵⁹ Бог есть «основание и вечный план нашей плоти»⁶⁰, есть «две природы во всем — божественная и телесная»⁶¹, поэтому «ничто погибнуть не может, но все является вечным в своем начале и пребывает невредимо»⁶². Как все это напоминает Мейстера Экгарта! И как это вплотную уже приближается к пантеизму (в форме столь частой у мистиков). В одном месте Сковорода прямо отождествляет понятия природы и Бога⁶³, — и здесь мысль Сковороды чрезвычайно приближается к виталистической космологии стоиков*.

Несмотря на ряд мест, дающих достаточно оснований для понимания метафизики Сковороды в терминах пантеизма, все же было бы большой ошибкой стать на эту позицию. Сковорода гораздо по

⁵⁸ Соч. Стр. 442.

⁵⁹ Ibid. Стр. 86, 63.

⁶⁰ Ibid. Стр. 90.

⁶¹ Ibid. Стр. 243.

⁶² Ibid. Стр. 244.

⁶³ Ibid. Стр. 245.

существо ближе к *о к к а з и о н а л и з м у** (типа Мальбранша). Бог есть источник всякой силы в бытии, Он есть «тайная пружина всему»⁶⁴. Если это принять во внимание, то тогда получает надлежащий смысл несомненный у Сковороды момент *акосмизма*, низкая оценка эмпирической реальности, которая является лишь «тенью» истинного бытия. Тем настойчивее у Сковороды проводится мысль о присутствии и действии Бога в мире. Это не спиритуализм, ибо и телесное бытие, вся видимая природа не есть призрак, но эмпирическая реальность вся «держится» и движется Богом. «Бог есть вечная глава и тайный закон в тварях». Он есть «древо жизни», а все остальное — «тень»⁶⁵.

В одном из последних диалогов Сковорода выражает свой метафизический дуализм в платоновских терминах и даже склоняется к мысли о вечности материи⁶⁶, что ведет его к устранению идеи творения. Это было связано с новым учением Сковороды о внутреннем единстве добра и зла, — мы ниже обратимся к анализу этого учения и тогда вернемся к оценке метафизики Сковороды в этой части.

Чижевский и Эрн оба настойчиво выдвигают, как характерную особенность метафизики Сковороды, *символизм*. Однако надо отличать символизм, как манеру мыслить, как образность в мышлении, от символизма в онтологическом смысле. У Сковороды есть и то и другое, но онтологический символизм (особенно в учении о Библии, как особом мире) все же не глубок у него, не связан с существом его метафизики.

12. Нам остается коснуться этики Сковороды.

В мировоззрении Сковороды, в его жизни вопросы морали занимают столь значительное место, что, как мы видели, его иногда склонны считать по преимуществу моралистом. Если это и неверно, так как моральные размышления у Сковороды нисколько не ослабляли его философского творчества, то все же нельзя не чувствовать у Сковороды подлинный моральный пафос, постоянную моральную серьезность. Быть может, тот гносеологический дуализм, который, по нашему мнению, определил всю систему Сковороды, сам зависел от присущего Сковороде морального отталкивания от пустоты внешней жизни и влечения его к более глубокому и духовному типу жизни. Но для такого сведения творчества Сковороды к моральным корням данных нет, — с другой стороны, никак нельзя отвергать того, что моральные воззрения Сковороды определялись его антропологией и метафизикой, а не наоборот. Если моральный подход к проблемам мира мог психологически опреде-

⁶⁴ Соч. Стр. 331.

⁶⁵ Ibid. Стр. 320.

⁶⁶ Ibid. Стр. 507.

лять творчество Сковороды, то разве лишь в начальной стадии творчества. Этика Сковороды не есть этика творчества, а есть этика покорности «тайным» законам нашего духа. Это, конечно, не квиетизм, но все же моральное воодушевление не столько движет человека вперед, сколько определяет борьбу с самим собой. В человеке живет тайное «руководство блаженныя природы», и «надо только не мешать премудрости, живущей в нас»⁶⁷. Моральный путь человека, внутреннее его устройство должно дать торжество мистической силе, живущей в человеке, а эмпирические силы в человеке (воля в первую очередь) потому и мешают моральному возрастанию, что они постоянно запутывают человека. «Не вините мира — невинен сей мертвец», — восклицает Сковорода, — корень греховности лежит в самом человеке и в сатане. Поэтому моральное возрастание и есть борьба нашего сердца, духовного начала в человеке с эмпирическими его движениями. «Воля, несытый ад! — восклицает Сковорода, — *все тебе яд, всем ты яд*»⁶⁸; «всяк, обоживший свою волю, враг есть Божией воле и не может войти в Царствие Божие»⁶⁹.

Есть в глубине каждого человека тайный закон его возрастания, — надо поэтому, прежде всего, «найти самого себя». Все страдания и муки, через которые проходит человек, проистекают только из того, что человек живет противно тому, к чему он создан. «Какое мучение, — говорит Сковорода, — трудиться в *несродном деле*». Понятие «сродности» или следования своему призванию становится центральным в этике Сковороды: «Природа и сродность, — говорит он, — означают врожденное Божие благословение, тайный Его закон, всю тварь управляющий»⁷⁰. Надо «прежде всего сыскать внутри себя искру истины Божией, а она, освятив нашу тьму, пошлет нас к священному Силоаму»⁷¹, т. е. очистит нас.

Сковорода очень остро и четко чувствовал силы, прикрепляющие нас к эмпирическому миру и мешающие нам восходить к вечной правде. Однажды (под конец жизни) у него вырвались такие слова: «О, Отче мой! Трудно вырвать сердце из *клейкой стихийности мира!*»⁷² Плен миру не есть, однако, только слабость нашей чувственности, прикрепляющей нас к миру, — факт этот более сложный и глубокий. Он связан с *реальностью зла* в мире, которое опутывает человека со всех сторон. С тоской и мукой ощущал Сковорода это царство зла. «Да не пожжет меня бездна мирская», — молится он⁷³. Но чем дальше, тем более задумывался Сковорода над

⁶⁷ Соч. Стр. 354, 364.

⁶⁸ Ibid. Стр. 454.

⁶⁹ Ibid. Стр. 449.

⁷⁰ Ibid. Стр. 339.

⁷¹ Ibid. Стр. 237.

⁷² Ibid. Стр. 499.

⁷³ Ibid. Стр. 434.

проблемой реальности зла. И если он сначала выдвигал мысль, что «для того нам внушается тьма, чтобы открылся свет»⁷⁴, — то это учение о таинственной сопряженности добра со злом под конец переходит в учение о том, что острая непримиримость зла с добром есть факт, *касающийся лишь эмпирической сферы*, — иначе говоря, что различие зла и добра *за пределами эмпирии стирается*. «Знаешь, — пишет он, — что есть змий, — знай, что он же и Бог есть»⁷⁵. Эта неожиданная формула, столь приближающаяся к одной из ветвей древнего гностицизма, развивается у Сковороды в целую теорию. «Змий только тогда вреден, когда по земле ползет», т. е. когда он остается в сфере эмпирии: «мы ползем по земле (т. е. погрязаем в мирской неправде), как младенцы, а за нами ползет змий». Но если мы «вознесем» его, «тогда явится спасительная сила его»⁷⁶. Преодоление зла дается таким образом через преодоление эмпирической его стороны: «Если будем все время видеть в змие одну злость и плоть, не перестанет он уязвлять нас». Не только в том смысле этого учения, что зло открывается нам как путь к добру, — но и в некоем *тождестве* их. «Сии две половины, — пишет тут же Сковорода⁷⁷, — составляют едино; Господь сотворил смерть и жизнь, добро и зло, нищету и богатство и *слепил их воедино*». Иначе говоря, — двойственность в мире эмпирическом не простирается дальше эмпирии, но чтобы в зле открылась «спасительная сила», для этого нужно выйти из-под власти эмпирии, т. е. духовно ее преодолеть. Это есть путь *преображения* (как и называется последняя глава в этом диалоге): «Старайся, — говорит Сковорода, — чтобы из твоей лживой земли блеснула правда Божия», чтобы в глубине эмпирии раскрылась вечная сторона ее, — держась за нее, мы освободимся от лжи эмпирического бытия и тем станем на путь преображения... Таким образом зло есть неосомненная реальность в пределах мира, и не зло является призрачным, *но сам мир призрачен в своей нынешней данности*. Этический дуализм преодолевается через преобразование видимого в невидимое, тварного в божественное. Сковороде был присущ своего рода *мистический оптимизм*, обращенность к скрытому в мире свету, стремление к узрению этого света во тьме, к преобразению жизни. «Не люблю я жизни, запечатленной смертью, — воскликнул однажды Сковорода и тут же добавил: — она сама (т. е. жизнь эмпирическая) есть смерть»⁷⁸. Сковороде не нужен, мучителен мир, если он не преобразен, — душа ищет этого преобразования, которое даже в его предчувствии сообщает силу нашему духу. «Оставь весь сей физический гной (т. е. эмпирию, запечатленную смертью), — призывает Сковорода

⁷⁴ Соч. Стр. 286.

⁷⁵ Ibid. Стр. 512.

⁷⁶ Ibid. Стр. 512—513.

⁷⁷ Ibid. Стр. 520.

⁷⁸ Ibid. Стр. 193.

да⁷⁹, — а сам переходит от земли к небу... от тленного мира в мир *первородный...*» «Не нужно мне это солнце (видимое нами), — я иду к солнцу лучшему... оно насыщает и услаждает меня самого, мой центр, мою сердечную бездну, ничем видимым и осязаемым не уловляемую...» «О, Боже сердца моего! Часть моя веселая! Ты еси тайна моя, плоть есть сень и закров Твой...»

Заканчивая изложение этики Сковороды укажем еще, что весь XVIII век с его всецелой обращенностью к исторической эмпирии представлялся Сковороде мелким и ничтожным. Идея внешнего прогресса, идея внешнего равенства чужда ему, он часто иронизирует по этому поводу. Вот одно из таких мест: «Мы измерили море, землю, воздух и небеса; мы обеспокоили недра земные ради металлов, нашли несчетное множество миров, строим непонятные машины... Что ни день, то новые опыты и дивные изобретения. Чего только мы не умеем, чего не можем! Но то горе, что при всем том *чего-то великого недостает*»⁸⁰.

13. Из всего сказанного становится ясной внутренняя цельность и бесспорная самостоятельность философии Сковороды. Это — философия мистицизма, исходящая из твердого чувства, что сущность бытия находится за пределами чувственной реальности. Хотя Сковорода не объявляет призрачным эмпирическое бытие, все же закрытая сторона бытия настолько отодвигает в тень эмпирическую сферу, что получается сильный крен в сторону мистицизма. Это именно мистицизм, потому что «подлинное» бытие открывается нашему духу лишь «во Христе», в той таинственной жизни, какая рождается от пребывания «во Христе». Нельзя говорить о чистом феноменализме Сковороды — он не объявляет призраком эмпирический мир, — но все же чувственное бытие для него лишь «тень», ослабленная, несамостоятельная реальность. Однако «плоть» может противиться духу, что удостоверяет ее реальность.

Что касается мистической метафизики Сковороды, она остается у него незаконченной — главным образом вследствие неразрешенности вопроса о соотношении универсального и индивидуального момента в «подлинном» бытии. Будучи теистом, он очень часто вплотную подходит к пантеизму; мечтая о преобразении личности, он рисует такой путь для этого, в котором само начало индивидуальности начинает терять метафизическую устойчивость. В то же время Сковорода продолжает твердо держаться христианской метафизики, которая остается исходной основой его исканий. Сила Сковороды, ценная сторона его творчества заключается в *преодолении эмпиризма*, в раскрытии неполноты и неправды чувственного бытия. В этом отрицательном моменте Сковорода твердо опирается на христианство, на те вдохновения, которыми его наполняет

⁷⁹ Соч. Стр. 406.

⁸⁰ Ibid. Стр. 224.

Библия. Библия именно *вдохновляет* Сковороду, — поэтому различные критические замечания его, направленные против буквального понимания Библии и настойчиво проводящие аллегорическое ее истолкование, *решительно чужды рационалистической критике Библии*, уже нашедшей свое яркое выражение в XVIII веке на Западе. Повторяем — Библия вдохновляет Сковороду; это она утончает для него понимание бытия, это она углубляет его понимание человека и вводит его в исследование «подлинного» бытия. Сковорода *от христианства идет к философии*, — но не уходит от христианства, а лишь вступая на путь свободной мысли. Было бы исторически несправедливо забыть о том, что Сковорода, отрываясь от чувственного бытия и уходя в изучение «подлинного» мира, движется вперед, *как исследователь*. Его смелые построения о том, что распад бытия на противоположности (добра и зла, жизни и смерти и т. д.) верен лишь для эмпирической сферы, *не означает метафизического дуализма*, иначе говоря, что эмпирические антиномии «снимаются» в мистической сфере, — все это есть именно исследование Сковороды, а не какое-либо безапелляционное утверждение.

Философия Сковороды, бесспорно, была продуктом его личного творчества, но это совсем не отрицает возможности ряда влияний на него. При нынешнем состоянии материалов совершенно невозможно в этом отношении что-либо категорически утверждать; тем важнее нам кажется указать на чрезвычайную близость построений Сковороды к системе Мальбранша. Только у Сковороды и манера изложения иная, да и идея Логоса не стоит в такой ясности в центре системы, как это мы находим у Мальбранша. Отвержение чувственного бытия у обоих философов определяется совсем разными мотивами, — Сковорода мыслит *библейски*, Мальбранш всюду рационалист. Тем не менее близость построений обоих философов часто замечательная.

Сковорода был тверд в свободном своем творчестве, но решительно чужд всякому бунту: наоборот, им владеет убеждение, что он в своем искании истины остается со Христом, ибо «истина Господня, а не бесовская». Сковорода никогда не отрывается от Церкви, но никогда и не боится идти путем свободной мысли. В истории русской философии Сковороде принадлежит таким образом очень значительное место, как *первого представителя религиозной философии*. Вместе с тем в лице Сковороды мы стоим перед бесспорным фактом *внутрицерковной секуляризации мысли*. Вот к кому действительно применима средневековая формула о *fides quaerens intellectum**.

Нам остается теперь перейти к изучению того же процесса секуляризации мысли уже за пределами Церкви в светской интеллигенции, окончательно оформившейся в русской жизни с воцарением Петра Великого.

Глава III

Начало светской культуры в России Философское движение в России в XVIII веке

1. «Светская» культура и в Западной Европе и в России есть явление распада предшествовавшей ей церковной культуры. Это происхождение светской культуры из религиозного корня дает себя знать в том, что в светской культуре — особенно по мере ее дифференциации — есть всегда своя религиозная стихия, если угодно — свой (внецерковный) мистицизм. Действительно, светское культурное творчество всегда одушевлено ярким и определенным идеалом — устроения «счастливой» жизни здесь на земле. Это творчество принципиально «посюсторонне», но с тем большей силой в нем разгорается «религиозный имманентизм». Идеал, одушевляющий светскую культуру, есть, конечно, не что иное, как христианское учение о Царстве Божием, но уже всецело земном и создаваемом людьми без Бога. Но как раз в силу этого психология культурного делания неизбежно включает в себе *дух утопизма*, страстного ожидания всецелого и всеобщего, свободного и радостного воплощения идеала на земле. Отсюда неизгладимая печать романтизма в светской культуре *по ее существу* — в ней научные, социальные и иные идеи сочетаются с социально-политической *мечтательностью*.

Культура формирует всегда свой «передовой класс», в котором кристаллизуются творческие силы и устремления эпохи, — и в представителях этого «передового класса» постепенно слагается своя особая психология, существенно и глубоко отличная от церковности. Деятели культуры настолько обычно внецерковны в самых основах и глубинах своей творческой жизни, что среди них одинаково возможны (без серьезного перелома) и дружелюбное и враждебное отношение к Церкви. Но в *обоих* случаях светская культура стихийно движется в сторону *вытеснения Церкви* из жизни; этот внутренний конфликт Церкви и культуры объясним только из того, что секуляризация культуры (по крайней мере, в Западной

Европе) развивалась в линиях отхода и разрыва с *Церковью, но не с христианством*. Вот отчего в самой динамике культурного творчества, в движущих силах культуры пылает видимым или скрытым пламенем вековая тяжба с Церковью.

В России этот процесс отхода от целостной церковности и создания нового стиля «мирской» жизни начался приблизительно уже в конце XV века (при Иоанне III), — но уже тогда он сразу осложнился тем, что новый стиль жизни формировался под влиянием западной светской жизни, притягательность, а позже и очарование которой действовали чрезвычайно сильно на русских людей. Этот процесс принимает яркие, можно сказать — «острые» формы после Смутного времени, т. е. с половины XVII века, но во всей своей силе, почти «стихийности», он проявился при Петре Великом и его наследниках. Сначала быт самих царей и их приближенных, а затем постепенно и тех слоев, которые их окружали, стал сильно и быстро меняться. Не только разные технические «удобства» жизни, *но еще больше эстетика западного быта* пленяли русских людей с невообразимой силой. Уже в XVII веке у нас заводится театр, а при Петре Великом, под его прямым наблюдением и по строгому приказу, насаждаются разные формы западного быта (костюмы, снятие бороды, ассамблеи, свободное появление на них женщин и т. д.)¹. Эти перемены отвечали, конечно, внутренним сдвигам, происходившим в русской душе, — и прежде всего внутренней секуляризации, которая создавала потребность и внешнего выражения своего. Так было и на Западе, который не обошелся без своей модели (каковой была для него античность), но на Западе этот процесс шел около двух веков. В России же наличие живой и привлекательной западной «модели» устраняла (по крайней мере первое время) необходимость самостоятельной выработки нового стиля жизни. Вот отчего этот стиль жизни формируется в верхних слоях русского общества с такой быстротой, что уже через несколько десятилетий старый быт сохранился в целостности лишь в провинции, — у народа, да у старообрядцев.

Разумеется, менялись не только внешние формы жизни, — вырастала потребность и в новой «идеологии», — вместо былой (церковной). Всюду вспыхивает жажда образования и именно светского, — в данный момент находимого на Западе. Как типична в этом отношении биография Ломоносова, сына дьячка, пробравшегося в Москву в Духовную Академию, попавшего за границу и ставшего затем замечательнейшим ученым! В биографии многих русских людей XVIII века есть сходные внешние черты, — и всюду поразизи-

¹ См. об этом обильный материал в книге Н а и м а н т. *La culture française en Russie*; много интересного можно найти в книге А л е к с е я В е с е л о в с к о г о «Западное влияние в русской литературе» (4-е издание).

тельно раннее созревание, быстрое овладение всем значительным в западной культуре. В качестве примера укажем на молодую княгиню Дашкову, ставшую позже президентом Академии Наук: она была широко образованна, знала несколько языков, во время пребывания в Западной Европе была в самых дружественных отношениях с выдающимися писателями того времени²... Быстрота, с какой русские люди овладевали важнейшими результатами западной культуры, с какой они выходят один за другим на путь самостоятельного творчества, — поразительна. Но в этой быстроте было и другое: отрываясь от церковного уклада жизни, русские люди в первое время попадали в безоговорочный плен Западу, не имея у себя никаких зачатков для выработки самостоятельного типа жизни. Вот почему долго на Руси было так много *слепого* подражания Западу; по позднему выражению Хомякова, было так много «комической восторженности», доходившей до нелепостей.

2. Русские оказались очень восприимчивы и к философской культуре Запада. Изучение этого проникновения в Россию философских идей Запада (преимущественно Франции, но также и Германии и Англии) начато давно, имеется очень большая литература об этом, но цельной картины всего философского движения в России XVIII века еще нет³. Это философское движение было сложно, даже запутанно; наивное и глубокое, большое и ничтожное сплетались вместе, в духе упрощенного эклектизма. Но было бы большой ошибкой весь XVIII век в России характеризовать в тонах философского эклектизма. Вместе с тем различные течения XVIII века оказались очень *типичными* для всей будущей русской философии — в них проявились черты, которые позже выступили с большей отчетливостью и законченностью.

Мы не можем превратить настоящую главу в целое исследование и будем по необходимости кратки, отмечая лишь главные тече-

² См. ее «Записки». Очень живо и интересно биография ее рассказана Герценом — до сих пор это лучшее описание ее жизни. В биографии Дашковой чрезвычайно любопытна ее дружба с Дидро.

³ Укажу наиболее общие сочинения о философских течениях в России XVIII в. Из общих руководств и очерков по истории русской философии только у одного Ра д л о в а, отчасти у Ш п е т а можно найти кое-что — громадное же большинство общих работ дает всегда крайне поверхностный обзор XVIII века. Ра д л о в написал также специальный этюд «Очерк русской философской литературы XVIII в.» (в журнале Петербургского Философского Общества «Мысль», № 2 и 3 — Петербург, 1922). К сожалению, эта работа Радлова очень слаба. — Очень ценны для изучения XVIII в. работы С и п о в с к о г о (1. «Русские вольтерьянцы XVIII в.». Журнал «Минувшие годы», 1914. 2. «Философские настроения и идеи в русском романе XVIII в.». Журнал Министерства Народного Просвещения, 1905. 3. Книга «Н.М. Карамзин», 1899). Интересна и ценна работа В.Н. Т у к а л е в с к о г о «Из истории философских направлений в русском обществе XVIII в.». Журн. Мин. Народн. Просвещения, 1911. Много существенных данных можно найти в книге П. Н. М и л ю к о в а «Главные течения русской исторической мысли» (2-е издание, Москва, 1898). См. также специальные тома «Литературного наследства», посвященные XVIII в. (взаимоотношениям России и Франции). № 29—30. Издание 1933 г. Москва. См. также № 9—10. (Том, посвященный Гёте — «Гёте в России» тоже богат материалом). Отметим наконец книгу В. Б о г о л ю б о в а. Н.И. Новиков и его время. Москва, 1916 г., в которой дано очень много ценных материалов.

ния в философском движении XVIII века, касаясь лишь попутно представителей этих течений. Лишь при изложении взглядов Радищева мы дадим несколько более подробный анализ. В общем, можно отметить следующие основные течения в философском движении в России в XVIII веке:

- 1) то, что можно назвать «русским вольтеризмом» и в чем надо различать скептицизм и «вольнодумство» от более серьезного «вольтеризма». Термин этот, утвердившийся в русской литературе (и жизни), очень недостаточно и односторонне выражает сущность этого течения, из которого впоследствии оформились как идейный радикализм, так и существенно отличный от него «нигилизм».
- 2) Второе течение определялось потребностью создать новую идеологию национализма ввиду крушения прежней церковной идеологии. Одни искали нового обоснования национализма в «естественном праве», другие — в линиях «просветительства» (русский гуманизм XVIII века).
- 3) Третье течение, тоже идущее по линии секуляризации, ищет удовлетворения религиозно-философских запросов вне Церкви — сюда относится русское масонство. В нем, как увидим дальше, кроме религиозно-мистического направления, очень настойчиво пробивалось натурфилософское направление.

Все это — направления секулярной мысли, знаменующие начало свободных философских исканий. Ученическое следование тем или иным течениям западной мысли не мешает тому, что начинает работать собственная мысль, но мы, конечно, еще лишь «на пороге» философии. Отметим тут же, что рядом с указанными философскими движениями — в духовных академиях (Киев, Москва), в университете (пока лишь в Москве, где университет был открыт в 1755 г.) развивается «школьная» философия, несущая свой вклад в развитие философской культуры, но обо всем этом мы скажем уже в следующих главах.

3. Обратимся прежде всего к тому, что принято называть «русским вольтеризмом». Уже одно то, что именем Вольтера сами русские люди обозначали целое течение мысли и настроений, является очень характерным. Действительно, имя Вольтера было знаменем, под которым объединялись все те, кто с беспощадной критикой и часто даже с презрением отвергали «старину» — бытовую, идейную, религиозную, кто высмеивал все, что покрывалось традицией, кто стоял за самые смелые нововведения и преобразования. На почве этого огульного отвержения прошлого развивается постепенно вкус к утопиям (начало здесь положило увлечение Фенелоном — см. об этом дальше). Но когда мы говорим о влиянии Воль-

тера в России, то, в первую очередь, надо иметь в виду его художественные произведения в частности, его романы, как это очень хорошо показал Сиповский⁴. Скептицизм, ирония, критика общественного строя, осмеяние суеверий, преклонение перед разумом, решительное отрицание чудес, преклонение перед всем «естественным», наконец, вопрос о зле — таковы основные мотивы в русской литературе, шедшей под знаменем «новых идей». Вольтер все же был для русских людей главным представителем «нового сознания». Не следует при этом забывать особо почтительного отношения Екатерины II к Вольтеру (она называла его в письмах к Гримму «мой учитель»). По исследованию Д.Д. Языкова⁵, в течение XVIII и начала XIX веков всего было 140 переводов сочинений Вольтера. К этому надо прибавить, что, по свидетельству современников, «сочинения Вольтера ввозились тогда в великом множестве и находились во всех книжных магазинах». С другой стороны, как свидетельствует Митр. Евгений (Болховитинов), «письменный Вольтер был тогда столько же известен, как и печатный»⁶. Вольтера издавали даже в провинции; так, один тамбовский помещик, Рахманинов, издал Полное собрание сочинений Вольтера (в 1791 году вышло второе издание этого собрания сочинений). Правда, после французской революции Екатерина II распорядилась конфисковать все книги Вольтера в магазинах (а бюст Вольтера, находившийся во дворце, был отправлен в подвал).

Русское вольтерианство, с одной стороны, развивало радикализм, но имело и другое свое выражение; как свидетельствует Фон-визин, в некоторых философских кружках их «занятия» заключались в «богохульстве и кощунстве». «Потеряв своего Бога, — замечает по этому поводу Ключевский⁷, — заурядный русский вольтерианец не просто уходил из Его храма, как человек, ставший в нем лишним, но, подобно взбунтовавшемуся дворовому, норovil перед уходом набуянить, все перебить, исковеркать, перепачкать». Не трудно увидеть здесь первые ростки того бесшабашного нигилизма, который довольно прочно вошел в русский обиход в XIX веке. Тот же Ключевский справедливо говорит об *этом* течении «вольтерианства» в России: «Новые идеи нравились, как скандал, подобно рисункам соблазнительного романа. Философский смех освобождал нашего вольтерианца от законов божеских и человеческих, эмансипировал его дух и плоть, делал его недоступным ни

⁴ См. его статью «Философские настроения и идеи в русском романе XVIII в.». Журн. Мин. Народн. Просв., 1905.

⁵ Д.Д. Языков. «Вольтер в русской литературе». Сборник статей, посвященных проф. Стороженко, под заглавием «Под знаменем науки», 1902. См. также библиографические указания о Вольтере у Алексея Веселовского «Западное влияние в русской литературе». Изд. 4. 1910. Стр. 75—76 (прим.).

⁶ См. Веселовский и. Ibid. Стр. 76.

⁷ В. Ключевский. Очерки и речи. Т. II. Стр. 255.

для каких страхов, кроме полицейского...»⁸ Рядом с этим «нигилистическим» течением надо поставить русских щеголей, пустых людей, которые безоглядно увлекались «всею французским» — языком, манерами, модами, бытом и т. д. Все это нередко принимало невообразимо комичные формы, — и когда, при Екатерине II, расцвела русская журналистика, русские писатели и журналисты не переставали высмеивать и бичевать это нелепое, но страстное поклонение «всею французскому». Конечно, ярче всего это зарисовано Фонвизиним в его «Бригадире», где герой драмы Иванушка патетически заявляет, что, если «тело его родилось в России, то душа принадлежит французской короне»...

Этот отрыв от всего родного кажется сразу мало понятным и как-то дурно характеризует русских людей XVIII века (явление такого отрыва встречается еще долго — до середины XIX века). Это, конечно, верно, но факт этот сам по себе более сложен, чем это кажется. Весь этот нигилистический строй ума слагался *в связи с потерей былой духовной почвы*, с отсутствием, в новых культурных условиях, дорогой для души родной среды, от которой могла бы душа питаться. С Церковью, которая еще недавно целиком заполняла душу, уже не было никакой связи, — жизнь резко «секуляризировалась», отделялась от Церкви, — и тут образовывалась целая пропасть. И если одни русские люди, по-прежнему пламенно жаждавшие «исповедовать» какую-либо новую веру, уходили целиком в жизнь Запада, то другие уходили в дешевый скептицизм, в нигилистическое вольнодумство.

4. Русское вольтеррианство в своем нигилистическом аспекте оставило все же надолго следы в русском обществе, но оно принадлежит больше русскому быту, чем русской культуре. Гораздо существеннее то крыло вольтеррианства, которое было серьезно и которое положило начало русскому радикализму, как политическому, так и идейному. Тут уже, конечно, значение Вольтера не было исключительным — русские люди увлекались и Руссо, и Дидро, энциклопедистами, позднейшими моралистами. В «Словаре российских писателей» (XVIII в.) рядом с Вольтером названы Дидро, Локк, Руссо, Шекспир. У многих русских людей пользовался огромным авторитетом Бейль (Baile), у других — Монтескье. Митрополит Евгений рассказывает об одном священнике, товарище его по Московской Духовной Академии, что тот никогда не расставался с сочинениями Руссо, — совсем как впоследствии Лев Толстой, который вместо креста носил на груди портрет Руссо. Из «Энциклопедии» переводились как отдельные статьи, так переводили ее и целиком — о русском публицисте и историке Болтине известно, что он довел свой перевод «Энциклопедии» до буквы «К». В 1767 году в Москве

⁸ В. Ключевский. Стр. 256.

образовалась группа из девятнадцати лиц для издания переводов из «Энциклопедии» под редакцией Хераскова⁹. Русский посол во Францию кн. Д.А. Голицын, друг Дидро (поездку которого в Россию устраивал именно он), был настолько близок с Гельвецием, «что, по его смерти, издал его сочинение “De l’homme”»*. Кстати сказать, сын этого князя Голицына отрекся от почета и светской жизни, принял католичество и уехал в Америку насаждать просвещение, — это любопытный прообраз другого русского человека, отрекшегося от родины и веры, — проф. Печерина, с которым мы еще встретимся позже.

Из рассказа одного из виднейших масонов XVIII века, И.В. Лопухина, мы знаем, что он «охотно читывал Вольтеровы насмешки над религией, опровержения Руссо и подобные сочинения». Читая известную книгу Гольбаха «Système de la nature»**, в которой идеи материализма соединяются с бесспорно искренним морализмом, Лопухин настолько увлекся этой книгой, что перевел на русский язык заключение книги и решил даже распространять свой перевод. Но, закончив переписку отрывка, он, по его словам, испытал вдруг такие укоры совести, что не мог спать и не успокоился до тех пор, пока не сжег своего перевода...

Русский радикализм, не знающий никаких авторитетов, склонный к крайностям и острой постановке проблем, начинается именно в эту эпоху. Но как раз в силу этого резкого разрыва с историей, в силу экстремизма, — в русских умах начинает расцветать склонность к мечтательности, *т. е. к утопиям*. Это — настолько характерное и тоже оставившее свои следы явление в философских исканиях XVIII века, что на нем стоит несколько остановиться.

5. Первой утопией, появившейся на русском языке, был роман Фенелона «Приключения Телемака»***. Уже Тредьяковский попробовал перевести этот роман в стихах (знаменитая «Телемахίδα»). Скромно говорит о себе Тредьяковский:

«Я не сравняться хочу с прославленным столь стихопевцем»...

«Приключения Телемака» действительно чрезвычайно пришлись по вкусу русской публике и вызвали ряд подражаний. Интересно отметить, что в конце XVIII века (1789 г.) появился перевод на русский язык «Утопии» Томаса Мора (под названием «Картина возможно лучшего правления, или Утопия»). Но особый толчок к развитию утопического мышления дал, конечно, Руссо с его резким противопоставлением цивилизации «естественному» строю жизни. Это понятие «естественного» порядка вещей имело громадное ферментирующее влияние на развитие утопического мышления. Мы

⁹ Веселовский. Ibid. Стр. 67.

еще не раз будем встречаться с тем, как сильно звучала идея «естественной» жизни для русских людей — она *разлагала* увлечение внешним порядком, эстетикой быта, завоеваниями просвещения на Западе, которое имело, бесспорно, огромное влияние на русских людей. Противоставление некоей фикции о «естественной» жизни существовавшему реально строю западной жизни освобождало русских людей от плена, в какой они попадали, прельщенные жизнью и идеями Запада. Здесь закладывались *первые основы критики Запада у русских людей*¹⁰. Отчасти прав Naumant¹¹, когда он говорит, что «русские люди не имели еще вкуса к тому, чтобы проклинать цивилизацию, в особенности Западной Европы». Но противопоставление реальной жизни фиктивному «естественному» строю и на Западе было связано не столько с недовольством современной жизнью, сколько именно с утопической установкой мысли, которая всегда является *суррогатом* религиозных чаяний Царства Божия. И для русских людей дух утопизма был своеобразным подменом религиозной мысли, упадок которой восполнялся мечтательностью. Действительно, нельзя не остановиться перед тем фактом, что в XVIII веке в России чрезвычайно сильно развивается утопическая мечтательность одновременно со страстным поклонением Западу¹². Из этого следует заключить, что не из критики европейской современности вытекала эта утопическая мечтательность (наоборот, из духа утопизма уже намечалось критическое отношение к Западу), а из другого корня. Этим корнем утопизма был *отвлеченный радикализм*¹³, который не мог противопоставить идее Царства Божия ничего другого, кроме утопии... Любопытно отметить, что в журнале Новикова «Утренний свет» (насыщенном религиозно-философскими идеями) был помещен перевод утопической сказки о Троглодитах из «Персидских писем» Монтескье¹⁴. Историк и публицист екатерининского времени Щербатов, с которым мы встретимся дальше, написал собственную утопию — «Путешествие в Офирскую землю», где он изобразил свой идеал будущей России. Щербатов, вдохновлявшийся Фенелоном, утопиями Морелли (Базилиада), Мерсье** («2440-й год»)¹⁵, сочинил, по верному замеча-

¹⁰ Едва ли не первым проявлением этой критики были письма Фонвизина из за границы. Но еще ки. В я з е м с к и й в своей книге показал, что эта критика опиралась на западные же источники. См. об этом справедливые замечания у В е с е л о в с к о г о. Ibid. Стр. 87, 90. П а л л а н т (Op. cit. P. 119) справедливо связывает «галлофобию» у разных русских людей с англоманней. «Запад сам внушал русским людям критическое отношение к Западу», замечает он (Ibid. P. 119).

¹¹ Ibid. P. 112.

¹² См. об этом статью Ч е ч у л и н а «Русский социальный роман XVIII в.» Журн. Мин. Нар. Просв., 1901, также этуод К и з е в е т т е р а, посвященный утопии Щербатова.

¹³ Это понятие можно сблизить с известной характеристикой французской мысли XVIII в. у Тена, который говорит о «классицизме» мышления XVIII в.

¹⁴ См. об этом книгу Б о г о л ю б о в а «Новиков и его время», гл. XIV*.

¹⁵ См. об этом В е с е л о в с к и й. Ibid. Стр. 119.

нию Флоровского¹⁶, «план своеобразного священно-полицейского строя», в котором «главные надзиратели должны быть священники»... Наконец, с утопической сказкой встречаемся мы и в «Путешествии» Радищева, с чем мы познакомимся ниже.

Мы отклонились несколько в сторону, но изучение утопического направления в общем движении мысли в России XVIII века окажется не лишним для дальнейшего.

6. От русского «вольтерианства» в его разновидностях нигилистического и радикального течений обратимся к тем направлениям мысли, которые связаны с потребностью построить новую национальную идеологию¹⁷. С воцарением Петра Великого у нас формируется новая интеллигенция, которая во всем руководствуется «мирскими» интересами и идеями. Кристаллизационным ядром, вокруг которого слагаются эти интересы и идеи, является не идея вселенской религиозной миссии (хранения чистоты Православия), как это было раньше, а идеал Великой России. Сама личность Петра Великого, его неустанное и разностороннее творчество, вдохнувшее новую жизнь в несколько рыхлое до того времени государство, все это ослепляло умы, зажигало душу горделивым сознанием русской мощи, русского величия. Рядом с «вольтерианцами» возникает новый стиль интеллигенции — подлинно образованной, весьма чутко следящей за всем, что происходит в Западной Европе — особенно во Франции, но стремящейся к созданию русской национальной идеологии — вполне «мирской», далекой от церковного мышления. Очень интересна и характерна в этом отношении фигура Кантемира, который живет, как дипломат, в Лондоне и Париже, сходится близко с рядом выдающихся писателей, переводит на русский язык «Персидские письма» Монтескье, переводит книгу Фонтенеля «Entretiens sur la pluralité des mondes»** (эта книга затем, по ходатайству Синода, была конфискована). Он же написал «Письма о природе и человеке — опыт популярного изложения основ естествознания»¹⁸. Гораздо существеннее для нас деятельность Татищева, первого русского историка¹⁹. Татищев был очень образованным человеком, он вдохновлялся больше всего Гоббсом и его учением о государстве. Но в его стремлении найти обоснование «новой интеллигенции» Татищев исходит из популярной в XVIII веке доктрины «естественного права». Эта доктрина покоится на признании нерушимой автономии личности, — ни Цер-

¹⁶ Ф л о р о в с к и й. О р. с и т. Стр. 534 (Примеч.).

¹⁷ «Вольтерианство» продолжалось в России и в XIX в., но серьезного значения для движения русской мысли оно не имело. См., впрочем, эту д П а в л о в а - С и л ь в а н с к о г о «Материалисты 20-х годов» (в книге «Очерки по русской истории XVIII—XIX вв.»).

¹⁸ В е с е л о в с к и й (Ibid. Стр. 57) сообщает, что эти письма в рукописях хранятся в Публичной библиотеке.

¹⁹ О Татищеве см. книги Н. П о л о в а***, а также у М и л ю к о в а «Очерки по истории русской культуры». Т. III (ч. II, гл. II).

ковь, ни Государство не могут ослабить значения этой автономии. В сочинении «Разговор о пользе наук и училищ» Татищев дает апологию мирской жизни и твердо настаивает на том, что «желание к благополучию в человеке, бесспорно, от Бога вкоренено есть». Татищев развивает впервые в русской литературе систему утилитаризма, исходящую из «разумного эгоизма»... В этих положениях Татищев набрасывает теорию секуляризации жизни, освобождения ее от церковного контроля. Противоставление Бога и Церкви, столь частое у защитников так называемой «естественной религии», очень типично для всего XVIII века. Татищев считает *злоупотреблением* со стороны Церкви, если она «запрещает то, что человеку законом божественным определено», и отсюда он приходит к выводу, отвечавшему всему умонастроению эпохи, — к положению, что Церковь должна быть подчинена контролю государства. Церковный закон может не совпадать с божественным, и в таком случае государственная власть должна ограничить закон Церкви «пристойности ради». Самое понятие греха означает лишь совершение «вредных» человеку действий, — и чтобы избежать вредных действий, надо познавать самого себя, надо вернуть уму власть над страстями. «Бог, — пишет он, — вложил наказание во все противоприродные преступления, чтобы каждому преступлению последовали естественные наказания». Эти мысли, очень близко подходящие к тому, что возвел в доктрину «естественной дисциплины» Спенсер, дорисовывают моральную теорию Татищева, всецело покоящуюся на автономии «мирской» жизни. Самое противопоставление «естественных» законов, как божественных по своему происхождению, законам церковным с полной ясностью выражает «новое сознание». Если еще в XVII веке в повестях (переводных) того времени русский читатель усваивал идею свободы «мирского начала» от вмешательства церковных законов²⁰, если в журналах XVIII века все время проводится мысль, что «жизнь на радость нам дана», то в моральной философии Татищева это получает довольно законченную форму. Обращение к принципам «естественного права» (противопоставляемого церковным установлениям) входило существенным элементом в новую идеологию, — на русском языке появляются переводные сочинения по «естественному праву», а в 1764 году некто Золотницкий выпускает компилятивную книгу «Сокращение естественного права из разных авторов для пользы российского общества». Надо, кстати, отметить, что еще у Феофана Прокоповича, пламенного апологета реформ Петра Великого, открыто проповедующего секуляризацию власти и «правду воли монаршей», в основе его рассуждений лежит та же идея «естественного права». Личность Феофана Прокоповича достаточно дискредитирована —

²⁰ Веселовский. Ibid. Стр. 20.

историки не жалеют красок, когда характеризуют его как «наемника и авантюриста»²¹, но он был один из самых просвещенных и философски мыслящих людей своего времени, — этого никак отнять у него нельзя. Его оппортунизм соединялся у него со злобой в отношении врагов, его усердное подлаживание к «духу времени»²² — с принципиальным поставлением светской власти выше духовной; все это верно, но именно такие люди, как Феофан Прокопович, и выражали «новое сознание». Во всяком случае, идеи «естественного права» послужили принципиальной базой для построения светской идеологии, для оправдания «мирского жития». Татищев не упраздняет религии и Церкви, это и не нужно ему, — он только хочет отодвинуть их несколько в сторону, чтобы первое место дать всему «естественному». Хороший знаток современной философской мысли, Татищев уверяет читателей, что «истинная философия не грешна», что она полезна и необходима. Той же позиции держится и другой выдающийся человек (ближайшей) эпохи — Щербатов, который, впрочем, отклоняется от учения естественного права в одном пункте: он — противник признания равенства людей. В своей «Истории» он идеализирует старорусскую жизнь, не без грусти заявляет, что в новое время «уменьшились суеверия, но уменьшилась и вера»; он требует для России не только умственного прогресса, но и «нравственного просвещения». Но и Щербатов опирается на доктрину «первобытных» (т. е. естественных) прав. К Церкви он относится с типичным для его времени недоверием. «Наши попы и церковники, — замечает он, — имеющие малое просвещение без нравов, суть наивреднейшие люди в государстве». Щербатов, между прочим, написал трактаты: «О возрождении нравов в России», «Разговор о бессмертии души» (в духе «естественной религии»)²³. Он набросал программу «преподавания разных наук», где высказывает мысль, что «философия ценна тем, что может способствовать исправлению нравов».

Исторические сочинения Татищева, Щербатова, Ломоносова, Болтина — первых русских историков²⁴ — вдохновлялись национальным самосознанием, искавшим для себя обоснования вне прежней церковной идеологии. С одной стороны, они стояли вообще за «светскую жизнь», с другой стороны, в изучении русского про-

²¹ См., например, у Ф л о р е н с к о г о. *Op. cit.* Стр. 89 и дальше.

²² «Он пишет всегда точно проданным пером», — зло отмечает Ф л о р о в с к и й (*Ibid.*, стр. 90).

²³ Некоторые историки философии вообще и авторы книг по русской философии смешивают «естественную религию» с деизмом, сущность которого заключается в признании творения мира Богом, но с отвержением участия Бога в жизни мира. «Естественная» же религия не включает в себя определенных учений, кроме общего признания реальности Божества. Как показал Зелинский (*Cicero im Wandeljahre*), все построения «естественной» религии в Европе восходят к сочинению Цицерона «*De natura deorum*»*.

²⁴ О развитии русской исторической науки в XVIII в. — См. М и л ю к о в. «Главные течения русской исторической мысли».

шлого они находили удовлетворение своему новому чувству родины. Опираясь на идеи естественного права, примыкая к современным им философским течениям на Западе, они строили «новое сознание» секуляризованного человека XVIII века. Еще дальше эта работа пошла у тех, кого можно назвать представителями *русского гуманизма XVIII века*.

7. Уже у первых значительных русских поэтов XVIII века — Ломоносова и Державина — мы находим секуляризованный национализм, соединенный с гуманизмом. Уже не «святая Русь», а «Великая Россия» вдохновляет их; национальный эрос, упоение величием России относятся всецело к эмпирическому бытию России вне всякого исторического обоснования. В этом обращении к России есть, конечно, реакция против слепого поклонения Западу и пренебрежительного отношения ко всему русскому, что так ярко проявлялось в русском вольтеризме. Ломоносов был горячим патриотом и верил, что —

«может собственных Платонов
И быстрых разумом Невтонов
Российская земля рождать».

Державин, истинный «певец русской славы», защищает свободу и достоинство человека²⁵; в стихах, написанных на рождение внука Екатерины II (будущего императора Александра I), он восклицает:

«Будь страстей твоих владыка,
Будь на троне человек».

Этот мотив чистого гуманизма все больше становится кристаллизационным ядром новой идеологии. Чтобы не потонуть в безмерном материале, сюда относящемся, остановимся только на двух ярких представителях русского гуманизма XVIII века — Новикове (мы имеем в виду первый период его деятельности) и Радищеве.

Новиков (1744—1818) родился в семье небогатого помещика, получил довольно слабое образование дома, но много потрудился над своим самообразованием. 25-ти лет он предпринял издание журнала («Трутенъ»), в котором он проявил себя человеком большого общественного чутья, страстным обличителем разных неправд русской жизни, горячим идеалистом. Борясь со слепым поклонением Западу, высмеивая жестокие нравы русской жизни того времени, Новиков с глубокой скорбью пишет о тяжком положении рус-

²⁵ См. превосходную биографию Державина, написанную Ходасевичем (Париж, 1931).

ских крестьян. В следующем журнале «Живописец» находим отрывок из «Путешествия», — книги, где очень сильно подчеркнута горькое положение крестьян. «О, человечество! — восклицает он, — тебя не знают в сих поселениях». Этот отрывок предвещает знаменитую книгу Радищева («Путешествие из Петербурга в Москву»)²⁶. В центре русского гуманизма навсегда ставится с этого времени *социальная* проблема — проблема водворения подлинной человечности в жизненных отношениях. Вот образ идеального человека, как он рисуется Новикову, — это «разумный и добродетельный господин; он делает добро всем, кому только может. Он думает, что разум ему дан, чтобы служить государству, богатство — чтобы помогать бедным, и что для того родился он человеком, чтобы быть полезным всем людям». Защищая равенство всех людей, Новиков не обращается к идеям естественного права, как это было принято тогда, а связывает идею равенства с христианством. Но особого подъема речь Новикова достигает тогда, когда он защищает необходимость для русских людей, беря все ценное у чужих народов, оставаться духовно верными своей родине. Вот почему он предпринял (под покровительством Екатерины II) издание «Древней Российской библиотеки», чтобы русские люди могли, познавая прошлое, увидеть «великость духа наших предков». Работа мысли шла под знаком реакции тогдашним «западникам» и выработки нового национального самосознания. Но в гуманизме XVIII века у русских все чаще начинает выдвигаться *основное значение морали* и даже проповедуется *первенство нравственности над разумом*. В педагогических мечтах, столь близких в России XVIII века к утопическому плану «создания новой породы людей», на первое место выдвигали «развитие изящнейшего сердца», а не разума, развитие «умонаклонения к добру». Фонвизин в «Недоросле» высказывает даже такой афоризм: «Ум, коль скоро он только ум, — самая безделица; *прямую цену уму дает благонравие*». В этих словах очень типично выражен морализм, как некая новая черта русского сознания²⁷. Отчасти здесь было влияние Запада — я имею в виду не только Руссо²⁸, но и английских моралистов; но была здесь и *своя собственная склонность к примату морали* (что постоянно будет нам встречаться в XIX веке, вплоть до «панморализма» Толстого).

²⁶ Бог о л ю б о в (Новиков и его время. Стр. 69) справедливо говорит о статье Новикова, что «это было самое сильное выступление в общей печати против крепостного права до «Путешествия» Радищева.

²⁷ Интересно, что в первом студенческом журнале, появившемся в Москве в 1764 г., проповедь христианской добродетели связывалась с учением естественного права о том, что все люди «от природы» равны и свободны.

²⁸ Это верно для Фонвизина, резко критиковавшего Запад. См. В е с е л о в с к и й. О р. с и т. Стр. 86.

Издательская деятельность Новикова (всего было им выпущено 448 названий) вскоре была перенесена в Москву, но тут она приняла иной характер: Новиков сошелся с московскими масонами, его духовные интересы целиком перемещаются от общественных к религиозно-философским и чисто моральным темам. Все это уже выходит за пределы чистого гуманизма, поэтому мы позже, при характеристике масонства, еще раз вернемся к Новикову. Сейчас же обратимся к другому яркому выразителю русского гуманизма XVIII века — А.Н. Радищеву, у которого мы найдем еще больше философского содержания.

8. Имя Радищева окружено ореолом мученичества (как и Новикова тоже), но, кроме этого, для последующих поколений русской интеллигенции Радищев стал неким знаменем, как яркий и радикальный гуманист, как горячий сторонник примата социальной проблемы. Впрочем, несмотря на многочисленные монографии и статьи, посвященные Радищеву, кругом него все еще не прекращается легенда — в нем видят иногда зачинателя социализма в России²⁹, первого русского материалиста³⁰. Для таких суждений, в сущности, так же мало оснований, как в свое время было мало оснований у Екатерины II, когда она подвергла Радищева тяжкой каре. Его острая критика крепостного права вовсе не являлась чем-то новым — ее много было и в романах того времени³¹, и в журнальных статьях, вроде вышеприведенного «отрывка из путешествия» в новиковском журнале «Живописец». Но то были другие времена — до французской революции. Екатерина II относилась тогда сравнительно благодушно к проявлениям русского радикализма и не думала еще стеснять проявлений его, а тем более преследовать авторов. Книга же Радищева, вышедшая в свет в 1790 году, попала в очень острый момент политической жизни Европы. В России стали уже появляться французские эмигранты³², тревога стала уже чувствоваться всюду. Екатерина II была в нервном состоянии, ей стали всюду видеться проявления революционной заразы, и она принимает совершенно исключительные меры для «пресечения» заразы. Сначала пострадал один Радищев, книга которого была запрещена к продаже, позже пострадал Новиков, дело которого было совершенно разгромлено.

Остановимся немного на биографии Радищева. Он родился в 1749 году в семье зажиточного помещика, учился сначала в Москве, потом в Петербурге. В 1766 году он вместе с группой молодых

²⁹ П.И. Сакулин. Русская литература и социализм. Москва, 1922. Стр. 63.

³⁰ См. статью Бетяева. Политические и философские взгляды Радищева (Журнал «Под знаменем марксизма», Москва, 1938, № 8).

³¹ См. упомянутую выше статью Сиповского (Ж.М.Н. Просв. 1905).

³² История французской эмиграции в России подробно изучена в книге К.К. Миллера (Французская эмиграция в России (т. I и II). К сожалению, в печати появился лишь первый том.

людей был отправлен в Германию, чтобы учиться там. Радищев пробыл (в Лейпциге) в общем 5 лет; учился он усердно, читал очень много. В небольшом отрывке, посвященном памяти его друга и товарища по лейпцигскому семинару Ушакову, Радищев рассказывает о том, как они оба увлекались там изучением Гельвеция. Философское образование Радищев получил под руководством популярного в свое время профессора Платнера, который не отличался оригинальностью, был эклектиком, но зато преподавал философские дисциплины очень ясно и увлекательно. Радищев много занимался естествознанием и медициной и с большим запасом знаний и навыками к систематическому мышлению вернулся в Россию в 1771 году. Литературная деятельность Радищева началась с перевода на русский язык книги *M a b l y* (*Observations sur l'histoire de la Grise*); к переводу были присоединены примечания Радищева, в которых он очень горячо защищает и развивает идеи «естественного права». В 1790 году появился первый крупный его труд — «Путешествие из Петербурга в Москву»; книга, написанная не без влияния «Сентиментального путешествия» Стерна³³, сразу стала расходиться очень быстро, но уже через несколько дней она была изъята из продажи, и по адресу автора было назначено следствие. Екатерина II сама внимательно прочитала книгу Радищева (сохранились любопытные ее замечания к книге), сразу решила, что в ней явно выступает «рассеяние французской заразы»: «Сочинитель сей книги, — читаем в ее заметках, — наполнен и заражен французскими заблуждениями, всячески ищет умалить почтение к власти». Хотя на книге не было имени автора, но, конечно, очень скоро выяснили, кто был автор, и Радищев был заключен в крепость. На допросе Радищев признал себя «преступным», а книгу «пагубной», сказал, что писал книгу «по сумасшествию» и просил о помиловании. Уголовный суд, на рассмотрение которого было передано дело Радищева, приговорил его к смертной казни за то, что он «злоумышлял» на императрицу, но указом Екатерины II казнь была заменена ссылкой в Сибирь на 10 лет. Радищев соединился в Сибири со своей семьей, получил возможность выписать туда свою библиотеку; ему было разрешено получать французские и немецкие журналы. В ссылке Радищев написал несколько статей по экономическим вопросам, а также большой философский трактат под заглавием: «О человеке, его смертности и бессмертии». Павел I в 1796 году освободил Радищева от ссылки и разрешил ему вернуться в свою деревню, а с воцарением Александра I он был окончательно восстановлен во всех правах. Радищев принял даже участие в работах комиссии по составлению законов, написал большую записку — она, впрочем, благодаря радикальным взглядам автора не только не была приня-

³³ Это признавал сам Радищев. См. также Веселовский и др. *op. cit.* Стр. 107.

та, но даже вызвала строгий выговор со стороны председателя. Радищев, усталый и измученный, покончил с собой (1802).

Такова была печальная жизнь этого человека, дарования которого были, несомненно, очень значительны. В лице Радищева мы имеем дело с серьезным, мыслителем, который при других условиях мог бы дать немало ценного в философской области, но судьба его сложилась неблагоприятно. Творчество Радищева получило при этом одностороннее освещение в последующих поколениях, — он превратился в «героя» русского радикального движения, в яркого борца за освобождение крестьян, представителя русского революционного национализма. Все это, конечно, было в нем; русский национализм, и до него секуляризованный, у Радищева вбирает в себя радикальные выводы «естественного права», становится рассадником того революционного фермента, который впервые ярко проявился у Руссо. Но сейчас, через полтора столетия после выхода в свет «Путешествия» Радищева, когда мы можем себе разрешить право быть прежде всего историками, мы должны признать приведенную характеристику Радищева очень односторонней. Чтобы правильно оценить «Путешествие» Радищева, необходимо ознакомиться с его философскими воззрениями; хотя последние выражены в сочинениях Радищева очень неполно, все же в них в действительности находится ключ к пониманию Радищева вообще³⁴.

9. Скажем несколько слов о философской эрудиции Радищева. Мы упоминали, что Радищев прилежно слушал Платнера, который популяризировал Лейбница. Действительно, в работах Радищева мы очень часто находим следы влияния Лейбница. Хотя Радищев не разделял основной идеи в метафизике Лейбница (учения о монадах), но из этого вовсе нельзя делать вывода (как это мы находим у Лапшина)³⁵, что Радищев был мало связан с Лейбницем. Другой исследователь идет еще дальше и утверждает буквально следующее: «Нет никаких оснований думать, что Радищев был знаком с сочинениями самого Лейбница»³⁶. На это можно возразить кратко, что для такого утверждения тоже нет решительно никаких оснований. Было бы, наоборот, очень странно думать, что Радищев, очень внимательно проходивший курсы у лейбницианца Платнера, никогда не интересовался самим Лейбницем. Кстати сказать, как раз за год до приезда Радищева в Лейпциг было впервые напечатано главное сочинение Лейбница по гносеологии (*Nouveaux essais*). В годы пре-

³⁴ Философии Радищева посвящен специальный этюд А л а п ш и н а (Философские взгляды Радищева. Петроград, 1922), — кроме того во всех историях литературно-общественных движений XVIII в. всегда посвящают достаточно места Радищеву. Особенно ценно в этом отношении то, что мы находим у М и л ю к о в а (Очерки по истории русской культуры. Т. III), Б о б р о в а (Философия в России. Выпуск III), М я к о т и н а (в книге «Из истории русского общества»).

³⁵ А л а п ш и н. *Op. cit.* Стр. 4.

³⁶ М и л ю к о в. *Op. cit.* Стр. 448.

бывания Радищева в Лейпциге этот труд Лейбница был философской новинкой, — и совершенно невозможно представить себе, чтобы Радищев, который вообще много занимался философией, не изучил этого трактата Лейбница (влияние которого, несомненно, чувствуется во взглядах Радищева на познание). Следы изучения «Монадологии» и даже «Теодицеи» могут быть разыскиваемы в разных полемических замечаниях Радищева. Наконец то, что Радищев хорошо знал Вольф³⁷, который, следуя лейбницианцу Robinet, отвергал чистый динамизм Лейбница (что мы находим и у Радищева), косвенно подтверждает знакомство Радищева с Лейбницем.

Из немецких мыслителей Радищев больше всего пленялся Гердером³⁸, имя которого не раз встречается в философском трактате Радищева. Но особенно по душе приходились Радищеву французские мыслители. О прямом интересе его к Гельвецию мы знаем из его отрывка, посвященного его другу Ушакову. С Гельвеем Радищев часто полемизирует, но с ним всегда в то же время считается. Французский сенсуализм XVIII века в разных его оттенках был хорошо знаком Радищеву, который вообще имел вкус к тем мыслителям, которые признавали *полную реальность материального мира*. Это одно, конечно, не дает еще права считать Радищева материалистом, как это тщетно стремится доказать Бетяев³⁹. Занятия естествознанием укрепили в Радищеве *реализм* (а не материализм), и это как раз и отделяло Радищева от Лейбница (в его метафизике).

Упомянем, наконец, что Радищев внимательно изучал некоторые произведения английской философии (Локк, Пристли).

10. Начнем изложение взглядов Радищева с его гносеологических воззрений. Высказывания его о проблеме познания довольно случайны и разбросаны в разных местах, но все они носят печать того синтеза эмпиризма и рационализма, который воодушевляет Лейбница в его «Nouveaux essais»*. Радищев прежде всего категорически стоит за то, что «опыт есть основание всего естественного познания»⁴⁰. В духе французского сенсуализма Радищев замечает: «Ты мыслишь органом телесным (мозгом. — В. З.); как можешь представить себе что-либо внетелесное?» Но эта чувственная основа знания должна быть восполняема тем, что может привести разум, — поэтому Радищев различает опыт чувственный от опыта «разумного»⁴¹. Дальше Радищев говорит: «Все силы нашего познания не различны в существовании своем, — эта сила познания еди-

³⁷ Это признает и Миллюков. Ibid. Стр. 451—452.

³⁸ См. интересные сопоставления у Лапшина. Ibid. Стр. 24 и дальше.

³⁹ Бетяев. «Политические и философские взгляды Радищева» (в журнале «Под знаменем марксизма» за 1938 г. № 8).

⁴⁰ Сочинения, т. II, стр. 156 (цитирую по изданию 1907 г., под редакцией В.В. Каллаш, в 2-х томах).

⁴¹ Ibid. Стр. 171.

на и неразделима». В этих мыслях Радищев верен Лейбницу, ему же он следует в признании закона «достаточного основания»⁴².

Следуя Лейбницу же, Радищев развивает свои мысли о познании внешнего мира. «Вещество само по себе неизвестно человеку»⁴³, — утверждает он совершенно в духе Лейбница. «Внутренняя сущность вещи, — утверждает Радищев, — нам неизвестна; что есть сила сама по себе, мы не знаем; как действие следует из причины — тоже не знаем»⁴⁴. Так же близок Радищев к Лейбницу в учении о законе непрерывности: «Мы почитаем доказанным, — говорит Радищев, — что в природе существует явная постепенность»⁴⁵. Этот «закон лестницы», как выразился в одном месте Радищев, есть тот же принцип, который утверждает и Лейбниц.

В этих мыслях Радищева о познании он вполне верен Лейбницу, но когда он переходит к самому содержанию знания, он решительно расходится с ним, и прежде всего в вопросе о природе материи. Для Лейбница утверждение, что вещество само по себе непознаваемо, было основанием его спиритуализма в общем учении о бытии и феноменализма в учении о материи (*phenomenon bene fundatum**). Радищев же категорически стоит за реализм в вопросе о материи, как это мы находим и у французского лейбницианца Robinet**⁴⁶.

Радищев обнаруживает в своем трактате явный вкус к натурфилософии и прекрасное знание современной французской и немецкой литературы по натурфилософии (особенно много считает он себя обязанным Пристли⁴⁷). Но ему трудно до конца принимать динамическую теорию материи (как это было у Пристли, следовавшего известному физику Босковичу***): «Раздробляя свойства вещественности, — замечает Радищев, — будем беречься, чтобы она не исчезла совсем»⁴⁸. И дальше Радищев, твердо исповедуя реальность материи, говорит о «неосновательности мнения о бездейственности вещества»: вещество мыслится им (как и у Robinet) живым. Конечно, Радищев здесь не полемизирует с окказионализмом, а просто следует Robinet. В учении о человеке Радищев исходит из виталистического единства природы. «Человек единотробный сродственник всему, на земле живущему, — пишет

⁴² Соч. Стр. 198.

⁴³ Ibid. Стр. 182.

⁴⁴ Ibid. Стр. 279.

⁴⁵ Ibid. Стр. 275.

⁴⁶ Лапшин в своем этюде о Радищеве видит здесь влияние английского философа Пристли (Pristley), которого Радищев действительно знал. Но в реализме Радищева слишком явно выступает то виталистическое понимание материи, которое было как у Воппет, так и у Robinet. Радищев усваивает, наприм., минералам черты органической жизни (например, половые различия), — здесь Радищев явно следует Robinet. См. у Лапшина. Ibid. Стр. 8—10.

⁴⁷ «Пристли путеводительствует нами в сих рассуждениях», — пишет он (Соч. т. II. Стр. 205).

⁴⁸ Ibid. Стр. 203.

он, — не только зверю, птице... но и растению, грибу, металлу, камню, земле»⁴⁹.

Перейдем к антропологии Радищева. Он связывает человека со всем миром, но знает и о специфических его особенностях; главная из них — это способность оценки. «Человек есть единое существо на земле, ведающее худое и злое», — пишет Радищев⁵⁰. И в другом месте он замечает: «Особое свойство человека — беспредельная возможность, как совершенствоваться, так и развращаться». Вопреки Руссо, Радищев очень высоко ставит социальные движения в человеке и решительно против изоляции детей от общества (как проповедует Руссо в «Эмиле»). «Человек есть существо сочувствующее и подражающее», — пишет Радищев. Естественная социальность является для Радищева основой его морали — и здесь он решительно расходится с французскими моралистами, выводившими социальные движения из «себялюбия». Горячо разделяя идеи «естественного права», Радищев вообще оправдывает все подлинно естественное в человеке. «В человеке... никогда не иссякают права природы», — говорит он. Поэтому для него «совершенное умерщвление страстей — уродливо»⁵¹, «*корень страстей благой* — они производят в человеке благую тревогу — без них он уснул бы»⁵².

Защищая право естественных движений души, Радищев горячо протестует против всякого угнетения «естества». Отсюда надо выводить и социально-политический радикализм Радищева. Его знаменитое «Путешествие из Петербурга в Москву» является столь же радикальной критикой социального неравенства, политического и бюрократического самоуправления, — *сколько и своеобразной утопией*, продиктованной защитой всего естественного в тех, кто социально угнетен. Утопическая установка очень ясно выступает, например, в рассказе о сне, в котором ему привиделось, что он — царь. Рассказав об угодничестве и лжи приближенных к царю, он вводит в рассказ «Истину», которая снимает бельмо с глаз царя и показывает ему страшную правду...

В трактате о «Бессмертии» Радищев противопоставляет рассуждения противников и защитников индивидуального бессмертия. Личные его симпатии склоняются в сторону положительного решения. В религиозных вопросах Радищев склоняется в сторону того *релятивизма*, который был характерен для проповеди «естественной религии» в XVII и XVIII веках (но *вовсе не деизма*, как часто полагают, путая понятие деизма и доктрины «естественной религии»)⁵³.

⁴⁹ Соч. Стр. 149.

⁵⁰ Ibid. Стр. 157.

⁵¹ Ibid. Стр. 216.

⁵² Ibid. Стр. 261.

⁵³ См., наприм., М я к о т и н а в статье о Радищеве в сборнике «Из истории русского общества».

11. Мы закончили изложение философских взглядов Радищева и можем теперь дать общую характеристику его мировоззрения и указать его место в истории русской философской мысли. Как ни значительна и даже велика роль Радищева в развитии социально-политической мысли в России, было бы очень неверно весь интерес к Радищеву связывать лишь с этой стороной его деятельности. Тяжелая судьба Радищева дает ему, конечно, право на исключительное внимание историков русского национального движения в XVIII веке, — он, бесспорно, является вершиной этого движения, как яркий и горячий представитель радикализма. Секуляризация мысли шла в России XVIII века очень быстро и вела к светскому радикализму потомков тех, кто раньше стоял за церковный радикализм. Радищев ярче других, как-то целостнее других опирался на идеи естественного права, которые в XVIII веке срастались с руссоизмом, с критикой современной неправды. Но, конечно, Радищев в этом не одинок — он лишь ярче других выражал новую идеологию, полнее других утверждал примат социальной и моральной темы в построении новой идеологии. Но Радищева надо ставить прежде всего в связь именно с последней задачей — с выработкой свободной, внецерковной, секуляризованной идеологии. Философское обоснование этой идеологии было на очереди — и Радищев первый пробует дать самостоятельное ее обоснование (конечно, опираясь на мыслителей Запада, но по-своему их синтезируя). Развиваясь в границах национализма и гуманизма, Радищев проникнут горячим пафосом свободы и восстановления «естественного» порядка вещей. Радищев, конечно, не эклектик, как его иногда представляют⁵⁴, но у него были зачатки собственного синтеза руководящих идей XVIII века: базируясь на Лейбнице в теории познания, Радищев прокладывает дорогу для будущих построений в этой области (Герцен, Пирогов и другие). Но в онтологии Радищев — горячий защитник реализма, и это склоняет его симпатии к французским мыслителям. В Радищеве очень сильна тенденция к смелым, радикальным решениям философских вопросов, но в нем велико и философское раздумье. Весь его трактат о бессмертии свидетельствует о философской *добросовестности* в постановке таких трудных вопросов, как тема бессмертия... Во всяком случае, чтение философского трактата Радищева убеждает в близости философской зрелости в России и в возможности самостоятельного философского творчества...

12. От этого течения в философском движении в России XVIII века перейдем к третьему крупному течению, имеющему *религиозно-*

⁵⁴ А п ш и н (Op. cit. Стр. 37) тоже приходит к выводу, что у Радищева мы находим «не эклектическую попытку соединить логически несоединимое, но произведение самостоятельной пылливой мысли».

философский характер. И это течение идет по линии секуляризации, — не отделяясь от христианства, оно отделяется и отделяется от Церкви. Первые проявления свободной религиозно-философской мысли мы находим в замечательном русском ученом М.В. Ломоносове, о котором было верно сказано, что с ним связан «первый русский теоретический опыт объединения принципов науки и религии»⁵⁵.

Ломоносов был гениальным ученым, различные учения и открытия которого (например, закона о сохранении материи) далеко опередили его время, но не были оценены его современниками. Ломоносов был в то же время и поэт, влюбленный в красоты природы, — что он выразил в ряде замечательных стихотворений. Получив строгое научное образование в Германии, Ломоносов (1711—1765) хорошо познакомился с философией у знаменитого Вольфа*, но он знал хорошо и сочинения Лейбница⁵⁶. Философски Ломоносов ориентировался именно на Лейбница и постоянно защищал мысль, что закон опыта нужно восполнять «философским познанием». Ломоносов хорошо знал Декарта и следовал ему в определении материи; между прочим, однажды он высказал мысль, что «Декарту мы особливо благодарны за то, что он ободрил ученых людей против Аристотеля и прочих философов — в их праве спорить и тем открыл дорогу к вольному философствованию». Для Ломоносова свобода мысли и исследования настолько уже «естественна», что он даже не защищает этой свободы, а просто ее осуществляет. Будучи религиозным по своей натуре, Ломоносов отвергает стеснение одной сферы другой и настойчиво проводит идею *мира* между наукой и религией. «Неверно рассуждает математик, — замечает он, — если захочет циркулем измерить Божью волю, но неправ и богослов, если он думает, что на Псалтирь можно научиться астрономии или химии». Ломоносову были чужды и даже противны наскоки на религию со стороны французских писателей⁵⁷, и, наоборот, он относится с величайшим уважением к тем ученым (например, Ньютону), которые признавали бытие Божие. Известна его формула: «Испытание природы трудно, однако, приятно, полезно, *свято*». В этом признании «святости» свободного научного исследования и заключается основной тезис секуляризованной мысли: здесь

⁵⁵ П о п о в («Наука и религия в мирозерцании Ломоносова» в сборнике статей, посвященных Ломоносову, под редакцией Сиповского. Петербург, 1911. Стр. 2).

⁵⁶ Т у к а л е в с к и й в своей статье «Главные черты мирозерцания Ломоносова (Лейбниц и Ломоносов)» в том же сборнике дает немало материала, чтобы поставить вопрос о непосредственном влиянии Лейбница на Ломоносова, но этот вопрос лишь намечен им, но не разработан окончательно.

⁵⁷ Попытка одного новейшего автора (Б у р м и с т е н к о. «Философские взгляды Ломоносова. Под знаменем марксизма», 1938 г. № 9) представить Ломоносова, как противника религии, основана на таких натяжках, что не стоит даже оспаривать аргументацию этого автора. Не менее бездоказательны утверждения нового автора М а к с и м о в а (Очерки по истории борьбы за материализм в русском естествознании. Огиз. 1941. О Ломоносове. Стр. 31—54).

работа мысли сама по себе признается «святой». Это есть принцип «автономии» мысли как таковой — вне ее связи с другими силами духа.

Религиозный мир Ломоносова тоже очень интересен. В тщательном этюде, написанном на тему «О заимствованиях Ломоносова из Библии»⁵⁸, очень ясно показано, что в многочисленных поэтических произведениях Ломоносова на религиозные темы он следует *исключительно Ветхому Завету*, — у него нигде не встречается новозаветных мотивов. Это, конечно, вовсе не случайно и связано с общей внецерковной установкой даже у религиозных людей XVIII века в России. Любопытно отметить у Ломоносова религиозное отталкивание от ссылок на случайность:

О вы, которые все...
Обыкли случаю приписывать слепому,
Уверьтесь...
Что Промысел Вышнего господствует во всем.

Вообще у Ломоносова есть склонность к идее «предустановленной гармонии»⁵⁹. Природа для него полна жизни — и здесь Ломоносов всецело примыкает к Лейбницу.

Очень ярко и сильно выражает Ломоносов свое эстетическое любование природой — оно неотделимо для него и от научного исследования, и от религиозного размышления. Из всех естественных наук больше всего любя химию, Ломоносов ценил ее за то, что она «открывает завесу внутреннейшего святилища природы». Здесь Ломоносов предвосхищает философское понимание химии у другого, более позднего русского гениального химика — Д.И. Менделеева.

В лице Ломоносова мы имеем дело с новой для русских людей религиозно-философской позицией, в которой свобода мысли не мешает искреннему религиозному чувству, — но уже по существу внецерковному. Несколько иной является позиция тех русских религиозных людей, которые искали удовлетворения своих исканий в *масонстве*, которое в XVIII веке с необычайной силой захватило большие круги русского общества.

13. Русское масонство XVIII и начала XIX веков сыграло громадную роль в духовной мобилизации творческих сил России. С одной стороны, оно привлекало к себе людей, искавших противовеса атеистическим течениям XVIII века, и было в этом смысле выражением *религиозных* запросов русских людей этого времени. С другой стороны, масонство, увлекая своим идеализмом и благородны-

⁵⁸ См. статью Дароватской (статья в сборнике под редакцией Сиповского).

⁵⁹ См. в статье Тукалевского. Ibid. Стр. 29.

ми мечтами о служении человечеству, само было явлением *внецерковной религиозности*, свободной от всякого церковного авторитета. С одной стороны, масонство уводило от «вольтерьянства», а с другой стороны, — от Церкви; именно поэтому масонство на Руси служило основному процессу секуляризации, происходившему в XVIII веке в России. Захватывая значительные слои русского общества, масонство, несомненно, подымало творческие движения в душе, было школой гуманизма, но в то же время пробуждало и умственные интересы. Давая простор вольным исканиям духа, масонство освобождало от поверхностного и пошлого русского вольтерьянства.

Гуманизм, питавшийся от масонства, нам уже знаком по фигуре Н.И. Новикова. В основе этого гуманизма лежала реакция против одностороннего интеллектуализма эпохи. Любимой формулой здесь была мысль, что «просвещение без *нравственного идеала* несет в себе отраву». Здесь, конечно, есть близость к проповеди Руссо, к воспеванию чувств, — но есть отзвуки и того течения в Западной Европе, которое было связано с английскими моралистами, с формированием «эстетического человека» (особенно в Англии и Германии)⁶⁰, т. е. со всем, что предвещало появление романтизма в Европе. Но здесь, конечно, влияли и различные оккультные течения, поднявшие голову как раз в разгар европейского просвещения⁶¹.

В русском гуманизме, связанном с масонством, существенную роль играли мотивы чисто моральные. В этом отношении гуманизм XVIII века находится в теснейшей связи с моральным патетизмом русской публицистики XIX века. Но в русском масонстве для нас сейчас важнее остановиться на других его сторонах — на его религиозно-философских и натурфилософских интересах. И то и другое имело чрезвычайное значение в подготовке к философскому творчеству в XIX веке.

Обращаясь к религиозно-философским течениям в масонстве, отметим, что масонство распространяется у нас с середины XVIII века — в царствование Елизаветы. Русское высшее общество к этому времени уже окончательно отошло от родной старины. Кое-кто увлекался дешевым «вольтеризмом», как выражался Болтин, кое-кто уходил в националистические интересы, в чистый гуманизм, изредка — в научные занятия (особенно русской историей). Но были люди и иного склада, которые имели духовные запросы и болезненно переживали пустоту, создавшуюся с отходом от церковного сознания. Успехи масонства в русском обществе показали, что таких людей было *очень много*: масонство открывало им путь к со-

⁶⁰ См. интересную книгу Обергауег. Der aesthetische Mensch.

⁶¹ См. большую и ценную работу Viatte. Les sources occultes du romantisme.

средоточенной духовной жизни, к серьезному и подлинному идеализму и даже к религиозной жизни (вне Церкви, однако). Среди русских масонов попадались настоящие праведники (самым замечательным из них был С.И. Гамалея*), было среди них много искренних и глубоких идеалистов. Русские масоны были, конечно, «западниками», они ждали откровений и наставлений от западных «братьев», вот отчего очень много трудов положили русские масоны на то, чтобы приобщить русских людей к огромной религиозно-философской литературе Запада.

В переводческой и оригинальной масонской литературе⁶² довольно явственно выступает основная религиозно-философская тема — учение о *сокровенной жизни в человеке, о сокровенном смысле жизни вообще*. Здесь теоретический и практический интерес сливались воедино; особую привлекательность этой мистической метафизике придавала ее независимость от официальной церковной доктрины, а в то же время явное превосходство в сравнении с ходячими научно-философскими учениями эпохи. «Эзотеричность» этой мистической антропологии и метафизики, ее доступность не сразу, а лишь по ступеням «посвящения», конечно, импонировала не менее, чем уверенность масонских учений в том, что истина сохранилась именно в их преданиях, а не в церковной доктрине. Для русского общества учения, которые открывались в масонстве, представлялись проявлением *именно современности* — в ее более глубоком течении. Легендарные рассказы о храме Соломона, символические прикрасы в книгах, в церемониях импонировали вовсе не тем, что их считали идущими от древности, а тем, что за ними стояли современные люди, часто с печатью таинственности и силы. Масонство тоже, как и вся секуляризованная культура, верило в «золотой век зпреди», в прогресс, призывало к творчеству, к «филантропии». В русском масонстве формировались все основные черты будущей «передовой» интеллигенции — и на первом месте здесь стоял примат морали и сознание долга служить обществу, вообще практический идеализм. Это был путь идейной жизни и действительного служения идеалу. Наука, вопросы мировоззрения и «внутренняя» религиозная жизнь (т. е. свободная от следования Церкви) — все это соединилось вместе, создавало свой особый стиль жизни и мысли.

Для значительной части масонов была очень привлекательна и ценна надежда на проникновение в «эзотерическую» сторону христианства, которую им заслоняла «внешняя» Церковь. На этом пути масонство призывало к единству веры и знания — разум без веры

⁶² См. ее обзор в работах Пыпина. «Масонство XVIII в.», 1916. Сборник статей «Масонство в его прошлом и настоящем», т. I и II (под редакцией Сидорова и Мельгунова), 1916. Г.В. Вернадский. «Русское масонство в царствование Екатерины II». 1917. Барсков. «Переписка масонов XVIII в.». 1915. Боголюбов. «Новиков и его время». 1916.

не в состоянии познать таинственную сторону бытия, а вера без разума впадает в суеверие. В обоих случаях необходима свобода, — и разум и мистическая жизнь «вольностью процветают»; свобода нужна и во взаимных отношениях науки и мистического ведения. Любопытно отметить напечатание в журнале Новикова «Утренний Свет» (уже масонского направления) переводной статьи, в которой доказывается нелепость учений Руссо: если бы люди попали «в состояние, сходное с природой», то они были бы не блаженными и счастливыми, а «плутами и негодяями». Так же энергично отвергается и другая идея Руссо, что просвещение (цивилизация) привело к «порче нравов». В этой защите культуры и просвещения звучит у масонов *гностический* мотив: необходимо успевать в просвещении (конечно, «истинном»), чтобы возрастать морально. Высшие ступени духовной жизни открываются через углубление мистического ведения, — и этот путь восхождения по существу бесконечен. Один историк этой эпохи⁶³ удачно говорит о масонском *утопизме* («конечному существу возможно дойти до такого совершенства, что осуществится подробное понятие о целом мире», говорил наиболее глубокий из русских масонов Шварц). Совершенно напрасно и решительно неверно замечает Шпет о русском масонстве, что «философия задохнулась в его добронравии»⁶⁴ — надо сказать как раз обратное: оккультное, мистическое понимание морали требовало «просвещения», но, конечно, в единстве с идеей добра. Моралистическая установка в отношении к науке, к истине, вытекавшая в масонстве из принятой в нем антропологии (см. дальше), оказалась особенно близкой русскому сознанию — до наших дней тянется непрерывной цепью учение о неотделимости «истинного» знания от идеи добра.

Рядом с призывом к «истинному просвещению» в масонстве идет и «пробуждение сердца». Тут вливается в масонство аскетическая традиция оккультизма, требующая «отсечения страстей», «насилования воли» (без чего невозможно освободить в себе «внутреннего человека»). Справедливо замечает Флоровский⁶⁵, что здесь «характерно острое чувство не столько греха, сколько нечистоты» (как препятствия к взлетам духа ввысь). В мистической антропологии, которой следовало масонство, громадное значение имела доктрина первородного греха и учение о «совершенном» Адаме. «Восстановление» этого «изначального совершенства» в XIX веке приняло более натуралистическую окраску в учении о «сверхчеловеке», в замыслах «человекобожества»...⁶⁶

⁶³ М и л ю к о в. Очерки, т. III, стр. 428.

⁶⁴ Ш п е т. Очерк развития русской философии. Стр. 61.

⁶⁵ Ф л о р е н с к и й. Op. cit., стр. 119.

⁶⁶ См. об этом упомянутую уже книгу Obernauer'a.

Нет надобности нам входить в подробности мистического учения о космосе и человеке, как оно развивалось на страницах русских масонских изданий⁶⁷. Все же приведем один характерный отрывок, утверждающий принципиальный — *антропоцентризм* всего умонастроения. «*Без человека вся природа мертва, — читаем здесь⁶⁸, — весь порядок не что другое, как хаос. Виноградная лоза не услаждает самой себя, цветы не чувствуют своей собственной красоты, без нас алмаз лежит в кремне без всякой цены. В нас все соединяется, нами открывается во всем премудрость, стройность и первая точная красота...*» «Человек есть экстракт из всех существ», — читаем у масонов.

Очень существенно для всего этого умонастроения свобода ищущего духа, который жадно впитывает в себя догадки, «откровения» и разные домыслы, чтобы проникнуть в сферу «сокровенного ведения». Но если одних это по существу уводило от религиозной жизни, то у других (самый яркий человек этого второго типа — И.В. Лопухин) это было крещением в новейший «*христианский синкретизм*», который еще со времени Себастиана Франка стал распространяться в Западной Европе в качестве суррогата христианства⁶⁹. Весь XVIII и даже XVII век шел под знаменем «примирения» христианских конфессий во имя «универсального христианства»...

Русским людям XVIII века — и именно тем, у которых были религиозные запросы, было очень по душе такое «внутреннее понимание христианства» — особенно яркой фигурой является в этом отношении названный выше И.В. Лопухин (недаром он написал книгу на тему «О внутренней церкви»). Мы уже упоминали о том, как он порвал с «вольтерьянством». Будучи очень склонным к моральному резонерству и сентиментальности, он ощущал Церковь как отживающее «учреждение»... Неудивительно, что, благодаря масонам, на русском языке появились многочисленные переводы западных мистиков, оккультистов (вплоть до защитников «герметизма»). Наиболее влиятельным был, конечно, Беме, а также граф Сен Мартен (его книга «О заблуждениях и истине», вышедшая в 1775 году, была напечатана в русском переводе Лопухина в 1785 году), Мпе Guyon, Poiget, Ангел Силезий, Арнат, Пурдечь, Вал. Вейгель и др.

14. Нам остается сказать несколько слов о натурфилософском течении в русском масонстве. Оно связано преимущественно с именем Шварца, который приехал в Россию в 1776 году в качестве гувернера при детях богатого помещика. В Москве он вступил в со-

⁶⁷ Много материала можно найти в книгах Пыпина и Боголюбова.

⁶⁸ Цитируем по книге Боголюбова. Op. cit. Стр. 299.

⁶⁹ См. об этом превосходные замечания у Dilthey. Weltanschauung und Analyse d. Menschen seit Renaissance und Reformation (особенно о Себастиане Франке).

став масонской ложи, потом переселился окончательно в Москву, где стал профессором Московского университета. Московские масоны командировали его за границу для установления связи с иностранными ложами, и, по возвращении в Москву, Шварц учредил в 1782 году «Орден Розенкрейцеров».

Шварц был горячим энтузиастом оккультизма и своим увлечением заражал окружающих (кроме Новикова, которому были чужды натурфилософские интересы). Оккультизм и на Западе примыкал к научному естествознанию, дополняя его своими фантазиями; так было и у нас. Но, как на Западе оккультизм предшествовал более строгой «философии природы» (Шеллинг и его школа, вся романтическая натурфилософия), так и у нас оккультизм с его пытливым устремлением к «тайнам природы», с его предчувствием живого единства природы оформлял *философский интерес к изучению природы*. Согласно древнехристианскому еще учению, и оккультизм учил, что нынешний лик природы являет нам *поврежденность* ее: благодаря грехопадению человека и природа «облеклась грубою одеждою стихии». Задача познания заключается в том, чтобы, расторгнув сотканный падением покров тленности, извлечь «видимую оболочку Духа Натуры, вещество, из коего создадутся новые небо и земля».

В своих фантастических построениях эта оккультная натурфилософия иногда вступала в резкое противопоставление науке, например, отрицая реальность Урана (так как это расходилось с учением о семи планетах и мистическим пониманием числа семь). Но в общем натурфилософские фантазии готовили те философские движения, которые уже в XIX веке нашли для себя новое, более серьезное выражение в шеллингианстве.

15. Для того, чтобы закончить изучение философских течений в России XVIII века, нам нужно было бы еще ознакомиться с тем, что в философскую культуру XVIII века России вносили духовные академии и университет в Москве. Но нам будет удобнее сделать это в следующей главе. Сейчас же подведем итоги сказанному и выделим несколько основных фактов в умственном движении в России XVIII века.

- 1) Первый и самый решающий факт состоит в возникновении *светского стиля культуры*. В XVIII веке этот стиль лишь слагается в разных его аспектах, но его движущей силой является утверждение свободы мысли.
- 2) Это утверждение свободы мысли развивается по-разному в русском вольтерианстве (в его нигилистической и чисто радикальной форме), в гуманизме XVIII века, в масонстве, но самым этим многообразием оно укрепляет себя.
- 3) Философские интересы пробуждаются во всех этих направлениях, питаются преимущественно богатой философской ли-

тературой Запада, но у отдельных даровитых людей начинают прорастать эти семена, полагая основания для будущих самостоятельных опытов в области философии.

- 4) За исключением нигилистической ветви русского вольтеррианства, остальные направления мысли, оставаясь свободными и твердо защищая «вольное философствование», не только не ведут борьбы против христианства, а, наоборот, утверждают возможность и необходимость мирного согласования веры и знания.
- 5) Среди тем, особенно вдохновляющих русских людей, склонных к философии, первое место должно быть отведено проблемам морали, в частности, социальной теме. Рядом с этим стоит общий антропоцентризм мысли, сравнительно слабо выражен интерес к проблемам натурфилософии.
- 6) Распад церковного мировоззрения ведет к тому, что историко-софские темы остаются без идейного обоснования; историко-софские вопросы начинают трактоваться в *форме утопии* — так возникает характерная для будущего утопическая установка мысли.

ЧАСТЬ II

XIX ВЕК

Глава I

Философия в высших школах и ее судьбы. Мистицизм начала XIX века. Раннее шеллингианство. Новый гуманизм

1. В развитии философской культуры в России в XIX веке значительное место должно уделить высшим школам как духовным, так и светским, в которых было преподавание философии. Это было, конечно, обычное *школьное* преподавание — по учебникам, но оно не только приучало к терминологии, не только сообщало материал из истории философии, но и пробуждало философские запросы. Это действие высших школ, внешне незаметное, должно быть все же учтено при изучении того, как развивалось философское движение в России.

Первой высшей школой светского типа был Московский Университет (основанный в 1755 году); был еще в Харькове «коллегиум», преобразованный в начале XIX века в университет, но в XVIII веке он мало чем отличался от Духовной академии¹. Но и Московский университет, в лице его русских профессоров, зависел сначала от духовных академий, из которых выходили первые университетские профессора. Таким образом основное значение в развитии философской культуры через высшую школу принадлежало в XVIII веке, собственно, двум духовным академиям — в Киеве и Москве. Но, кроме них, с начала XVIII века действовали в разных городах духовные семинарии (в XVIII веке их было 44 во всей России), где тоже преподавали философию и откуда нередко брали выдающихся семинаристов для посылки их за границу (в Германию), — в целях подготовки их к профессорскому званию.

В духовных академиях и семинариях курсы философии долгое время читались по латыни; все они представляли или переводы или обработку различных иностранных руководств по философии. Раз-

¹ Богословие было введено в программу Харьковского Коллегиума уже в 1734 году.

нообразии этих курсов определялось лишь тем, какие руководства брались за образец — католические или протестантские. Одними из наиболее основательных и удачных курсов являются, между прочим, руководства по богословию, составленные Феофаном Прокоповичем, о котором у нас уже шла речь. Его руководства были очень распространены в России.

Не следует слишком низко оценивать преподавание философии в духовных академиях. Мы знаем уже по Сковороде, насколько основательно изучалась в Киевской Духовной Академии история философии. Упомянутый уже Феофан Прокопович хорошо был знаком и с древней и с новой философией (начиная с Декарта до современников Ф. Прокоповича), хотя сам во многом следовал Суарецу. Несколько позже начинается господство в духовных школах учебников Баумейстера (последователя Вольфа). Через духовную же школу начинает входить в русскую учащуюся молодежь, а потом и широкие круги общества, влияние немецкого *пиэтизма*. В этом отношении очень примечательна фигура Симона Тодорского², который преподавал в Киевской Духовной Академии, откуда поехал в Галле (бывший тогда центром пиэтизма). Здесь он перевел на русский язык очень влиятельную в России XVIII и начале XIX века книгу И. Арндта «Об истинном христианстве». Еще значительнее и влиятельнее был Платон Левшин (митрополит Московский), который, между прочим, хорошо знал современную ему французскую философскую литературу (Вольтера, Руссо, Гельвеция и др.) и о котором австрийский император Иосиф II, посетивший Россию, сказал, что он *plus philosophe que rккте**. О нем, не без иронии, говорит Флоровский³, что он может почитаться представителем «воцерковленного пиэтизма». Пиэтизм действительно привлекал к себе и церковные русские круги, что и сказалось в начале XIX века, когда в России возникло так называемое «Библейское Общество». У митрополита же Платона влияние пиэтизма сказалось и в его богословии⁴.

Развитие философии в духовных школах определялось не только зависимостью от западных философских течений, но и той *церковной задачей*, которая лежала на них. Это определяло, но и стесняло философскую мысль, — и не случайно то, что Сковорода, свободно и смело развивавший свою христианскую философию, уклонился от преподавания в школе (за исключением, как мы видели, кратковременных опытов преподавания). Творческие философские движения в духовной школе начинаются уже лишь в XIX веке, — и первым ярким и значительным представителем этого творческого

² См. о нем, наприм., у Флоровского. *Op. cit.* Стр. 105—107. Его годы 1701—1754.

³ *Ibid.* Стр. 166.

⁴ Подробности смотри у Флоровского. *Ibid.* Стр. 110—112.

философского движения был профессор Московской Духовной Академии Голубинский (1795—1854), но о нем, как и связанной с ним академической философии, мы будем говорить позже.

2. В Московском университете условия для развития философии были, конечно, более свободными. Неверно думать, как это мы находим, например, у Шпета⁵, будто университетская философия, «сделав свой первый шаг, впала в состояние паралитического». Такое суждение изобличает у Шпета лишь его неисторический и тенденциозный подход к изучению развития русской философии. Первые *русские* профессора философии в Московском университете (об иностранных дальше будет речь) — Поповский, Сирейщиков, Синьковский, Аничков, Брянцев — читали действительно свои курсы по западным руководствам, но уже у них обнаруживаются два различных течения — одни склонялись к популярному в то время вольтерянству, другие же — к английской философии, т. е. к чистому эмпиризму. Надо тут же заметить, что преподавание философии обычно совмещалось с преподаванием других наук, — например проф. Аничков, кроме философии, преподавал также математику. К философии близко стояло и преподавание «естественного права», о котором мы не раз упоминали, как об одном из идеологических устоев у русских гуманистов XVIII века. Впрочем, в конце XVIII века преподавание «естественного права» было взято под подозрение, как рассадник «революционной заразы». По-терпевшим был интересный ученый Десницкий, учившийся в Англии, бывший поклонником Юма и Ад. Смита (он был воспитанником Московской Духовной Академии; по возвращении из-за границы, стал профессором Московского университета. Еще до французской революции ему пришлось покинуть кафедру, как это случилось позже, в XIX веке, с другим талантливым преподавателем «естественного права» в Петербургском университете — Куницыным).

Профессора философии, названные выше, не отличались философским дарованием, но они не заслуживают того пренебрежительного отношения, которое часто встречается у историков по их адресу⁶; неверно говорить, как это находим мы, например, у Шпета⁷, что «университетские профессора XVIII века лишь забавлялись (!) около философии». Не следует забывать о том, что в русском обществе — в самых широких кругах его — во второй половине XVIII века были очень развиты философские интересы, как это мы видели в предыдущей главе, — и университетские профессора вовсе не стояли ниже этого уровня. Надо признать верным то, что говорил Президент Академии Наук Домашнев в приветственной речи

⁵ Ш п е т. Op. cit. Стр. 88.

⁶ См., наприм. презрительные замечания у К о у г е. La philosophie et le problème nationale en Russie au début du XIX siècle, 1929. P. 47.

⁷ Ш п е т. Ibid. Стр. 57.

шведскому королю, приехавшему в Россию (1777 г.): «Наша эпоха, — говорил он, — удостоена названия философской, потому что *философский дух стал духом времени*, священным началом законов и нравов».

Конечно, этот «философский дух» страдал часто упрощенным эклектизмом, но у названных университетских профессоров тут не было, во всяком случае, примитивизма. Не следует забывать, что их преподавание и их произведения находились постоянно под бдительным контролем. Когда Аничков напечатал (еще в 1769 году) диссертацию на темы «естественной религии» (что как раз соответствовало господствовавшим и в Зап. Европе течениям), то его книга была сожжена по обвинению в атеизме. Приходится признать, что русское общество в это время пользовалось большей свободой, чем профессора! Это — парадоксально, но это так. За преподаванием профессоров постоянно следили добровольные «охранители», — и кара, постигшая Десницкого, суровые меры в отношении диссертации Аничкова не были единичными и время от времени возобновлялись. Преподавание философии в духовных академиях было, правда, ограждено церковным характером академии, за ними вообще сравнительно мало следили. Зато университетские профессора были постоянно предметом бдительного надзора (часто при участии некоторых профессоров же!). Это создавало очень тяжелые условия для творческой работы. Мы дальше увидим, как, например, отесняли первого русского шеллингианца Д. Велланского свои же профессора.

Тем не менее остановить рост философского мышления было невозможно. В самом начале XIX века появляются переводы некоторых сочинений Канта (правда, второстепенных)⁸, — но вот, например, Надеждин, ставший впоследствии профессором, сообщает⁹, что когда он поступил в Московскую Духовную Академию (в 1820 году), то там по рукам ходил рукописный перевод «Критики чистого разума» Канта. О Канте, как выдающемся философе, говорили в Москве еще в 80-х годах XVIII века, как это видно из «Писем русского путешественника» Карамзина. Но если русское общество обладало некоторой свободой в выборе философских направлений, то для университетских философов эта свобода постоянно была стесняема контролем. В силу этого философские настроения тех профессоров, которые не следовали новейшим немецким мыслителям (которых как раз и обвиняли часто в атеизме), могли быть высказываемы с большей свободой. Вот отчего у нас уже с

⁸ Общий обзор философии Канта был дан в книге, переведенной с французского (!) в 1807 г. Перед тем были переведены с оригинала «Основоположения по метафизике нравов» (1803 г.) и трактат «О прекрасном и возвышенном» (1804 г.).

⁹ См. книгу Колупанова. Биография А.И. Кошелева, т. I, стр. 426. Книга Колупанова очень богата фактами, касающимися развития философской культуры в России в начале XIX в.*.

конца XVIII века боялись открыто заявлять себя последователем Канта — хотя его знали и изучали. Наоборот, поклонники английского эмпиризма могли спокойно высказывать свои взгляды, не опасаясь ничего. Действительно, мы имеем сведения, например, о профессоре математики в Харьковском университете Осиповском, выдающемся ученом, который критиковал в своих сочинениях Канта и открыто высмеивал тех, кто «умствует о природе a priori»¹⁰. Другой математик и астроном (в Московском университете) Перевощиков с кафедры боролся с учениями Канта во имя эмпиризма...

Все это надо учитывать при оценке того, как развивалась философская культура в высших школах в XVIII веке и начале XIX века. Не нужно поэтому удивляться, что у профессоров философии того времени мы так часто находим эклектизм, — это было гораздо «удобнее» во внешнем смысле. Были, конечно, эклектики и bona fide, но иные просто страховали себя эклектизмом. Это — очень скорбная сторона в истории русских философских движений, — и она долго нависала над философской мыслью, переходя иногда в настоящее преследование ее, с чем мы еще будем иметь случай встретиться не раз. Это и обязывает нас быть более осторожными в исторической оценке университетского преподавания философии.

3. XVIII век был, конечно, только «прологом» в развитии философии в России. Однако различные течения, наметившиеся уже в XVIII веке (см. предыдущую главу), оказались не случайными, — все они проявились позже — уже в XIX веке — в более зрелой и отчетливой форме. Во всяком случае, XVIII век в России окончательно отвоевал для философии ее особое место, окончательно закрепил ее секулярный характер. К XVIII веку вполне применимы те слова, которыми характеризовал Киреевский духовную атмосферу в начале XIX века. «Слово философия, — писал он однажды, — имело (тогда) в себе что-то *магическое*»¹¹. Философия возбуждала надежды, далеко выходящие за пределы ее возможностей, — от нее ожидали не столько ответа на теоретические запросы ума, сколько указаний на то, как разрешить вопросы жизни. Это не было устранение теоретических проблем, а была *потребность целостного синтеза, аналогичного* тому, какой дает религия. Потому-то философия и становилась главным проводником творческих исканий, что она воспринималась, как *секулярная замена церковного мировоззрения*. Надо, однако, тут же отметить, что секулярные тенденции, защита ничем не стесняемой свободы философского мышления вовсе не были связаны в это время непременно с рационалистическими течениями. То же самое мы находим, например, и

¹⁰ Об Осиповском см. интересный материал в статье о нем в журнале «Русская старина» за 1876 г. См. также философскую позицию известного русского математика Лобачевского.

¹¹ К и р е е в с к и й. Сочинения. Т. II (изд. 1911 г.). Стр. 132.

у тех, кто защищал примат *чувства*, а не разума. И это особенно важно иметь в виду, если мы хотим понять, почему слово «философия» имело в себе «что-то магическое»; в философских исканиях значительное место принадлежало запросам чувства (как увидим дальше — преимущественно эстетического). Отсюда тот энтузиазм, который так характерен для философствующей молодежи в России в начале XIX века.

Коснемся прежде всего проявлений *мистицизма* в русском обществе в начале XIX века. Разгром масонства в последние годы царствования Екатерины II сменился в краткое царствование Павла I и особенно Александра I возрождением и даже расцветом мистицизма. Мистицизм вообще оказался очень устойчивым... Эта устойчивость мистических течений среди русского общества (говорим все время о мистицизме внецерковном) не может быть, конечно, объясняема какими-либо иностранными влияниями или внешними историческими условиями, — очевидно, тут есть налицо какая-то потребность русской души, не находившая себе удовлетворения ни в Церкви, ни в общей культуре. Какая? Я думаю, что с психологической стороны это есть метаморфоза той самой религиозной черты, с которой мы встречались уже при истолковании старообрядчества, где она ярче всего выразилась, и которую можно назвать *теургической*. Дело идет не о Богопознании, не о «чувстве» Бога, а об *активности в Боге*, в частности о *преображении жизни*. Именно на этой грани теургический замысел так легко прикасается к *магизму* и незаметно может в него и переходить. Мы отмечали уже, что в русском старообрядчестве (а раньше во всем церковном обществе) мечта о преображении натурального порядка в освященный, в Царство Божие, опиралась на веру в «силу благочестия» (см. ч. I, гл. II, § 10). В свое время эта мечта о преображении жизни, давая исход накопившимся силам, вылилась тоже в теургическую по существу идею, разгоревшуюся таким ярким огнем, — о «Москве — третьем Риме», о священном «вечном царстве». Когда же в течение одного столетия (от начала XVII до середины XVIII века) в русской душе распалась былая мечта о «священном царстве» и новые движения секулярного характера выжигали в душе надежды на «силу благочестия», — когда образовавшаяся духовная пустота — порождала томление духа и страстную потребность творческого динамизма *quand tмкте* — хотя бы и вне Церкви. В недрах самой Церкви, в тиши ее монастырей, шла не та же ли концентрация теургических ожиданий, нашедших свое выражение в «духовном делании», которое благодаря Паисию Величковскому (см. ч. I, гл. II, § 6) проникло всюду? Здесь окончательно выветривалась в недрах церковного сознания теократическая идея (в форме учения о «священной власти»); церковное сознание благодаря этому совершенно очищалось от теократического соблазна, — и как раз к

этой эпохе относится явление старца Серафима Саровского с его ударением на «стяжании Святого Духа», как цели жизни. Произошла, если угодно, своеобразная *поляризация* теургической идеи: в церковном сознании выпала мечта о преображении исторического бытия в Царство Божие «силой благочестия», — но зато в обмирщенное сознание теургическая потребность вошла с новой силой, но уже с расчетом не на «силу благочестия», а на те или иные силы жизни, которые стали отныне получать характер «священных» (но внецерковных) сил. На первом месте здесь и стоят различные течения мистицизма в начале XIX века. Их было очень много в это время¹², но для нас важно остановиться только на двух мистиках — на Лабзине и Сперанском.

4. А.Ф. Лабзин¹³ (1766—1825) очень рано обнаружил выдающиеся дарования (особенно по математике — он до конца дней занимался высшей математикой). 16-ти лет он подпал под влияние известного уже нам масона, профессора Шварца (основателя в Москве Ордена розенкрейцеров), под руководством которого он очень много занимался философией, к которой чувствовал тогда глубокое влечение. Об его увлечениях оккультными идеями Шварца нет определенных данных (хотя, например, Пыпин¹⁴ считает Лабзина «представлявшим в литературе продолжение розенкрейцерства»). Лабзин занялся переводом и изданием книг мистического содержания (вроде книг Эккартсгаузена «Ключ к тайнам природы» — 1804 г., «Важнейшие иероглифы для человеческого сердца» — 1803 г., и т. д.), а в 1806 году стал издавать «Сионский Вестник», имевший сразу очень серьезный успех. Журнал, однако, очень скоро был закрыт и был возобновлен лишь в 1817 году, когда у Александра I обозначился резкий перелом в сторону мистицизма. В России возникло тогда отделение Британского Библейского Общества; сверху стало насаждаться некое «универсальное христианство», была официально запрещена критика западных исповеданий. Во всей духовной атмосфере этого времени чувствовалось торжество «бесцерковного христианства», ярко представленного квакерами, имевшими тогда очень большой успех и у Александра I, и во всем религиозном движении того времени¹⁵. В этой обстановке Лабзин возобновил свой «Сионский Вестник», где стал горячо развивать идеи «внутреннего христианства», призывая русских людей к «пробуждению». Но это «пробуждение» вовсе не требует, по Лабзину,

¹² См. об этом Пыпин, «Религиозные движения при Александре I».

¹³ Литература о Лабзине не очень богата. Кроме его собственных статей в «Сионском вестнике», см. статью Модзалевского в Рус. Биографич. Словаре, статьи Дубровина в Рус. Старине за 1894—1895 гг., воспоминания о нем М. А. Дмитриева, Витберга, Струды (в «Русской Старине»). См. также книгу Колупанова. «Биография А.И. Кошелева» и выше названную книгу Пыпина.

¹⁴ Пыпин. Ibid. Стр. 99.

¹⁵ См. подробно у Пыпина.

«наружных дел», — для «усовершенствования души и всего человека», для «общения с миром небесным» необходимо бороться с влиянием мира материального на душу. Средством к тому служит, по Лабзину, между прочим, *магнетизм*, освобождающий душу от тела¹⁶. Лабзин решительно выступает против конфессиональных разделений; он идет даже дальше и утверждает, что вера Христова «не отделяет верующих от неверующих», «ветхого человека от нового», что «христианство существовало от сотворения мира», что «Церковь Христова — беспредельна, заключая в себе весь род человеческий». О Св. Писании Лабзин говорил, что оно есть «немой наставник, указующий знаками на живого учителя, обитающего в сердце». Поэтому «внешняя церковь, это — толпа оглашенных, низших христиан, подобная Иову на гноище». В этой проповеди бесцерковного христианства, в которой явно всплывает секуляризм, имеющий всегда в виду борьбу с Церковью, Лабзин довольно откровенно следует за квакерами¹⁷; в своем оправдательном письме (когда он ввиду цензурных стеснений решил закрыть свой журнал) он считает, что его «образцами» были Беме, Штилинг, Сен Мартен^{18*}.

Было бы неправильно думать, что у Лабзина разуму не отводится никакой роли; его мистицизм не отвергал значения разума в «низших» стадиях духовного просвещения. «Обижают веру, — писал он, — думая, что она требует пожертвования разумом, — напротив того, *разум есть грунт веры*... но то, что разум понимает неясно, то утверждает вера». Однако «разум доводит человека до дверей святилища, а ввести в оное не может. Вера упразднится, но разум пребудет вечно, ибо человек вечно пребудет разумным существом»¹⁹. Эти утверждения Лабзина любопытны в том отношении, что они вскрывают близость Лабзина к рационалистическим течениям времени²⁰, а также тот первый росток теургических замыслов, которые надеялись в познании «тайн природы» (например, магнетизма, чем тогда все увлекались) найти ключ к достижению (вне Церкви) высших откровений...

Жизнь Лабзина кончилась печально: он был сослан (за одно острое слово о приближенных к государю лицах) в глухую провинцию, где, впрочем, нашлись его горячие почитатели, скрасившие его последние дни.

¹⁶ См. об этом у Д у б р о в и н а. Рус. Старина (1895 г. Январь. Стр. 57).

¹⁷ Ibid. Стр. 59.

¹⁸ Ibid. Стр. 79.

¹⁹ Последние цитаты заимствую у К о л ю п а н о в а. Op. cit. Т. I. Стр. 170—176.

²⁰ Это подтверждает в своих воспоминаниях друг Лабзина А.М. Дмитриев: «Его разум, — пишет он о Лабзине, — представлял все ясно и просто, основывал все на законной необходимости и на законе, соединяющем видимое с невидимым, земное с небесным. Итак, думал я, есть науки религии...»

5. С иными чертами мистицизм выступает у М.М. Сперанского (1772—1834), выдающегося сотрудника Александра І. Судьба его была на редкость полна резких перемен... Выйдя из народа, он очень рано стал проявлять в школе исключительные дарования. По окончании Духовной семинарии в Петербурге (позже переименованной в Академию) Сперанский, много работавший в школе, пошел не по ученой части, а по государственной службе и еще в молодые годы стал самым близким к Александру І сотрудником, своеобразным «премьер-министром». В 1812 году, по клевете, он был отстранен от всех должностей, послан в отдаленные губернии. Постепенно он реабилитировал себя, даже вернулся к государственной работе, а при Николае І сделал огромную и чрезвычайно важную работу кодификации законов²¹.

Философское образование, полученное Сперанским в Петербургской Духовной Академии, не дало ему законченного мировоззрения: ум его, склонный к математике, к отвлеченным построениям, лучше всего проявлялся в юридическом мышлении (чему он и обязан в своей необычайной карьере, вознесшей его из простого звания на самую высокую ступень служебной лестницы). Однако и религиозная стихия души не была у него подавлена; как и у многих выдающихся русских людей его времени, в нем очень сильно говорила религиозная потребность, — но его не очень влекла к себе конкретная церковность, да и сама церковная доктрина казалась ему сухой, не выражающей всей глубины христианства, уходящей в морализм. «Внутренний путь весьма различен, — писал он в одном письме, — от внешнего, по коему идет большая часть христиан. Я называю внешним путем сию *нравственную религию*, в которую стеснили мирские богословы Божественное учение; я называю внешним путем сие обезображенное христианство, *покрытое всеми цветами чувственного мира* (т. е. обмирщенное! — В. З.), согласованное с политикой, ласкающее плоть и страсти... христианство слабое, *уклончивое*, самоугодливое, которое различно от языческого нравственного учения только словами». Эти суровые слова, которые мы встретим позже, например, у Герцена и под которыми охотно подписались бы многие русские радикалы, написаны Сперанским еще до того, как он всецело отдался мистицизму, — и тем любопытнее они. Отход от церковного понимания христианства диктуется у Сперанского (как и у многих его современников) исканием «чистого» христианства (не «уклончивого», не «самоугод-

²¹ Биография М.М. Сперанского хорошо изложена в двухтомном труде бар. Корфа, «Жизнь гр. М.М. Сперанского» (1861). Религиозно-философские взгляды С. не до конца исследованы. См. прежде всего Еп. Феофан. Письма о духовной жизни (4-е издание 1903 г.). Статьи Свящ. Ельчанинова (в журн. «Новый путь», 1903. Богосл. Вестник, 1906, I—II), статья Чистовича в журн. Христианское Чтение. 1871 г. Для изучения взглядов Сперанского важны его письма к дочери (изданы отдельной книгой в 1896 г.), к другу у Цейеру (Рус. Архив, 1870 г.).

ливого»), т. е. христианства «внутреннего». В том же 1804 году, к которому относится приведенное письмо, Сперанский сближается с известным уже нам мистиком, И.В. Лопухиным (автором трактата «О внутренней Церкви» и других книг, — см. предыдущую главу), который начинает руководить мистическим самообразованием Сперанского. От Беме, Сен Мартена и других мистиков-окультистов Сперанский переходит к Mme Guyon²², Fénelon, потом — к Святым Отцам. Постепенно у Сперанского слагается новое мистическое мировоззрение, — он начинает критически относиться к «здравому смыслу», мешающему чувствовать «тайну» жизни, и даже в одном письме к дочери²² восхваляет мечтательность за то, что она отрывает от «расчетов жизни». «Мы все живем в роде сумасшествия, — пишет он в другом письме к дочери²³, — ибо всецело погружены в текущую жизнь, не думая о вечности». Это устремление к вечности не означает разрыва с земной жизнью, а означает лишь разрыв с поверхностным восприятием жизни. Другу своему, Цейеру, он писал: «Царство Божие — внутри нас, но нас самих там нет, — итак, нам нужно туда вернуться». Сперанский идет очень далеко в этом различении «истинного» и «ложного» понимания христианства. Вот чрезвычайно характерный отрывок, полный резких и острых обличений Церкви. Антихрист²⁴ «переменял свое ополчение, — он дал ему весь наружный вид Христовых воинов, уверил своих воинов, что они суть в действительности воины Христовы... Он изобрел им свой идеал Христа... посту внутреннему противопоставил пост внешний, молитве духовной — молитву многоглаголивую, смирению духа — умерщвление плоти. Словом, составил полную систему ложного христианства». Это обличение современного церковного христианства вскрывает очень любопытную черту в светской религиозной мысли того времени, которая считала себя носительницей «подлинного» христианства; она была готова (как и Сперанский), повторять старые упреки старообрядцев, признать Церковь явлением антихриста! В русских религиозно-философских исканиях это будет встречаться нам не раз (достаточно назвать имя одного А. Толстого).

Критикуя Церковь, как «систему ложного христианства», Сперанский не отвергает в то же время таинств в Церкви, — тут его сознание двойится, из чего некоторые исследователи склонны делать вывод, что критика Церкви касается лишь ее искажений, а не существа²⁵. Но вся эпоха этого времени, особенно в России, жила под знаком некоего универсального и надцерковного христиан-

²² Письма к дочери (изд. 1869 г.). Стр. 130.

²³ Ibid. Стр. 236—7.

²⁴ Сборник «В память гр. М.М. Сперанского» — заметка, озаглавленная «Антихрист».

²⁵ См. особенно благожелательный отзыв еп. Ф е о ф а н а о Сперанском (напр., стр. 7 книги «Письма о духовной жизни»).

ства, — Сперанский был в этом отношении вполне созвучен своей эпохе. Но не следует думать, что Сперанский всецело уходил лишь во «внутреннее» христианство, — в нем впервые в русской (светской) религиозной мысли встает идея *христианизации общественной жизни*, — то, что позднее было названо «социальным христианством». Те течения французской религиозной мысли, которые склонялись к социальному христианству, проповедовались позже, так что здесь Сперанский вполне оригинален. И эта сторона в его построениях любопытна тем, что она оказалась исключительно устойчивой в русской мысли. Наиболее важные высказывания по этому поводу Сперанского находятся в его письмах к Цейеру²⁶. «Ошибаются люди, — писал ему Сперанский, — утверждая, будто дух Царства Божия несовместим с началами политических обществ». И дальше: «Я не знаю ни одного государственного вопроса, которого нельзя было бы свести к Евангелию». Сперанский забывает при этом о резком различии в самом Евангелии сферы Божией и сферы «кесаря». Но, конечно, это не наивность, не случайная ошибка; Сперанский, защищая идею преобразования политической жизни «в духе Царства Божия», по существу возвращает русскую (светскую) мысль к той самой утопии, с которой мы знакомы уже, — к утопии «священного Царства». Мечта о «Москве — третьем Риме» заключала в себе ожидание «вечного» и, значит, праведного царства, — из этого убеждения выростала идеология самодержавия, проникнутая верой, что в царе — Помазаннике антиномия Божьего и кесарева снимается. Но церковное вдохновение этой мечты увяло уже в XVIII веке. И вот в конце XVIII века (у Карамзина и других) возрождается в светской историософии идея «священности» власти. У Карамзина это вырастает в целую программу консерватизма, изложенную в его «Записках о древней и новой России»²⁷; противоречия, недоговоренности этого первого историософского опыта в защиту идеи «священности» власти вскрыты очень подробно в книге Пыпина²⁸, позже в русской историософии появятся более «гармоничные» построения. Но у Сперанского мы находим другой вариант возрождающейся историософской утопии, — и он склоняется к мысли, что власть (верховная) есть своего рода священство²⁹, — но это не программа «общественного квиетизма», не признание государства *quand tмкте* священным (как у Карамзина), а искание путей к *преображению* государства. Не следует забывать при этом о тех мистических ожиданиях, которые были

²⁶ «Рус. Архив» за 1870 г.

²⁷ Подробности см. у Пыпина, «Общественное движение при Александре I», ст. IV. Пыпин удачно характеризует взгляды Карамзина, как «систему общественного квиетизма». Стр. 205.

²⁸ См. всю IV гл. вышеназванной книги.

²⁹ Письмо к Цейеру (Рус. Архив, 1870 г. Стр. 188).

связаны — не у одного Александра I — со «Священным союзом». Справедливо было указано, «что при Александре государство вновь сознает себя священным и сакральным»³⁰.

Мистицизм Сперанского тоньше и глубже, чем у Лабзина, — но оба они, хоть и по-разному, *пролагают путь для светской религиозной мысли*. В этом духовном движении многое связано с самой эпохой, полной мистического возбуждения, но есть в нем нечто симптоматическое для внутренней духовной диалектики самой России. В самой Церкви и вокруг нее идет очень глубокое брожение — многие высшие иерархи (например, знаменитый Филарет, митрополит Московский) и различные круги светского общества оказываются охваченными религиозными исканиями — то в духе «универсального», т. е. надцерковного христианства, то в духе идей о «внутренней Церкви». Неудивительно, что очень скоро в церковном сознании проявляется враждебное отношение ко всему «новому» движению, зарождается острая реакция, которая позже станет очень сильной и агрессивной. Здесь лежит начало или первое оформление рокового для всей жизни России раздвоения «прогрессивных» и «реакционных» течений, которое проходит через весь XIX век.

6. В мистицизме Лабзина и Сперанского ярче, чем в других мистических течениях того времени в России, выступает связь мистических исканий с общим духовным переломом, который был связан с выходением русской мысли на путь свободных, т. е. внецерковных — построений. Еще ярче это обнаруживается в чисто философских исканиях начала XIX века, — и, конечно, не случайно то, что эти искания больше всего тяготеют к Шеллингу, но Шеллингу в *его натурфилософии*. Эта особенность русского шеллингианства, позже уступающая место увлечению эстетикой Шеллинга и немецких романтиков вообще, восстанавливает связь философских движений в начале XIX века с натурфилософскими интересами у русских масонов конца XVIII века (Шварца и его друзей).

Чтобы разобраться в том, что и как усваивали в Шеллинге его последователи в России в начале XIX века, бросим беглый взгляд на то, как проникала немецкая философия конца XVIII и начала XIX веков в Россию. Надо отнести за счет общего роста философской культуры в России во второй половине XVIII века и особенно за счет преподавания философии в высших школах — *возрастание интереса к чисто отвлеченным темам*. Мы уже упоминали о переводах (часто рукописных) Канта и его последователей, но

³⁰ Ф л о р о в с к и й. Op. cit. Стр. 133. Очень любопытны для характеристики этого периода те мистические ожидания, которые были связаны с влиянием г-жи Крюденер на Александра I. См. также секту Котельникова (П ы п и н — Религиозные движения при Александре I, гл. II—IV).

вот с начала XIX века в русских университетах появляется ряд серьезных и даже выдающихся для своего времени представителей немецкой философии. С их появлением все чаще русская молодежь уходит в занятия философией. Больше всего достойны упоминания проф. Buhle в Москве, проф. Schad в Харькове. Buhle был очень знающим ученым, излагавшим все ясно и увлекательно; впрочем, в России он больше занимался вопросами литературы. Его ученик, проф. Давыдов, с которым нам придется еще встретиться, характеризовал учение Buhle, как «благоразумный идеализм», имея в виду то, что Buhle не был слишком фанатичным сторонником трансцендентального идеализма. Но изучение Канта все же хоть и медленно, но неуклонно просачивалось и через университет, и через духовные академии.

Гораздо более значительным и ярким человеком был Шада, пострадавший от того разгрома философии в университетах в 1816 году, который затронул университеты в Петербурге, Казани и Харькове. Шада³¹, бывший преподавателем философии в Харьковском университете в течение 5-ти лет (1811—1816), принадлежал к числу последователей Фихте³², оставил заметный след в истории философской культуры в России, как это видно по его ученикам³³. Особенно заслуживает быть отмеченным тот факт, что проф. Павлов, сыгравший громадную роль в философском движении в России в 30-х годах (см. об этом дальше), начал свое философское образование как раз у Шада. В Харькове, в годы пребывания там Шада, интерес к философии и изучению ее был весьма высоким; в те же годы в Харькове действовал упомянутый уже математик Осиповский, который с иронией и острой критикой относился к немецкому идеализму вообще, в частности, у Шада он высмеивал «наивное» его предположение о *тождестве* между мыслью и реальностью. С эмпирической точки зрения, которую защищал Осиповский, это было наивно.

Но уже у самого Шада фихтеянство переходило в Шеллингову натурфилософию, — а для судеб русской философии как раз является необычайно характерным чрезвычайное, можно сказать, жадное внимание к Шеллингу (*как натурфилософу*). В сущности, русское шеллингианство не исчезло и донныне, — достаточно указать на громадное значение Шеллинга в мировоззрении Владимира Соловьева, значение которого живо до сих пор.

7. Первым ярким — и притом наиболее близким к оригиналу — проявлением русского шеллингианства были у нас произведения

³¹ О Шаде см. у Коуэ. Op. cit. стр. 52—65, у Шпета. Стр. 110—118, у Боброва. Философия в России. См. также статьи Зеленогорского в журн. «Вопросы философии и психологии», № 27 и 30.

³² См. об этом Ueberweg. Gesch. d. Philosophie (12te Aufl. 1923. B. IV. S. 35).

³³ См. подробности у Шпета. Op. cit. Стр. 114—118.

Д. Велланского (1774—1847)³⁴. Происходя из простого звания, он 15-ти лет поступил в Киевскую Духовную Академию, но, не окончив ее перешел в Медицинскую Академию в Петербурге. По окончании ее Велланский был послан в Германию для завершения образования, — и здесь он чрезвычайно увлекся изучением философии и, по возвращении в Петербург, хотел получить кафедру философии. За отсутствием таковой в Медицинской Академии он занял кафедру ботаники. Его диссертация была посвящена вопросу «О реформе медицинских и физических теорий». Оппонентов не оказалось (хотя трижды назначалась публичная защита диссертации), и Велланский получил ученую степень без защиты диссертации. Лектором он был очень хорошим; по выражению его ученика Розанова, «личность Велланского вся была огонь и пламень», — и это было связано с его страстным увлечением идеями Шеллинга, которым он остался верен всю жизнь. Один историк³⁵ отказывается считать Велланского подлинным шеллингианцем вследствие того, что он остановился на натурфилософии Шеллинга и не последовал за ним в его последних произведениях. Соображение более чем странное, — как будто принятие одних учений Шеллинга должно сопровождаться исповедованием всех других его учений. Велланский был ученым-натуралистом, но горячо стоял за философскую постановку проблем науки, — и если ныне Коуге ставит в «упрек» Велланскому то, что он не следовал за Шеллингом во всем объеме его построений, — то, например, Академия Наук в Петербурге дважды отказала Велланскому в звании академика как раз за «философичность» в науке. Проф. Павлову (тоже шеллингианцу) Велланский писал: «Прошло 30 лет, как я в Российском ученом мире вопию, аки глас в пустыне». Он действительно был одинок, — несмотря на то, что натурфилософия очень интересовала русских людей в это время. Отчасти это было связано с очень тяжелым языком, каким писал Велланский, отчасти с тем, что он стремился не столько популяризировать Шеллинга (что великолепно делал Павлов, сыгравший поэтому более важную роль в развитии русского шеллингианства), сколько к «реформе» науки (в духе философии Шеллинга). Надо, впрочем, отметить, что у Велланского было немало горячих его поклонников; Колюпанов³⁶ свидетельствует, что еще в 40-х годах книга «Биологическое исследование природы в творимом и творящем ее качестве» (вышла в свет в 1812 году) «заставляла гимназистов стар-

³⁴ Литература о Велланском: Б о б р о в, «Философия в России»; К. Веселовский, «Русский философ Д.М. Велланский», Рус. Старина, 1901; Ф и л и п п о в, «Судьбы русской философии». Журн. «Русское Богатство», 1894 г.; К о л ю п а н о в, «Биография А.И. Кошелева», т. I, Ш п е. Ор. cit. Стр. 124—132, К о у г е. Ор. cit. Р. 91—99. См. также Р о з а н о в. «Воспоминания о Велланском». Журн. «Русский Вестник», 1867 г.

³⁵ К о у г е. Ор. cit. Р. 98.

³⁶ К о л ю п а н о в. Ор. cit. Р. 98.

ших классов ломать над нею голову». Из учеников Велланского особенно достоин внимания д-р Ястребцов, который писал в своей «Исповеди»: «Велланский меня совершенно покори́л натурфилософией». От натурфилософии Ястребцов перешел позже к общим философским вопросам (он презрительно отзывался о «фактомании» в науке) и кончил тем, что стал защищать веру³⁷.

Велланский был *натурфилософом*, но все же и философом как таковым. В 1824 году писал кн. Одоевскому (см. о нем следующую главу): «Я первый возвестил Российской публике двадцать лет назад о новых познаниях естественного мира, основанных на теософическом понятии, которое хотя началось у Платона, но образовалось и созрело у Шеллинга»³⁸. Действительно, Велланский брал у Шеллинга не только натурфилософию, но в значительной степени и его трансцендентализм. Однако не только у Велланского, но и в немецком, и в русском шеллингианстве самым влиятельным оказался у Шеллинга его *поворот к реализму*. Трансцендентализму у шеллингианцев как бы смарщивается; эта любопытная *деформация* основной философской позиции Шеллинга, — для которой сам Шеллинг давал, впрочем, очень много доводов, — имела место уже в Германии. У Велланского, вслед за его реалистическим истолкованием Шеллинга, на первом плане стоит реалистически же понятая философия природы. Однако не следует преуменьшать значения общепhilosophического материала у Велланского, — он все же, по существу, трансценденталист (в духе «системы тождества» Шеллинга). Одно время он думал написать очерк общих идей философии³⁹, но не сделал этого, но не по отсутствию настоящего философского образования, как полагает Шпет⁴⁰, что очень трудно предположить в добросовестном ученом (каким был Велланский), который собирался занимать кафедру философии. Все же из его сочинений можно извлечь довольно последовательный очерк гносеологии и метафизики. Велланский защищал *синтез умозрения и опыта*: «Умозрительное и эмпирическое знание, — писал он, — односторонни, и *каждое в отдельности неполно*... умозрение, при всех своих преимуществах, *недостаточно без эмпирии*». Однако «*истинное* знание состоит в *идеях*, а не в чувственных данных; хотя опыт и показывает многие скрытые явления Природы, но не объяснил ни одного в его существенном значении. Опыт и наблюдение относятся к преходящим и ограниченным формам вещей, но не касаются *беспредельной и вечной их сущности*». В другом месте Велланский пишет, что задача науки не в эмпирическом «объятии отдельных предметов», а в искании

³⁷ О Ястребцове см. Шпет. Ор. cit. Стр. 305—309; к сожалению, презрительный тон у Шпета портит, как всегда, его изложение.

³⁸ См. у Боброва. Ор. cit. Стр. 221 (Вып. II).

³⁹ Об этом свидетельствует письмо Велланского к Павлову (у Боброва, вып. II, стр. 225).

⁴⁰ Шпет. Ibid. Стр. 126.

общего единства в природе. Эти гносеологические построения явно определяются той метафизической концепцией, какую развил Шеллинг в своей философии природы и которая стремилась познать природу, как живое единство. «Природа есть *произведение всеобщей жизни*, — писал Велланский, — действующей в качестве творящего духа. Все живые и бездушные вещества произведены одной и той же *абсолютной жизнью*⁴¹. Время, пространство, вещество суть тоже «явления» вечного беспредельного начала; «всеобщая жизнь» не есть поэтому ни вещество, ни сила, а идеальное начало обоих, постигаемое нами умозрительно.

Эта общая метафизическая концепция, взятая у Шеллинга, не просто зачаровала Велланского, а была для него прозрением в сокровенную творческую тайну мира. Этим прозрением он вдохновляется в своих научных трудах. Велланский был более чем «убежден» в ценности указанной концепции, — он был пленен и восхищен ею. Велланский входит таким образом в состав школы Шеллинга, разрабатывает в духе его учений проблемы науки и Природы. Он принимает учение о мировой душе, о принципе полярности в природе, о всеобщей одушевленности и органическом строении мира. То «всесущественное» начало, которое есть Абсолют, есть источник неистощимой жизненности мира; в Абсолюте непосредственно укоренено все эмпирическое бытие. Из этого основного восприятия мира и его жизни вытекает и гносеологическая позиция Велланского, ибо для него наш разум «есть только отражение Абсолютного Ума, составляющего сущность всеобщей жизни».

У Шеллинга порядок идей был обратный, — он *исходил* из трансцендентального идеализма, а не приходил к нему, — но не один Велланский, но все шеллингианцы по существу вдохновлялись его метафизикой и *ради нее* принимали и трансцендентализм. Но принимал трансцендентализм Велланский всерьез и без колебаний, и хорошо понимал его логический примат⁴². Если взять недавно изданный сборник под названием «*Romantische Naturphilosophie*⁴³», в котором так сильно выступает влияние Шеллинга на разработку натурфилософских идей в романтике, то надо признать, что построения Велланского законно могли бы занять здесь очень видное место.

⁴¹ Из рукописи «Животный магнетизм». См. у Б о б р о в а, вып. III. Стр. 39.

⁴² Ш п е т очень грубо говорит, что Велланский начал с «натурфилософского хвоста, а не с философских принципов, не с головы» (Ibid. Стр. 125). Но Велланский здесь несколько не ниже других известных шеллингианцев — Окена, Каруса и др. Все они, исходя из принципов трансцендентализма, были заняты применением принципов Шеллинга к натурфилософии, антропологии и т. д. Шпет в другом месте (Ibid. Стр. 132) говорит о Велланском, что он был «нечутким, а потому и беспечным к чисто философскому значению основных принципов». «Он не мог раскрыть философских основ науки и знания... ибо он не был философом». Суждение это явно несправедливо.

⁴³ *Romantische Naturphilosophie. Ausgewdhlt von Ch. Bernoulli u. H. Kern. Jena, 1926.*

Значение Велланского в развитии философских идей в России *очень велико*. Если *непосредственное* влияние его не было значительно⁴⁴, то когда — уже в 20-е годы — образовались кружки «любоумудров» (см. об этом дальше) в Москве, а потом и в Петербурге, то они все признавали Велланского главой русских шеллингянцев. Павлов, глава московского шеллингянства, относился к Велланскому с исключительным вниманием. Правда, еще через десятилетие Велланский казался молодежи представителем «отсталого» уже течения мысли⁴⁵. Во всяком случае, в русском шеллингянстве, которое было чрезвычайно плодотворным для русской философской мысли, Велланскому принадлежит по праву *первое* место — не только в хронологическом смысле, но и в силу его серьезной и настойчивой работы в натурфилософии.

8. Другим русским шеллингянцем начала XIX века в России часто считают проф. Педагогического института и университета в Петербурге А.И. Галича (1783—1848). Это неверно — Галич не был шеллингянцем, как вообще не примыкал ни к какой системе, — по ядовитому замечанию Коуге, он был просто «профессором философии». Тем не менее его значение в развитии философской культуры в России таково, что о нем нельзя не упомянуть.

Галич окончил Духовную семинарию (в г. Севске), был потом учеником проф. Петербургского университета П.Д. Лодия⁴⁶, которым был отправлен в заграничную командировку. По возвращении в Россию Галич стал профессором в Педагогическом институте, а потом и в университете. Его наиболее популярные работы — «История философских систем, составленная по иностранным руководствам» (1819), «Опыт науки изящного» (1825), «Картина человека» (очерк философской антропологии) (1834). Судьба Галича была печальна: когда началась борьба против философии (против последователей немецкого идеализма), Галич был одним из первых пострадавших (ему вменили в вину то, что он «ограничивался изложением философских систем без опровержения их»). Будучи уволен из университета и в скорости лишенный содержания, Галич бедствовал очень; в довершение его горькой судьбы, у него сгорела рукопись приготовленного им к печати сочинения.

«История философских систем» Галича, хотя она и не является самостоятельным трудом, сослужила хорошую службу русской молодежи, когда (в 20-х годах) стал развиваться интерес к философии. Еще большее значение имела его книга по вопросам эстетики.

⁴⁴ Впрочем, надо отметить, что лекции Велланского воодушевляли некоторых слушателей до «самозабвения», до «экстаза». (См. у Б о б р о в а. *Op. cit.* Вып. II. Стр. 67), но влияние его было очень ограничено тем, что преподавал он в Медицинской Академии.

⁴⁵ См. этюд Т а р а с е в и ч а о развитии естествознания в России. (Ист. России. Изд. Граната, т. VI).

⁴⁶ П.Д. Лодий был автором «Логических наставлений». См. о нем у Ш п е т а. *Ibid.* Стр. 137–8.

Мы уже отмечали при ознакомлении с XVIII веком то значение, какое у русских мыслящих людей имела эстетика. Тот «эстетический гуманизм», о котором мы дальше говорим, пускал свои корни все глубже и шире. Начиная с первых же годов XIX века начинают умножаться у нас переводы руководств по эстетике; вопросы эстетики не только стоят на первом месте, но и окрашивают собой иные философские интересы. Отчасти это было отражением того, что происходило на Западе (преимущественно в Германии), но своеобразный «примат» эстетических проблем имел собственные корни в русской душе. Сентиментализм, позже — романтизм несли с собой не только «уладу», но клали свою печать на все мировоззрение. Русское шеллингианство в первое время лишь в одном Велланском занималось проблемами натурфилософии, — и только к 30-м годам эта сторона шеллингианства стала снова привлекать внимание более широких кругов. Но романтическая эстетика, в частности, «эстетический идеализм» Шеллинга, его возвышение искусства, его учение о художественном творчестве зачаровывали русские души уже с начала XIX века. Еще недостаточно обследовано развитие журнальной и книжной литературы, появившейся в первые десятилетия XIX века и посвященной вопросам эстетики. Во всяком случае, эти вопросы привлекали к себе всеобщее внимание — особенно в связи с литературными спорами между так называемыми классическим и романтическим направлениями. Книга по эстетике Галича, не блиставшая оригинальностью, иногда туманная, все же подымала вопросы эстетики до философской высоты; она, несомненно, оставила свой след в истории эстетических исканий 20-х — 30-х годов⁴⁷. Упомянем, кстати, что книга Галича «Картина человека» — первый опыт философской антропологии — тоже неоригинальна (хотя в ней было много ценного материала — особенно важно учение о «страстях», разработанное по Спинозе)⁴⁸.

Из других русских шеллингианцев упомянем прежде всего о М. Г. Павлове (1793—1840), который прошел Духовную Семинарию в Воронеже, потом учился в Харьковском Университете (у Шада), откуда перешел в Московский Университет. По окончании его был послан в научную командировку в Германию, откуда вернулся восторженным поклонником Шеллинга и Окена. Заняв кафедру агрокультуры и физики, Павлов стал читать лекции по своей кафедре, но очень скоро приобрел чрезвычайную популярность не только среди студентов разных факультетов, но и среди широких кругов русского общества. В своих лекциях Павлов, обладавший даром

⁴⁷ См., наприм., З а м о т и н а, «Романтизм двадцатых годов». Т. I—II (1911) О Галиче, см. у З а м о т и н а, т. I. Стр. 105—117.

⁴⁸ См. беглые замечания о ней у Ш п е т а. Ibid. Стр. 133—5. Также у Б. Г. А н а н ь е в а, (Очерки истории русской психологии XVIII и XIX в.), Москва. 1947. Стр. 74-79.

ясного и вместе с тем увлекательного изложения, неизменно касался как теории познания, так и общих принципов натурфилософии. Эти лекции Павлова сослужили большую службу для развития философских интересов среди талантливой молодежи (о философских кружках 30-х годов см. следующую главу). В 1828 году Павлов начал издавать научно-литературный журнал «Атеней», где поместил несколько статей по философии («О взаимном отношении сведений умозрительных и опытных», «О различии между изящными искусствами и науками»)⁴⁹. Он выпустил несколько книг по своей специальности, из которых следует особенно выделить «Основания физики».

Павлов и в гносеологии и особенно в натурфилософии был верным последователем Шеллинга⁵⁰, но он не шел дальше общих принципов трансцендентализма в гносеологии и лишь в натурфилософии был более смелым. В диалектике философских течений того времени имела большое значение его статья «О различии между изящными искусствами и науками», в которой Павлов трактовал эстетическую проблему в духе Шеллинга. Но все эти статьи Павлова, свидетельствующие о том, насколько глубоко он был проникнут философией Шеллинга, не имели того значения, какое, бесспорно, принадлежало его лекциям.

К шеллингианцам причисляют (впрочем, всегда с оговорками) проф. *Давыдова* (1794—1863), который был учеником упомянутого выше проф. Буле. Его докторская диссертация была посвящена Бекону, из чего — без дальнейших оснований — заключают о его склонности к эмпиризму⁵¹. Когда среди молодежи, увлекавшейся философией (см. в следующей главе о «философских кружках»), стало ярко проявляться поклонение Шеллингу, Давыдов стал отдавать «предпочтение» Шеллингу, давал читать воспитанникам университетского пансиона произведения Шеллинга. Работая рядом с упомянутым выше Павловым, горячим и искренним шеллингианцем, Давыдов, эклектик по существу, уделял много внимания Шеллингу, и в этом смысле ему принадлежит немалая заслуга в развитии шеллингианства в Москве — достаточно, например, вспомнить, с каким увлечением отдавался шеллингианству будущий историк М. По-

⁴⁹ Еще раньше Павлов поместил в журнале кн. Одоевского «Мнемозина» статью «О способах исследования природы». О Павлове см. у Боброва «Философия в России». Вып. I и II, Ш п е т а Ibid. Стр. 286—299, К о у р ё. Op. cit. P. 126—136, Г е р ц е н, «Былое и думы». Т. I., С а к у л и н, Кн. Одоевский. Т. I. Стр. 115—127.

⁵⁰ Ш п е т считает Павлова шеллингианцем лишь «приблизительным», Ibid. Стр. 127. С а к у л и н (Op. cit. Стр. 127), пишет: «мы можем считать Павлова шеллингианцем или точнее — окенианцем лишь с весьма существенными оговорками».

⁵¹ Впервые это мнение высказал М.М. Ф и л и п п о в («Судьбы рус. философии» в журнале «Русское Богатство», 1894 г. № 8). За Филипповым то же мнение высказал П.Н. М и л ю к о в («Главные течения». Стр. 296). Впрочем, Милюков причисляет его больше к «оппортунистам». Филиппову, следует и С а к у л и н. Ш п е т справедливо подчеркивает недостаточность оснований для такого суждения о Давыдове.

годин, с которым нам еще придется встретиться позже. Но Милюков прав в своем резком суждении о Давыдове, когда пишет: «В философии Давыдов оказался таким же оппортунистом, каким был он в житейских отношениях, — и уже из одного того, что Давыдов считал нужным приспособлять свои взгляды к философии Шеллинга, мы можем заключить, что шеллингианство входило в моду»⁵². Когда в правительственных русских кругах стал утверждаться официальный национализм, Давыдов написал статью, в которой решительно высказался против того, чтобы русская философия примыкала к немецкому идеализму...

Давыдову нельзя отказать в знании истории философии, ни в известной философской проницательности⁵³, но все это не дало никаких ценных плодов в смысле творчества. Заслуги Давыдова исчерпываются его влиянием на молодежь — и этим определяется и его место в истории русской философии.

9. Для общей оценки русского шеллингианства недостаточно материала, до сих пор разобранного, — лишь после того, как мы ознакомимся с московскими и петербургскими философскими кружками, с творчеством кн. В.Ф. Одоевского и других мыслителей мы можем дать общую оценку русского шеллингианства. Сейчас же, заканчивая настоящую главу, коснемся лишь тех представителей раннего русского шеллингианства, которые принадлежали первым десятилетиям XIX века.

Прежде всего надо помянуть *К. Зеленецкого* (1802—1858), преподававшего в лицее в Одессе, который издал «Опыт исследования некоторых теоретических вопросов». В ряде статей, входящих в эту книгу, Зеленецкий развивает идеи трансцендентализма — ближе к Шеллингу, чем к Канту. В особой статье, посвященной логике, Зеленецкий полемизирует с Гегелем⁵⁴.

Там же в Одессе был профессором *П.П. Курляндцев* (1802—1838), который успел себя проявить лишь как переводчик Шеллинга («Введение в умозрительную физику»), известного шеллингианца Шуберта («главные черты космологии») и Стеффенса (тоже шеллингианца): «О постепенном развитии природы».

Ученик Велланского, *Хр. Экеблед* (1808—1877) издал (в 1872 году) книгу «Опыт обозрения и биолого-психологического исследования способностей человеческого духа». Автор сам признает, что главные мысли его взяты им из лекций Велланского.

Ученик Павлова, *М.А. Максимович* (1803—1873), сначала ботаник, потом историк, был профессором в Киевском Университете. Он написал, кроме ряда специальных работ⁵⁵, несколько этюдов по философии естествознания — в духе Шеллинга.

⁵² М и л ю к о в. *Op. cit.* Стр. 296.

⁵³ См. подробный разбор взглядов Давыдова у Ш п е т а и К о у р г е.

⁵⁴ О Зеленецком см. подробности у Ш п е т а. *Ibid.* Стр. 104—110.

⁵⁵ См. о них у Ч и ж е в с к о г о. *Op. cit.* Стр. 101 (пр. 44).

Харьковский профессор *Дудрович* (1782—1830), ученик и премник *Шада*, в лекциях своих развивал идеи *Шеллинга*. То же надо сказать о проф. филологии в Харькове, *И.К. Кронеберге* (1788—1838); он, между прочим, популяризировал *Дж. Бруно*, а в своих этюдах, посвященных эстетике, был близок к *Шеллингу*⁵⁶.

10. В шеллингианстве следующего за *Велланским* поколения на первый план выступает эстетическая философия *Шеллинга*, во всяком случае, она оказывается в фокусе философских размышлений. Конечно, здесь очень сильно сказалось общее влияние немецкой романтики, но не следует забывать о том, что эстетический момент играл уже значительную роль в философских течениях в России в XVIII веке. Но особое значение надо приписать тому, что можно назвать «эстетическим гуманизмом», который был очень тесно связан с так называемым сентиментализмом. Сентиментализм вовсе не есть явление, присущее только изящной литературе XVIII века, — как это часто полагают. Сентиментализм в литературе был только проявлением в искусстве явления более широкого; и по своим корням, и по своему содержанию сентиментализм есть особая эпоха в европейской культуре, как порождение религиозных движений XVII и XVIII вв. в Европе⁵⁷.

Для русского сентиментализма как раз чрезвычайно существенным является его эстетизирующий характер. Здесь имели место западные влияния (в особенности *Шефтсбери*, который впервые в западной философии сближает моральное чувство с эстетической сферой, что нашло свое выражение в известном учении *Шиллера* о *Schöne Seele*)⁵⁸, но у русских сентименталистов (я имею в виду *Карамзина* и *Жуковского*)⁵⁹ эстетический момент органически слит с их гуманизмом. В том и состоит значение обоих названных представителей русского сентиментализма, что у них гуманизм XVIII века получает новое обоснование, новый характер. В запутанной диалектике русских духовных движений эстетическому моменту принадлежит настолько большое значение, что нам необходимо несколько остановиться на характеристике эстетического гуманизма, как он впервые проявился в России у *Карамзина* и *Жуковского*.

⁵⁶ См. о нем у *Шпета*. Ibid. Стр. 325.

⁵⁷ Это очень хорошо показано в работе *M. Wieser* (*Der sentimentale Mensch*). (1924).

⁵⁸ О влиянии *Шефтсбери* на немецкую мысль (в указанном в тексте смысле), см. особенно в интересной книге *Обергауег*. *Die Problematik d. ästhetischen Menschen und deutsch. Literatur*, 1923, также у *Унгегама* и *die Aufklärung* (Ite Aufl. 1911. S. 63, passim). См. также превосходную книгу *В.А. Кожеевникова* «Философия чувства и веры в XVIII в.». К сожалению вышел только I том*.

⁵⁹ О принадлежности *Жуковского* к эпохе сентиментализма см. *Александр Веселовский*, «*Жуковский. Поэзия чувства и сердечного воображения*», 1904.

Н.М. Карамзин (1766—1826) получил очень тщательное воспитание в Москве под руководством профессора Шадена⁶⁰, — он был основательно знаком с немецкой, французской и английской литературой — не только художественной, но и философской. Главным вдохновителем его был Руссо, но не в его социально-этическом пафосе, а в его пламенной защите прав чувства. Карамзин поклонялся Руссо «энтузиастически», — в порядке эстетическом; он принимал даже республиканизм, которому, кстати сказать, оставался верен до конца жизни — несмотря на резкий идейный перелом, превративший его в апологета русского самодержавия. Говорил же позже Герцен, что для него и его поколения слово «республика» имело «нравственный смысл», т. е. было не столько политической идеей, сколько вытекало из требований морального идеала. Так вот и о Карамзине надо сказать, что в его республиканизме нет ни политического, ни морального содержания, но он поклонялся республиканизму, как он говорит, «по чувству», во имя его эстетической, формальной гармоничности. Он писал И.И. Дмитриеву: «По чувству я остаюсь республиканцем, но при том верным подданным русского царя»⁶¹. Кн. Вяземскому он однажды писал: «Я в душе — республиканец и таким и умру». А Н.И. Тургенев свидетельствует, что Карамзин, узнав о смерти Робеспьера, расплакался⁶².

Конечно, ясно, что республиканизм Карамзина никак не был для него связан с исторической реальностью, — это была просто *эстетически окрашенная мечтательность*, которая и образует основу эстетического гуманизма (безответственного не по легкомыслию, а по своему ирреализму). Эта мечтательность *не была забавой* в сентиментализме; если в нем есть «сладостное упоение» своими переживаниями, то все же он обращен и к реальности, которую, впрочем, оценивает лишь эстетически. Оттого, например, в Карамзине «естественным» был его философский эклектизм: это не беспринципность, а безответственность, вытекавшая из примата эстетического момента. В одном месте Карамзин высказывает мысль, которую часто развивали в XVIII веке на Западе (Hemsterhuis, Hamman, Jacobi): «чувствительное сердце есть богатый источник идей»⁶³. «Все прекрасное меня радует», не раз говорит он, и в этом «панэстетизме» тонет (не у него одного!) моральная и идейная ответственность.

⁶⁰ Карамзин был связан в Москве с немецким поэтом Lenz (представителем Sturm und Drang periode или т. наз. Geniezeit), который доживал свой век в Москве. О различных влияниях на Карамзина см. книгу С и п о в с к о г о, Н.М. Карамзин (1889), а также книгу А л е к с е я В е с е л о в с к о г о, Западное влияние в русской литературе, 4-е изд. Стр. 127—133.

⁶¹ С и п о в с к и й. Карамзин. Стр. 109.

⁶² См. Н. И. Т у р г е н е в. «Россия и русские» (заметка о Карамзине). Рус. пер. 1915. Стр. 339—344.

⁶³ Карамзин. Сочинения (изд. 1838 г., т. IX. Стр. 236, статья «Чувствительный и холодный»),

У Карамзина во все периоды его жизни — даже когда он целиком отдался писанию «Истории государства Российского», — останется в силе и неизменности лишь этот эстетический момент⁶⁴. Карамзина следует считать поэтому представителем *эстетического гуманизма* у нас⁶⁵. Нельзя сомневаться в этом, и пристрастные суждения о Карамзине (наприм., Пыпина⁶⁶) напрасно запутывают это. В одной ранней статье Карамзин говорит: «мы любим Руссо за его *страстное человеколюбие*», но и в самом Карамзине было это человеколюбие, которое он сам в одном месте характеризует, как «нежную нравственность». Это был тот же идеал, который Шиллер определял словами «Schöne Seele»*, — тот эстетический оптимизм, в котором вера в торжество добра поддерживается эстетическими переживаниями. «Семя добра есть в человеческом сердце и не исчезает никогда», повторяет Карамзин за Руссо, но этот оптимизм определяется у Карамзина мотивами чисто эстетического гуманизма. Его ведь оптимизм не может быть отрываем от его мечтательного ожидания того, что «род человеческий приближается к совершенству», ибо «Божество обитает в сердце человека»⁶⁷. Устами одного из участников «переписки Мелидора и Филалета» Карамзин возглашает: «небесная красота прельщала взор мой, восполняла сердце мое нежнейшей любовью; *в сладком упоении* стремился я к ней духом». Это, конечно, сентиментализм, но за ним стоит определенная установка духа, — утверждение *эстетической морали*. Однажды он написал такие слова: «По словам Руссо, только то прекрасно, чего нет в действительности. — Так что же — если это прекрасное, подобно легкой тени, вечно от нас убегает, *обладаем им, хотя бы в воображении*». Охранить очарование прекрасным образом становится здесь существенной задачей, перед которой должна отступить суровая правда действительности.

У Карамзина, как историка, начинает воскресать идея «священного» характера власти, оживает утопическая идеология XVI в., — но уже, конечно, без церковного пафоса. В охранительном патриотизме Карамзина⁶⁸ церковное обоснование учения о власти подменяется заботой о славе России, мощи и величия ее. Это обмирщенные былой церковной идеи заменяло церковный пафос эстетическим

⁶⁴ Примат эстетического принципа и в историческом исследовании у Карамзина, хорошо подчеркивает Милюков. («Главные течения...» Стр. 165).

⁶⁵ О б е р н а у е г (Op. cit. Стр. 267), справедливо считает самым ярким представителем эстетического гуманизма В. Гумбольдта за свободу его от всяких исторических примесей. В Карамзине этих «примесей» было достаточно.

⁶⁶ П ы п и н а говорит с иронией о Карамзине; «В кругу отвлеченных понятий Карамзин — нежнейший друг человечества» («Общественное движение при Александре I». Изд. 2-е 1885). Стр. 199.

⁶⁷ Цитаты из статьи «Переписка Мелидора и Филалета».

⁶⁸ О его примечательной «Записке о древней и новой России» см. книгу П ы п и н а (гл. IV).

любованием русской жизнью, русской историей. Тут, конечно, прав Пыпин, когда он обвиняет Карамзина в том, что он укрепил национальное самообольщение, содействовал историософскому сентиментализму и, отодвигая в сторону реальные нужды русской жизни, упивался созерцанием русского величия. Но в том-то и заключается историческое место Карамзина в диалектике духовных блужданий его времени, что, строя систему эстетического гуманизма, он вдвигал новый момент в построения идеологии у интеллигенции, что он делал новый шаг в сторону секулярного понимания жизни.

II. По-иному действовал другой представитель эстетического гуманизма — поэт В. А. Жуковский (1783—1852). К философии Жуковский имел самое отдаленное отношение, но в диалектике русских духовных исканий у него есть свое место — в нем еще яснее, чем у Карамзина, выступает примат эстетического принципа, а в то же время Жуковский больше других способствовал внедрению в русскую жизнь влияния немецкой романтики. Жуковский поклонялся Руссо и Шатобриану⁶⁹, Шиллеру⁷⁰, ранним немецким романтикам. Жуковскому была собственно чужда эстетическая философия Шиллера⁷¹, но ему было близко сближение эстетической и моральной сферы у Шиллера — идеал Schöne Seele. В одной из статей (в 1809 г.) он писал о «нравственной пользе поэзии» во вкусе теории о Schöne Seele. Ему особенно были близки те течения немецкой романтики, которые тянулись ко всему запредельному, к «ночной стороне души», к «невыразимому» в природе и человеке. Не случайно и то, что (еще в 1806 г.) он затевал полное издание на русском языке сочинений Руссо, — «культура сердца» была постоянным сосредоточием его размышлений и переживаний. Уже у Жуковского закладываются основы того учения о человеке, которое позже развивал Киреевский (см. гл. IV этой части)⁷².

Очень любопытно довольно часто у Жуковского усвоение религиозного смысла искусству. Это была черта всей романтики (преимущественно, впрочем, немецкой) — остановка на эстетической стороне в религии, в морали, в общественных отношениях. На вершине этого процесса в европейской культуре (не сказавшего доныне своего последнего слова) стоит, несомненно, Шиллер с его гениальными прозрениями в этой области. Но обожание искусства,

⁶⁹ См. об этом у А. Веселовского (Западное влияние). стр. 141.

⁷⁰ О влиянии Шиллера см. у Замотина «Романтизм 20-х годов». (1911), т. I. Стр. 87.

⁷¹ Влияние эстетической философии Шиллера на русскую мысль давалось в течение всего XIX в. Влияние это, к сожалению, еще недостаточно изучено. См. книгу P e t e r s o n. Schiller in Russland. München, 1934. Отметим, что статьи Шиллера по эстетическим вопросам были не раз переводимы на русский язык, впервые, кажется, в 1813 году. Переводы немецких (позднее и французских) эстетик заполняли тогда книжный рынок.

⁷² Влияние Жуковского на Киреевского отмечал уже Гершензон. См. его «Исторические записки». Стр. 15.

стремление увидеть в нем «откровение», присвоение ему «священного» характера имеют глубочайшую связь с *процессом секуляризации*. У Жуковского мы находим очень характерную формулу:

«Поэзия есть Бог в святых мечтах земли».

(поэма «Камознс»)

Несколько иначе та же идея выражена в словах: «поэзия небесной религии сестра земная» — эта формула мягче и расплывчатее, чем первая, в которой поэзия оказывается *сама по себе религиозной*. Немецкие романтики тоже отождествляли (особенно Новалис, Фр. Шлегель) поэзию и религию; Жуковский не отличен от них в этом усвоении поэзии самобытной религиозной стихии (независимой от Церкви). Так же, как у Карамзина, натуральный исторический порядок имеет сам по себе уже священный характер⁷³, так и у Жуковского священна поэзия, искусство вообще. Все это было созвучно тому основному процессу в русской культуре, который весь состоял в кристаллизации новой секулярной идеологии.

От эстетического гуманизма Карамзина и Жуковского, — расплывчатого, по существу безответственного, — мы переходим теперь к тем течениям русской мысли, в которых тоже доминирует во всем эстетический момент. Но здесь уже нет ни безответственности, ни расплывчатости. Здесь привходит влияние Шеллинга и более глубоких течений в немецкой романтике. Эта новая «волна» шеллингианства выявляется уже в 20-х годах, — прежде всего, в философских кружках, — одни из них оплодотворяются по преимуществу философией Шеллинга, для других философия Шеллинга имеет лишь переходное значение в движении к Гегелю.

⁷³ Карамзин однажды писал: «Революция объяснила идеи — мы увидели, что гражданский порядок священен, даже в самых местных или случайных недостатках своих».

Глава II

«Архивные юноши». Д.В. Веневитинов, кн. В.Ф. Одоевский, П.Я. Чаадаев

1. Война 1812 г., получившая название «Освободительной», дала огромный толчок развитию идейной и общественной жизни в России. Огромное количество русских людей непосредственно прикоснулись — в движении русской армии на запад — к европейской жизни, и это живое знакомство с Зап. Европой гораздо сильнее повлияло на русскую душу, чем то увлечение Западом, какое проявилось в XVIII в. Ощущение русской политической мощи не только подымало чувство собственного достоинства, но и ставило очень остро вопрос о внесении в русскую жизнь всего, чем политически Запад импонировал русским людям. С 1812—1814 гг. в России начинается процесс все более заметной кристаллизации политических движений, закончившийся восстанием «декабристов» (1825 г.). Вместе с тем с новой силой вспыхивает тема русской «самобытности» — уже не во имя возврата к старой русской жизни, как это часто бывало в XVIII в., а во имя раскрытия «русской идеи», «русских начал», донныне лежавших скрыто «в глубинах народного духа». Еще в 1803 г. известный нам Карамзин писал: «Мне кажется, что мы *излишне смиренны* в мыслях о народном нашем достоинстве»; понятно, что после войны 1812—1814 гг. потребность яркого выражения национального самосознания чрезвычайно возросла¹. В этом сходились и либералы и консерваторы того времени, — во всех кругах было общим сознание русской мощи и «зрелости»².

Еще до войны 1812 г. в русском обществе началась политическая дифференциация — она первоначально заявляла о себе лишь в сфере литературы, но основной смысл литературных споров в пер-

¹ См. об этом особенно в трудах Пыпина, «Общественное движение в России при Александре I», «Характеристики литературных мнений».

² Один из декабристов (А. А. Бестужев) очень удачно выразил это уmonoстроение: «Когда Наполеон вторгся в Россию, русский народ впервые ощутил свою силу. Вот начало свободомыслия в России».

вое десятилетие определялся как раз политической дифференциацией. Очень любопытен в этом отношении спор между теми, кто, во главе с Карамзиным, стремились к обогащению русского языка новыми словами, могущими выразить новые понятия, новые отношения, и теми, кто (во главе с Шишковым*) хотели удержать развитие русского языка в пределах его старинных форм. В этом споре уже тогда намечалась основная дифференциация в русской жизни; после же войны 1812—1814 гг. эта дифференциация пошла очень быстро и получила полное и ясное выражение. Уже в эти годы формируется два лагеря, расходившиеся друг с другом не только в конкретных вопросах русской жизни, но и в сфере идеологии. Огромное значение в этом процессе надо отвести, между прочим, самому Александру I, который произносил не раз яркие речи, дышавшие такой горячей проповедью радикальных реформ³, в том числе и уничтожения крепостного рабства⁴, что это чрезвычайно питало и укрепляло рост либерализма в русском обществе. Впрочем, от Александра I исходило чрезвычайное содействие и мистическим течениям, о которых отчасти уже говорилось в предыдущей главе, — в мистических же движениях этого времени не раз очень сильно звучали реакционные тона.

По существу, все ранние течения XIX в. в России непосредственно примыкают к соответственным течениям XVIII в., приняв, пожалуй, более радикальную форму⁵. Но главное влияние в 20-е годы исходило не от французских, а от немецких мыслителей, как мы это уже видели в предыдущей главе. Немецкий идеализм оказался энергичным возбудителем для мыслящей молодежи, — и начиная с 20-х годов замечается образование философских кружков, имевших большое значение в развитии философской культуры в России.

2. В 1823 г. в Москве одновременно возникает два кружка — первый, чисто литературный, под руководством переводчика поэмы Торквато Тассо С.Е. Раича**, и второй — специально философский, принявший название «Обществалюбомудров» (т. е. философов⁶). И в первом (литературном) кружке читались иногда сообщения на философские темы⁷, но, конечно, для нас имеет особое значение второй кружок. В него вошли — кн. В.Ф. Одоевский

³ Напр., в знаменитой речи при открытии польского сейма (в 1818 г.) Александр I провозгласил: «Правители народов должны добровольно им данными постановлениями предварять постановления насильственные». Слушатель этой речи, будущий декабрист Дорер плакал от умиления... (С. М е л ь г у н о в, Дела и люди Александровского времени. Стр. 267).

⁴ См. П ы п и н. Общественное движение. Стр. 287.

⁵ О раннем русском радикализме, см. статью П а в л о в а - С и л ь в а н с к о г о, «Материалисты 20-х годов» (в книге «Очерки по истории XVIII и XIX в.»).

⁶ Русское слово «любомудрие», уже встречавшееся нам при изучении XVIII в., есть точный перевод (на русские корни) термина «философия».

⁷ См. С а к у л и н. Из истории русского идеализма. Кн. В.Ф. Одоевский. Москва, 1913. Т. I, ч. I. Стр. 104.

(председатель), Д.В. Веневитинов (секретарь), И.В. Киреевский (будущий славянофил — см. о нем гл. IV), С.П. Шевырев, М.П. По-годин (оба они стали потом профессорами Московского университета), А.И. Кошелев и еще несколько лиц. Общество Любомудров действовало всего два года (до конца 1825 г., когда известие о востании декабристов побудило членов общества из предосторожности закрыть его). В состав общества входили преимущественно те молодые люди, которые познакомились друг с другом и стали близкими друзьями на службе в Архиве Министерства иностранных дел в Москве (отсюда их название «Архивные юноши»). Это были еще очень молодые люди (Одоевскому было 20 лет, Веневитинову 18 лет, И.В. Киреевскому 17 лет); все они получили дома тщательное образование, почти все были людьми выдающихся дарований. Когда они все подружились между собой, они сразу сошлись на интересе к философии.

Из записок А.И. Кошелева узнаем, например, что он вместе с Киреевским (который был одних лет с ним) читал Локка, потом они перешли к чтению немецких философов⁸. Как раз в это время вернулся из-за границы известный уже нам шеллингианец Павлов, который с энтузиазмом стал знакомить студентов в университете и воспитанников Университетского пансиона с философией Шеллинга. То же делал и известный нам тоже проф. Давыдов. По словам Кошелева, Общество Любомудров собиралось тайно. «Тут господствовала немецкая философия, — пишет Кошелев⁹, — т. е. Кант, Фихте, Шеллинг, Окен, Геррес и др.*. Тут мы читали иногда наши философские сочинения, — но всего чаще и по большей части беседовали мы о прочтенных нами творениях немецких философов. Начала, на которых должны быть основаны всякие человеческие знания, составляли преимущественный предмет наших бесед. Христианское учение казалось нам пригодным только для народных масс, а не для нас, философов. Мы особенно высоко ценили Спинозу и считали его творения много выше Евангелия и других священных писаний. Председательствовал кн. Одоевский, а говорил всего более Д. Веневитинов и своими речами часто приводил нас в восторг». Очень хорошо изображает общее настроение всего этого времени кн. Одоевский в своих «Русских ночах»¹⁰. «Моя юность, — пишет он, — протекала в ту эпоху, когда метафизика была такой же общей атмосферой, как ныне политические науки. Мы верили в возможность такой абсолютной теории, посредством которой возможно было бы строить все явления Природы, — точно так, как теперь верят в возможность

⁸ А. И. Кошелев. Записки. 1889. Стр. 7.

⁹ Ibid. Стр. 12.

¹⁰ Кн. Одоевский. Русские ночи (Изд. 1913 г.) Стр. 8.

такой социальной формы, которая удовлетворяла бы вполне всем потребностям человека... Как бы то ни было, но тогда вся природа, вся жизнь человека казалась нам довольно ясной, и мы немного свысока поглядывали на физиков, химиков... которые рылись в «грубой материи».

Остановимся несколько, прежде всего, на Д.В. Веневитинове.

3. По общим отзывам Д.В. Веневитинов был человеком исключительно даровитым. Его личное обаяние, непосредственное ощущение его таланта так глубоко запади в душу его друзей, что после его смерти (он скончался 22 лет), в течение многих лет, они собирались ежегодно в день его смерти, чтобы почтить его память. В Обществе Любомудров Д.В. Веневитинову принадлежало первое место; он, действительно, увлекался философией страстно и своим энтузиазмом заражал и других. По его собственному выражению, «философия есть истинная поэзия», — в этих словах хорошо выражено и преклонение перед философией, и то общее настроение, которое тогда царило среди университетской молодежи. Это было почти религиозное отношение к философии, которая и в самом деле для многих уже вполне замещала религию.

Отрывки, оставшиеся от Веневитинова¹¹, слишком немногочисленны, чтобы мы могли по ним судить о философских замыслах Веневитинова, умершего на 22-м году жизни, — но и эти отрывки свидетельствуют совершенно определенно о том, что, если бы его жизнь сохранилась, философское дарование его разгорелось бы ярким пламенем. Он много занимался историей философии¹², переводил Окена на русский язык (перевод не сохранился)¹³. Вслед за немецкими романтиками Веневитинов считал, что «истинные поэты были всегда глубокими мыслителями, были философами». Пути же философии понимал он в духе трансцендентализма; задача философии, по его взглядам, есть «учение о познании»¹⁴. Вместе с тем Веневитинов настойчиво выдвигал мысль о необходимости построения самостоятельной русской философии. Отрицательно относясь к слепому подражанию Западу, он готов был идти на то, чтобы на время прервать сношения с Западом и, «опираясь на твердые начала философии», найти пути русского творчества. «Россия найдет свое основание, свой залог самобытности и своей нравственной свободы в философии»¹⁵.

¹¹ См. новое прекрасное издание сочинений Д.В. Веневитинова (Academia, 1934 г.).

¹² Об этих занятиях есть упоминания в письмах Веневитинова Кошелеву, он, напр., писал: «Читаю Платона довольно свободно и не могу надивиться ему» (Соч. Стр. 302).

¹³ Ibid. Стр. 308 и 491.

¹⁴ См. письмо о философии (Соч. Стр. 203).

¹⁵ Ibid. Стр. 220.

Эстетика (как теоретическая дисциплина) является, по мысли Веневитинова, связующим звеном между искусством и философией — в самом строении мира он видел эстетический принцип¹⁶. Статьи Веневитинова по эстетике (например, статьи «Скульптура, живопись и музыка» и другие статьи) построены так, чтобы из них можно было делать общие философские выводы. К нему самому можно было бы применить его стихи:

Он дышит жаром красоты,
В нем ум и сердце согласились.

Недаром Веневитинов защищал *интуицию*, как источник идей («чувство порождает мысль», утверждал он)¹⁷.

Примат эстетического начала, нашедший философское обоснование у Шеллинга, был особенно по душе молодым русским философам. Если у Веневитинова мы имеем лишь отрывочные намеки на это, то с гораздо большей силой и широтой это выразилось в философских построениях кн. В.Ф. Одоевского, принадлежавшего к тому же Обществу Любомудров. Обратимся к изучению его идей.

4. Князь В.Ф. Одоевский прожил довольно долгую жизнь (1803—1869), пережил сложную философскую эволюцию (в его философском творчестве следует отметить три периода), был исключительно плодovit, как литератор, часто предпринимал издание сборников и журналов. Это была очень разносторонняя и деятельная натура, но при всей пестроте его интересов и занятий он всегда оставался мыслителем, всегда стремился к строгой систематичности в своих построениях. Его значение в развитии русской философии раньше недостаточно учитывалось, но с тех пор, как появилась обстоятельная монография Сакулина о нем¹⁸, можно считать установленным, что Одоевскому должно отвести очень значительное место в развитии русской философии. В Одоевском поражает многосторонность его интересов. Он (как впоследствии Герцен) очень интересовался естествознанием и пришел к философии, как он сам свидетельствует¹⁹, от естествознания. Надо при этом иметь в виду, что в естественных науках его интересовали и *факты и общие идеи*: от интереса к фактам у него всегда ясно проявлялся принципиаль-

¹⁶ Б о б р о в, Философия в России. Вып. II. Стр. 5.

¹⁷ Подробное изложение статей Веневитинова (впрочем, без достаточного анализа) дает К о у г е в своей книге (Ор. cit. Стр. 139—145).

¹⁸ П. Н. С а к у л и н. Князь В.Ф. Одоевский. Из истории русского идеализма. Москва, 1913. Работа Сакулина, к сожалению, осталась незаконченной (вышел в свет т. I. Ч. I, ч. II (606+459 стр.). Литература о кн. Одоевском довольно богата (особенно отметим прекрасный очерк о кн. Одоевском, К у б а с о в а в Рус. Биографическом Словаре), но после книги Сакулина (который богато использовал оставшиеся в рукописи произведения Одоевского) предшествовавшие исследования и статьи потеряли свое значение.

¹⁹ Русские ночи. Стр. 9.

ный *реализм* — твердое и бесстрашное следование положительным данным знания. От интереса к общим идеям естествознания у Одоевского развились философские интересы — жил он ведь в эпоху яркого и победного развития натурфилософии. Всю жизнь Одоевский интересовался философией, точными науками, но всю жизнь был и литератором. Не отличаясь большим дарованием в сфере литературы, Одоевский все же писал очень много — и среди написанных им вещей найдется немало очень удачных. Интересно тут же отметить, что Одоевский оказался очень хорошим писателем *для детей* (что, как известно, встречается редко): его «сказки дедушки Иринейя» сохраняют свою ценность доныне. Особенно надо подчеркнуть его исключительный интерес к вопросам эстетики, — в частности к музыке, которую он знал очень хорошо и которой посвятил немало своих произведений. Надо, наконец, указать и на то, что Одоевский постоянно уделял много внимания вопросам социального и экономического порядка: как свидетельствуют многие тирады в его «Русских ночах», он очень глубоко чувствовал все первостепенное значение этих вопросов для нового времени.

В многосторонности интересов у Одоевского проявлялась широта его духа, а вместе с тем он постоянно стремился к *философскому синтезу* — подчас и рискованному, — поэтому его никак нельзя упрекнуть в эклектизме. Во все периоды его развития у него ясно выступают его «центральные» убеждения, вокруг которых он пытался строить свою «систему», и если не всегда ясно²⁰, как он сводит к единству разбегающиеся в разные стороны положения, то сама тенденция к систематичности стоит у него вне сомнения.

Одоевский очень рано (13 лет) поступил в Университетский пансион (в Москве). Директором этого пансиона был проф. Прокопович Антонский, ученик известного нам деятеля масонства в XVIII в. — Шварца. Хотя Прокопович Антонский сам и не был масоном, но, по справедливому замечанию Сакулина²¹, через него, конечно, переходили к воспитанникам *идейные* традиции масонства. Отрицать историческую преемственность здесь никак не приходится... В числе преподавателей был знакомый нам проф. Давыдов, позже туда вошел яркий проповедник шеллингианства — проф. Павлов. Уже в пансионе Одоевский стал заниматься философией, делал переводы из древних и новых авторов (в том числе Шатобриана — конечно его «*Le génie du Christianisme*»). В пансионе Одоевский много занимался музыкой (в том числе и теорией музыки), — в чем сразу обнаружил очень много вкуса²². По выходе из пансиона Одоев-

²⁰ Надо иметь в виду, что очень значительное число философских писаний Одоевского остались в рукописи и до сих пор не напечатаны; мы знакомы с этим материалом лишь по тем выдержкам, какие дает Сакулин в своей книге.

²¹ Сакулин. Ibid. Ч. I. Стр. 14.

²² В юности Одоевский написал восторженное сочинение о музыке — настоящий гимн ей. См. об этом у Сакулина. Ibid. Ч. I. Стр. 92.

ский попал в литературный кружок Раича, где читал свой перевод Окена, потом, как мы видели, образовал вместе с другими юношами Общество любомудров, в котором был его председателем. В том же году Одоевский (вместе с Кюхельбекером) затеял издание «Мнемозины» — нечто вроде периодически повторяющегося альманаха. В статье «От издателей» Одоевский ставит «Мнемозине» задачу «положить предел нашему пристрастию к французским теоретикам»²³ и «распространить несколько новых мыслей, блеснувших в Германии», и в то же время обратить внимание читателей «на сокровища, вблизи нас находящиеся» (т. е. проложить путь для самостоятельного русского творчества). Когда «Мнемозина» перестала выходить, любомудры стали издавать журнал «Московский вестник», который и выходил (под редакцией М.П. Погодина, увлекавшегося тогда шеллингизмом) с 1827 по 1830 г. Журнал этот, в котором Одоевский принимал деятельное участие, внес очень много в развитие философской культуры в России, — в нем помещалось много статей по философии, по эстетике.

Одоевский вскоре переехал в Петербург, где свел очень тесную дружбу с Велланским; в это время он особенно внимательно изучал Окена, затем Шеллинга. В последней книге «Мнемозины» Одоевский защищает необходимость «познания живой связи всех наук», иначе говоря, необходимость исходить в изучении отдельных сторон бытия из «гармонического здания целого». Он задумывает издание Философского словаря, для которого уже готовил некоторый материал, — так, в IV части «Мнемозины» напечатан его этюд об элейской школе. В другой части «Мнемозины» раскрывается идея знания, выводимая из понятия Абсолюта (по Шеллингу). К этому примыкает ряд ненапечатанных этюдов, ныне открытых и изложенных Сакулиным в его книге²⁴. В этих этюдах, написанных в духе Шеллинга, Одоевский занимается уже не вопросами натурфилософии, а проблемами человеческого духа — вопросами этики, эстетики, гносеологии. Особенно интересны его эстетические идеи. Надо иметь в виду, что еще до знакомства с Шеллингом Одоевский стремился к построению эстетики²⁵, — знакомство же с Шеллингом внесло существенные изменения в эстетические взгляды Одоевского. Он стремится ныне и в эстетике исходить из понятия Абсолюта, а в философии музыки особенно пользуется принципом полярности²⁶.

²³ О воллах галломании и галлофобии в первые десятилетия XIX в. в России см. упомянутую уже книгу Н а и т а т. *La culture française en Russie*. Naumant считает, что своего высшего влияния французская культура достигла в России в период между 1789 и 1815 годами.

²⁴ С а к у л и н. Ibid. Стр. 144—176.

²⁵ С а к у л и н. Ibid. Стр. 153, 155.

²⁶ С а к у л и н. Ibid. Стр. 168, прим. 2. В эстетических взглядах Одоевского в это время есть много сходного с взглядами Веневитинова (см. С а к у л и н а. Ibid. Стр. 170, прим. 1).

В литературных произведениях этого периода Одоевский отрицательно относится к мистике²⁷, очень сдержанно он относится в это время и к вопросам общественной жизни. Оставаясь верным началам гуманизма, Одоевский подкрепляет их в это время отвлеченными этическими соображениями²⁸. Таков Одоевский в 20-е годы — это период увлечения Шеллингом и попыток построения, на основе трансцендентализма, общих концепций по гносеологии, этике, эстетике. Но с переездом Одоевского в Петербург (1825 г.), с женитьбой его, начинается новый период в его философских исканиях — Одоевский постепенно отходит от Шеллинга, чтобы отдать дань мистицизму.

5. Сакулин в своей книге об Одоевском намечает три периода в развитии мистицизма в России: «В Екатерининскую эпоху в мистике преобладал филантропизм, в Александровскую эпоху — религиозная созерцательность, в 30-е годы вносится элемент социальности»²⁹. Эта довольно удачная схема верна, лишь поскольку дело идет о том, что преобладало в русском мистицизме в разные эпохи, но, конечно, все указанные моменты наличествовали во все эпохи, но лишь в разной пропорции.

Одоевский в начале 30-х годов погружается целиком в изучение мистической литературы — Арндта, Эккартсгаузена, С. Мартена, Пордеджа, Баадера; изучает он и Балланша, с которым мы встретимся дальше при изучении Чаадаева. Одоевский изучал и творения Св. Отцов (по тем выдержкам, какие даны в известных сборниках «Добротолюбие»), — особенно привлекают его богословы-мистики, как Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит*. Новые построения и идеи, созревшие в это время у Одоевского, вылились в статьи, озаглавленные «Психологические заметки», и в книгу под названием «Русские ночи». Чрезвычайно важны для изучения этого периода и те материалы, заметки, которые остались ненапечатанными и которые приведены в извлечениях в работе Сакулина.

В этот новый период Одоевский занят преимущественно проблемами *антропологии и историософии* — причем шеллингианство сохраняет здесь свое значение фундамента, или, лучше сказать — семени, которое, добывая питание извне, прорастает в новое растение.

Ныне Одоевский исходит из того, что «в человеке слиты три стихии — верующая, познающая и эстетическая», — поэтому в основу философии должны быть положены не только наука, но и *религия и искусство*. В целостном соединении их и заключается содержание культуры, а их развитие образует смысл истории.

²⁷ Сакулин. Ibid. Стр. 205

²⁸ Сакулин. Ibid. Стр. 297—8.

²⁹ Сакулин. Ibid. Стр. 342.

В этой постановке основных проблем, конечно, на первое место выступает сам человек, в котором указанные три сферы и находят свое единство. Но в учении о человеке Одоевский прежде всего следует христианскому учению о первородном грехе, получившему еще в XVIII в. новую силу в мистических писаниях благодаря С. Мартену, для которого это забытое учение христианства о «поврежденности» человеческой природы было основополагающим. Все русские светские мистики³⁰ XVIII в. и начала XIX в. (Лабзин, Сперанский), под влиянием С. Мартена, выдвигали на первый план учение о первородном грехе, который вошел в человека, а через него и во всю природу. Одоевский очень настойчиво развивает ту же мысль. Он напоминает об известном указании ап. Павла (Римл. 8, 19), что «вся тварь совоздыхает с человеком», поэтому он особенно подчеркивает, что «мысль Руссо, что природа человека сама по себе прекрасна, отчасти недоговорена, отчасти ложна». «Человек только тогда человек, когда он идет наперекор природе». Человек призван «помогать изнуренным силам природы», но в то же время он, в силу греха, сам подчинен им, и это является «источником слабости человека и зла в нем». «В душе человека, — пишет Одоевский, — как части Божества, нет зла и не было бы, если бы человек не был принужден черпать из природы средства для своей жизни». Иначе говоря, зависимость от природы, в какую впал человек после грехопадения, есть источник его дальнейшей порчи. «Беспрестанное восхваление природы, которое так любят англичане, — замечает Одоевский, — убивает в человеке мысль о падении природы вместе с человеком». «Бытие природы зависит (все же) от воли человека», — замечает дальше Одоевский. «Если человек отрешится от своего звания (т. е. от своего владычественного положения в природе. — В. З.).., то грубые физические силы, ныне едва одолеваемые человеком, сбросят свои оковы... и природа станет все больше одолевать человека». Размышляя дальше на эту тему и опираясь на наблюдение, что при некоторых болезнях в человеке откладываются кристаллы (соли), Одоевский ставит вопрос, — не есть ли «телесный организм не что иное, как болезнь духа»? С другой стороны, если в познании и любви человек постепенно освобождается от состояния, созданного первородным грехом, то «в эстетическом развитии человека символически и пророчески прообразуются будущая жизнь... которая даст ту цельность, какая была в Адаме до грехопадения». В последнем тезисе, примыкающем к гениальным прозрениям Шиллера в антропологии (Шиллер усматривает именно в эстетической сфере силу «восстановления» человека), Одоевский впервые

³⁰ В русской духовной литературе XVIII в., конечно, тоже всегда делалось упоминание об учении о первородном грехе.

в русской философии высказывает столь частую в дальнейшем мысль о «целостности» в человеке, как идеальной задаче внутренней работы.

Антропологические идеи Одоевского³¹, в которых он развивает идеи преимущественно С. Мартена³², нужно поставить в связь с его же взглядами на природу в трактатах, выдержки из которых опубликованы Сакулиным в его книге³³, — как указывает сам Одоевский, он здесь вдохновляется Пордеджем, но тут сильны отзвуки и шеллингианства. — Особенно существенно утверждение *символизма* в природе, как закона «отражения» одних явлений в других. «В природе, — говорит Одоевский, — все есть *метафора одно другому*». Здесь (как в учении об «идее-матери», как «основании всех оснований») Одоевский приближается к метафизике Гёте.

6. Наиболее оригинальным и самостоятельным был Одоевский во всем, что он писал о внутреннем мире человека. Упреждая будущие построения Бергсона, он утверждает, что культура ослабляет в человеке его инстинкты («инстинктуальные силы», как говорит Одоевский): первобытный человек был, по Одоевскому, наделен могучей инстинктуальной силой. «Древние знали более нашего» благодаря этой инстинктуальной зречести, но, с развитием рациональности, эта сила стала ослабевать. «Рассудок, предоставленный самому себе, мог произвести лишь синкретизм — дальше сего идти он не мог».

Одоевский с особым вниманием останавливается на том, что современная ему наука в своих изысканиях приходит к тому самому, что человечество раньше уже знало, благодаря «чернокнижию», — т. е. «оккультным» знаниям. Он высказывает дальше мысль, что «ложная теория навела алхимиков на гораздо большее число открытий, нежели все осторожные и благоразумные изыскания современных химиков, — благодаря тому, что раньше в людях было больше инстинктуальной силы».

Это понятие «инстинктуальной силы» у Одоевского шире понятия интуиции у Бергсона, но в обоих случаях мы имеем своеобразное проявление *руссоизма* в учении о познавательных силах в человеке: «естественный» строй человека противопоставляется здесь тому, что внесла в познавательные силы человека цивилизация. Кстати сказать, у Одоевского (как у Бергсона) понятие «инстинктуальной силы» выходит за пределы только познавательной функции — она связана и с биосферой в человеке. Здесь Одоев-

³¹ Мы брали все цитаты из того материала, который по рукописям восстановил С а к у л и н. Ibid. Стр. 444—461.

³² В обстоятельном труде *V i a t t e* (*Les sources occultes du romantisme*) хорошо показано огромное влияние St. Martin во французской литературе конца XVIII и начала XIX в. Но влияние St. Martin было сильно и в немецкой философской литературе.

³³ С а к у л и н. Ibid. Стр. 462—469.

ский, следуя еще Шеллингу и всем тогдашним натуралистам, особо внимательно относится к изучению магнетизма и сомнамбулизма³⁴.

Противоставление инстинктуальной силы рассудку не имеет у Одоевского такого резкого значения, как, например, у Бергсона, — по Одоевскому, должно стремиться к синтезу их. «Великое дело, — пишет он, — *понять инстинкт*» (т. е. возвести его в форму разумности. — В. З.). «Необходимо, чтобы разум иногда оставался праздным и переставал устремляться вне себя, чтобы углубляться внутрь себя, *дать место "инстинктуальным силам"*. И в этом учении Одоевский намечает тему, которая в учении славянофилов и ряда позднейших русских философов выступает на первый план, — воссоздания целостности и *в путях познания*. Формула Одоевского: «надо возвести ум до инстинкта» — близка и к тому церковному учению, которое ставит духовной жизни задачу «возвести ум в сердце»³⁵. Только у Одоевского нет здесь места для действия благодати, — он стоит на позиции *натурализма* в своей мистической гносеологии. Так как в каждом человеке есть врожденные идеи (которые Одоевский называет «предзнанием»)³⁶, то для него умственный процесс заключается в овладении этим врожденным нам богатством. Сверх того, Одоевский учил о «внезапно раскрывающемся перед нами новом мире идей», когда мы углубляемся в себя³⁷.

Любопытно отметить, что Одоевский, в порядке интуиции, защищал мысль о выведении материальности из энергии. «Может быть, — писал он в каком-то интуитивном предвосхищении идей XX века, — один день отделяет нас от такого открытия, которое покажет *произведение вещества от неведущей силы*». Приведем еще одно его замечание, касающееся той же темы: «Если будет когда-либо найдено, что одного действия электричества достаточно для превращения одного тела в другое, — что такое будет материя?»

В связи с этим предположением о возможности «дематериализации» материи стоит убеждение Одоевского, что вообще современное естествознание покоится на ошибочном использовании отдельных опытов *вне их связи с целым*. *Эмпиризм вообще не знает «целого»*, которое открывается лишь «инстинктуальной силой»³⁸. Поэтому Одоевский ожидает «новой науки», которая преодолет специализацию и охватит природу, как целое, как живое единство. Предтеч этой «новой науки» Одоевский видит в Карусе*, Гёте,

³⁴ Сюда примыкает весьма любопытное учение Одоевского о сповидениях, в чем он так созвучен немецким романтикам. Обзор учений последних см. у В е г и н. *L'âme romantique et le gkve* (1939).

³⁵ В светской литературе особенно много посвящал этой теме внимания С п е р а н с к и й. См. о нем предыдущую главу.

³⁶ С а к у л и н. *Ibid.* Стр. 573—4.

³⁷ Русские ночи. Стр. 43. Прим.

³⁸ Ср. учение Th. G o t t e r g 'a о «тотальной импрессии».

Домоносове. «Наука должна стать *поэтической*», — утверждает он, среди мотивов этого взгляда приводит он то, что без художественного дара не овладеть тайной мира. Как всякие доказательства покоятся не на одних данных рассудка, но требуют и некоторого резонанса чувств, так и при усвоении того, что добыла наука, нужно уметь возбудить тоже некий «симпатический» резонанс, т. е. надо «поэтически» воспринимать построения науки. Вся человеческая речь, при ее огромном богатстве, оказывается недостаточной, если она не возбуждает такого «поэтического» резонанса, — идеалом для речи является та сила выражения, которую мы находим в искусстве... Отсюда ясно, что эстетический момент увенчивает все знание, все понимание, — эстетическое восприятие является вершинной точкой построения. Для Одоевского поэтическое чутье, если оно не осложняется другими элементами, вводит нас всегда в истину, — человек никогда не ошибается, когда руководствуется инстинктуальной силой.

В эстетике Одоевский высшее место отводит музыке, но и все искусства, все, что развивает эстетическую культуру, несет высшие ценности. В искусстве, по мысли Одоевского, действует сила, *которую, быть может, имели раньше все*, но которая утеряна человечеством благодаря развитию рассудочности³⁹. «Мы ищем причаститься в искусстве этой силе, — говорит Одоевский, — поэтическая стихия есть самая драгоценная сила души»⁴⁰. В этой формуле эстетический гуманизм (как высшее выражение секулярного мировоззрения), впервые выраженный, как мы видели, у Карамзина и Жуковского, достигает своего законченного выражения. Из эстетического начала вытекает, по Одоевскому, и моральная жизнь — и в этом учении о существенном единстве эстетической и моральной сферы (что и является основным тезисом эстетического гуманизма) Одоевский остается близок к шиллеровской идее «Schöne Seele». «Нравственность не есть цель поэзии, — писал в одном месте Одоевский, — но я утверждаю, что поэт есть непременно человек нравственный».

Этические воззрения Одоевского связаны с той же «инстинктуальной силой», которая дает в познании высшие достижения. Одоевский признает «инстинктуальное познание добра и зла», и, руководясь им, Одоевский сурово осуждает современность, находящуюся в плену материальных интересов... Сурово осуждает Одоевский и военный характер современных государств, он резко бичует «военное образование»⁴¹. Но учение Одоевского о совре-

³⁹ В русской литературе эти идеи защищал впоследствии Влад. Соловьев (в статьях об эстетике).

⁴⁰ Во всем этом Одоевский глубже других примыкает к гениальной концепции Шиллера. Ср. в следующей главе учение Гоголя о примате эстетического начала в человеке.

⁴¹ С а к у л и н. Ibid. Стр. 373—4.

менности, входящее в состав его историософских идей, достигает наиболее ясного выражения в его книге «Русские ночи».

7. По словам самого Одоевского, «эпоха, изображенная в «Русских ночах», есть тот момент XIX века, когда Шеллингова философия перестала удовлетворять искателей истины, и они разбрелись в разные стороны». В книге Одоевского очень много удачных формул по разным философским темам, но мы обратимся лишь к изложению его историософии. Прежде всего надо отметить, что «Русские ночи» впервые в русской литературе дают критику западной культуры; до этого времени в русской литературе не раз попадались критические замечания о Западе, но Одоевский первый касается в более систематической форме этой темы, столь глубоко волновавшей (и доныне волнующей) русскую мысль. Словами главного героя «Русских ночей», носящего характерное имя Фауста⁴², Одоевский высказывает мысль о «гибели» Запада, о внутреннем распаде его былой силы. Наука, оторвавшись от «воссоединяющей силы ума», разбилась на ряд специальных дисциплин, и постижение «целого» оказалось невозможным. Искусство ослабело, так как поэты, потеряв веру в себя, потеряли творческую силу. Гибнет и религиозное чувство. «Осмелимся же выговорить слово, которое, может быть, теперь многим покажется странным, а через несколько времени слишком простым: Запад гибнет»⁴³. Но, как в свое время христианство внесло новые силы в дряхлевший мир античности и обновило жизнь, так и ныне спасение Европы возможно лишь в том случае, если на сцену истории выступит новый народ со свежими силами. Таким народом, по мысли Одоевского, является русский народ, ибо «мы поставлены на рубеже двух миров — протекшего и будущего; мы — новы и свежи; мы — непричастны преступлениям старой Европы; перед нами разыгрывается ее странная, таинственная драма, разгадка которой, быть может, таится в глубине русского духа»⁴⁴. «Но не одно тело спасти должны мы, русские, — но и душу Европы, утверждает Фауст: ибо дело идет о внутреннем преображении самых основ культуры Запада. Обращаясь к русскому народу, автор говорит: «В святом триединстве веры, науки и искусства ты найдешь то спокойствие, о котором молились твои отцы. Деятельный век принадлежит России»⁴⁵. Это, собственно, мысли не самого Фауста, а взятые им из некоей рукописи, но вот замечания самого Фауста: «Мысли моих друзей о Западе преувеличены, но прислушайся к самим западным писателям... прислушайся к крикам отчаяния, которые раздаются в современной литературе (За-

⁴² Русский Фауст очень далек от своего немецкого тезки, лишь страстное искание истины оправдывает одинаковость их имени.

⁴³ Русские ночи. Стр. 341.

⁴⁴ Ibid. Стр. 344.

⁴⁵ Ibid. Стр. 346.

пада)... мы видим здесь неизлечимую тоску, господствующую на Западе, надежду без упования, отрицание без всякого утверждения... Я вижу на Западе безмерную трату сил... Запад, погруженный в мир своих стихий, тщательно разрабатывал их; чудна была работа его и породила дела дивные. Запад произвел все, что могли произвести его стихии, но в беспокойной, ускоренной деятельности он дал развитие одной стихии и задушил другие: в результате потерялось равновесие. Чтобы достигнуть полного, гармонического развития основных общечеловеческих стихий, Западу не хватает своего Петра, который привил бы ему свежие, могучие соки славянского Востока». О России, которая здесь имеется в виду, Одоевский часто говорит в словах, которыми позже будут пользоваться славянофилы, — особенно подчеркивает он «всеобъемлющую многосторонность русского духа», «стихию всеобщности или, лучше сказать, — всеобнимаемости»⁴⁶.

8. Весь этот (второй) период в развитии миросозерцания Одоевского раскрывает с полной силой основные черты его творчества, его личности и вместе с тем определяет его значение в развитии русской философской мысли. Одоевский прежде всего *продолжает линию гуманизма*, который должен был дать русской интеллигенции ту воодушевляющую идеологию, какой, в свое время, была церковно-политическая мечта XVI—XVII веков. Уже XVIII век, как мы видели, занят прежде всего этой задачей: после Татищева, Щербатова, Ломоносова наступает период этического обоснования новой идеологии у Новикова, Радищева. Но этический пафос оказывается недостаточным, — он восполняется эстетическим началом, которое увенчивает эту систему секулярной идеологии (впервые у Карамзина). У Одоевского мы находим не только примат эстетического принципа, но его обоснование (в учении об «инстинктуальной силе», оттесняемой рассудком, но таящей в себе источник эстетического и этического вдохновения). Этот примат эстетического принципа все же *входит в систему подлинного гуманизма*, только моральный момент здесь не просто сближается с эстетическим, но и оказывается с ним тождественным.

Недавно было высказано одним критиком⁴⁷ сомнение в подлинности гуманизма Одоевского: по его мнению, Одоевский «ограничивается проповедью гуманности в отношении помещиков и крепостных» и «не видит надобности в уничтожении крепостного права». Критик ссылается на то, что в утопии своей (утопия Одоевского имела название «4338 год») Одоевский «признает существование богатых и бедных, хозяев и служащих», «отвергает нелепые

⁴⁶ Последние цитаты взяты из *Эпикола* к «Русским ночам».

⁴⁷ Б. К о з м и н (в предисловии к «Дневнику В.Ф. Одоевского», напечатанного в «Литературном наследстве», № 22—24, Москва, 1935. Стр. 81—83).

измышления мечтателей XVIII века» «о возможности равенства между людьми». В этом упреке, *совершенно незаслуженном Одоевским*, верно лишь то, что до кончины Николая I он не высказывался печатно о необходимости уничтожения крепостного права. Но если вчитаться в его дневник⁴⁸, то становится ясно, что Одоевский встретил освобождение крестьян с такой радостью, с таким горячим чувством, как не очень многие тогда в России. До конца своих дней он *праздновал 19 февраля*, как именно день освобождения крестьян. Его *постоянной* заботой и мыслью было нести свет просвещения и художественного обогащения в народ, — он был горячим «народником»⁴⁹. Не случайно Одоевский издавал несколько лет журнал для народа «Сельское чтение». Надо отметить тут же, что гуманизм Одоевского не был отвлеченной программой, но всегда выражался в реальной помощи всем, кто страдал, от неправильностей социального строя. Его горячие, полные искреннего негодования мысли о несправедливости современного строя, помещенные в «Русских ночах», являются ярким выражением его гуманизма⁵⁰. Принадлежа к самым знатным русским родам, Одоевский никогда не забывал о тех, на кого падала тяжесть социального неустройства⁵¹.

Одоевскому была присуща *многосторонность интересов*, создававшая своеобразный энциклопедизм у него (он с одинаковой любовью изучал науки естественные, юридические, исторические, занимался все время искусством); этот энциклопедизм не давал Одоевскому возможности отдаться целиком чему-либо одному. Действительно, дарование его ни в одной сфере не разгорелось ярким пламенем, но самая полнота и многосторонность интересов, неутомимая «любопытность», как он сам говорил о себе, определяли его постоянное стремление к *всеохватывающему синтезу*, к цельности и внутренней гармонии. Можно без преувеличения отнести эту черту к *внутреннему эстетизму* его, которому дорого вместить «все», но в единстве и гармонии. В свое время Шеллинг потому и захватил Одоевского, что он давал ему идейную базу для гармонического сочетания его многообразных стремлений. Когда увлечение Шеллингом несколько стихло и Одоевский вошел во вторую фазу своего философского развития, в центре его системы оказалась *антропология*⁵². Беглый обзор его идей, приведенный выше,

⁴⁸ Часть дневника, напечатанная в «Литерат. наслед.», охватывает годы 1859—1869.

⁴⁹ О «народничестве», как ярком элементе русской гуманистической идеологии, см. в главе, посвященной Герцену (гл. V).

⁵⁰ Русские ночи. Стр. 354—364.

⁵¹ Отсылаем читателя к прекрасной биографии Одоевского, написанной К у б а с о в ы м (Русск. Библиограф. Словарь), где эта сторона в личности Одоевского выражена очень полно.

⁵² Мы считаем центральным для этого периода именно антропологию, а не мистический идеализм, как на этом настаивает Сакулин. Впрочем, Сакулин говорит об «антропоцентризме» Одоевского (Op. cit. Стр. 469).

свидетельствует о том, что *собственно творчество* Одоевского уходило в сторону *исследования* человека в его составе, в его многогранной жизни. Шеллинг и здесь не забыт, но центр тяжести перемещается в сторону изучения и исследования человека. На этом пути Одоевский ступает на путь самостоятельного творчества и дает много замечательных мыслей, предвосхищающих часто то, что потом говорили славянофилы, Достоевский, отчасти Соловьев. И во всем этом новом пути для Одоевского центральной и всеобъединяющей идеей является реальность и сила в человеке его эстетической сферы, в которой ярче всего горит пламя «инстинктуальной силы». Не отвлеченная проблема красоты фиксирует внимание Одоевского, а ее антропологический аспект — проблема эстетического начала в человеке. Наука, моральная сфера, вся современность, — все это дорого и важно, но последняя тайна знания, объективного мира, тайна человека дана в эстетическом начале, — и только через торжество эстетического начала воцаряется внутренняя гармония в человеке, его цельность. Гуманизм и эстетизм — таковы два фокуса его личности, но они не отделены, а иерархически связаны через последнюю центральность эстетической сферы. Это и есть «эстетический гуманизм», — конечно, с тем оттенком мистического натурализма, который придавал всей идеологии этого времени секулярный характер.

9. В третьем периоде творчества Одоевского несколько угасает его теоретическая мысль⁵³, — он чрезвычайно много и тоже разносторонне работает практически (о чем красноречиво свидетельствуют недавно опубликованные дневники), но по-прежнему он стремится к философскому осмыслению своего жизненного пути. Его все больше увлекает развитие естествознания, тот дух пытливости и исследовательской неутомимости, который определил собой успехи наук о природе в XIX веке. Одоевский отходит от идеализма и становится *реалистом* (элементы чего в нем были всегда сильны), — только теперь реальность прежде всего и больше всего есть то, что открывается нам «в фактах», а не в интуициях. Еще в «Русских ночах» Фауст высмеивает «фактоманию», а теперь Одоевский особенно дорожит именно накоплением фактов. Это не позитивизм, а именно реализм: отрицания метафизики нет у Одоевского, но он склоняется теперь к тому, что в те же годы Гартман назвал «индуктивной метафизикой».

Одоевский не имел большой славы при жизни, еще меньше по смерти, но теперь, когда мы обладаем довольно значительным материалом, извлеченным Сакулиным из бумаг Одоевского, хранящихся в Публичной библиотеке в Петербурге, мы должны без колебаний отвести Одоевскому очень существенное место в развитии русской философии в первую половину XIX века. На Одоевском

⁵³ К сожалению, донныне многое из творчества этого периода остается неопубликованным, а исследование Сакулина не идет дальше второго периода.

лучше, чем на ком-нибудь другом, — можно выяснигь истинный смысл влияния Шеллинга на русскую мысль. От Шеллинга русские брали не только тонко разработанную систему трансцендентального идеализма, натурфилософии, эстетики, но получали от него *огромное философское возбуждение*, которое сыграло свою роль и у тех, кто не следовал Шеллингу. Мы сейчас, например, перейдем к изучению философского творчества П.Я. Чаадаева, которого никак нельзя причислить к шеллингианцам, но который, по его собственному свидетельству, был очень многим обязан Шеллингу. Одоевский же был в первом периоде творчества горячим поклонником Шеллинга, и «закваска» идеализма (особенно в его эстетическом аспекте) глубоко оплодотворила мысль Одоевского. Даже в тот период (второй), когда интересы Одоевского от натурфилософии передвинулись в сторону антропологии, когда он много и глубоко входил в исследование внутреннего мира человека, Одоевский не отходил ни от идеи единства природы, ни от гносеологического идеализма, хотя и выдвигал «триединство веры, знания, искусства». В учении об «инстинктуальной сфере в человеке» Одоевский шел путем *параллельным* шеллингианской школе в Германии (особенно Карусу), хотя и был самостоятельным в своих изысканиях. Надо отметить, что в русской философской литературе 30-х и 40-х годов именно этот термин Одоевского — «инстинктуальная сфера» — встречался часто, чем свидетельствуется его влияние на русскую мысль. Что же касается историософских высказываний Одоевского (критика Запада, проблема «всеобъединяющего синтеза»), то он здесь прокладывал путь для тех идей славянофилов, которые получили свое яркое выражение уже в 40-х годах.

Влияние Шеллинга долго еще будет встречаться нам в обозрении русской философии, и первым мыслителем, на котором так или иначе отразилось его влияние, является П.Я. Чаадаев, к изучению которого и перейдем.

10. *П.Я. Чаадаев (1794—1856)* всегда привлекал к себе большое внимание историков русской мысли, — ему в этом отношении повезло больше, чем кому-либо другому. Правда, этот интерес к Чаадаеву связан обычно лишь с одной стороной в его творчестве, — с его скептицизмом в отношении к России, как это выразилось в единственном из его «философических писем», напечатанных при жизни автора. Шум, поднявшийся вокруг Чаадаева при появлении в печати этого письма (1836 год), был совершенно необычайным. Журнал, в котором было напечатано это письмо, был немедленно закрыт; сам Чаадаев был официально объявлен сумасшедшим, и за ним был установлен обязательный медицинский надзор (длившийся около года). Необычайная судьба Чаадаева, да и

необычайность его личности вообще привели к тому, что уже при жизни его создались о нем легенды. Герцен причислил (без всякого основания, однако) Чаадаева к «революционерам»; другие не раз считали его перешедшим в католицизм. Для одних Чаадаев — самый яркий представитель либерализма 30-х, 40-х годов, для других — представитель мистицизма. До самого последнего времени не были известны все его «Философические письма» — и только в 1935 году в «Литературном наследстве» (т. 22—24) появились в печати неизвестные раньше пять писем, которые впервые раскрывают религиозно-философские взгляды Чаадаева. Во всяком случае, сейчас мы располагаем достаточным материалом для восстановления *системы* Чаадаева⁵⁴.

Обратимся прежде всего к его биографии.

Петр Яковлевич Чаадаев родился в 1794 году. Рано лишившись родителей, он вместе с братом Михаилом остался на руках тетки, кн. А.М. Щербатовой (дочери известного нам историка и писателя XVIII века), которая вместе со своим братом, кн. Щербатовым, дала обоим мальчикам тщательное воспитание. В 1809 году Чаадаев поступил в Московский университет, в 1812 году поступил в военную службу, принимал участие в войне с Наполеоном. В 1816 году познакомился с Пушкиным (тогда еще лицеистом) и стал, до конца его жизни, одним из самых близких его друзей⁵⁵. Чаадаев развивался чрезвычайно быстро, рано обнаружив прямой и твердый характер, чрезвычайно чувство своего достоинства⁵⁶. В начале 1821 года Чаадаев бросил военную службу, — о чем существует тоже несколько легендарных рассказов, до конца еще не выясненных в их реальном основании. В годы до 1823 года у Чаадаева произошел первый духовный кризис — в сторону религиозную. Чаадаев, и до

⁵⁴ Основным источником надо считать — Собрание сочинений П.Я. Чаадаева, вышедшее в 1913 г. под редакцией Гершензона, а также выпуск 22—24 «Литературного наследства» (Москва, 1935). См. также сборники «Звенья», где в № 3—4 опубликована статья Чаадаева «L'univers», а в № 5 три письма Чаадаева (в том числе письмо к Шеллингу с критикой Гегеля). Лучшая работа о Чаадаеве принадлежит Гершензону. П. Я. Чаадаев. Жизнь и мышление, Петербург, 1908. Подробно изучена жизнь Чаадаева в работе С h. Q u e n e t. Tchaadaeff et ses lettres philosophiques, Paris, 1931. Английская работа M o s s o f f o Чаадаеве (New York) не дает ничего ценного. Работа W i n k l e r ' a о Чаадаеве (Berlin, 1927) осталась мне недоступной. См. также И в а н о в - Р а з у м н и к. История русской общественной мысли. Т. 1, гл. VII, П ы п и н : Характеристика литературных мнений: Изд. 2-е (1890), гл. IV. П у з а н о в, П.Я. Чаадаев: Труды Киевской Духовной Академии, 1906 г. К о з м и н, Н.И. Надеждин (1912): Стр. 533—552; Герцен. Былое и Думы, т. II. К о у г е. P. Tchaadaeff and the Slavophiles. Slavonic Review, 1927 (III). Massaryk. Zur rus. Geschichts und Religionsphilosophie (В. I). С а к у л и н. Русская литература и социализм. 1922 (гл. II). В. С о л о в ь е в. Чаадаев и его «Философические письма». Под знаменем марксизма. 1938, № 1; см. также Гершензон. Жизнь В.С. Петерина. Москва, 1910. Ч и ж е в с к и й. Гегель в России; Париж, 1939. М и л ю к о в. Главные течения русской исторической мысли. Стр. 374—396.

⁵⁵ Пушкин написал несколько превосходных и замечательных по содержанию стихотворений, обращенных к Чаадаеву.

⁵⁶ Гершензон в своей прекрасной книге «Декабрист Кривцов» дал очень яркое описание этой эпохи и раннего созревания молодежи в эти годы.

того времени много читавший, увлекся в это время мистической литературой; особенное влияние имели на него сочинения Юнга Штиллинга. Здоровье его пошатнулось вследствие чрезвычайной духовной напряженности, и ему пришлось уехать за границу для поправления здоровья, где он оставался до 1826 года (что его спасло от гибели, так как он был чрезвычайно близок с самыми видными декабристами). По возвращении из-за границы Чаадаев был арестован, но вскоре освобожден и смог вернуться в Москву, где он пережил второй кризис — на несколько лет он сделался совершенным затворником, весь уйдя в очень сложную мыслительную работу. В эти годы (до 1830 года) полнейшего уединения у Чаадаева сложилось все его философское и религиозное мировоззрение, нашедшее (в 1829 году) свое выражение в ряде этюдов, написанных в форме писем — с вымышленным адресатом. Раньше предполагали, что письма были написаны некоей г-же Пановой, теперь доказано, что она вовсе не была адресатом. Чаадаев просто избрал эпистолярную форму для изложения своих взглядов, — что было тогда довольно обычно. Письма эти долго ходили по рукам, пока один предприимчивый журналист (Н.И. Надеждин), бывший редактором журнала «Телескоп», не напечатал одного из писем. Это было в 1836 году; письмо было напечатано не по инициативе Чаадаева, хотя и с его согласия. Письмо произвело впечатление разорвавшейся бомбы — суровые, беспощадные суждения Чаадаева о России, мрачный пессимизм в оценке ее исторической судьбы поразили всех. Хотя письмо давно ходило по рукам, но тогда оно вовсе не вызвало такой реакции; когда же оно было напечатано, это произвело впечатление «выстрела, раздавшегося в темную ночь» (Герцен). Небольшая группа радикальной молодежи (как Герцен) была, можно сказать, воодушевлена смелостью обличений Чаадаева, была взволнована силой и величавой грозностью их, — но огромная масса русского общества восприняла письмо иначе. Даже либеральные круги были шокированы, в консервативных же кругах царило крайнее негодование. Правительство, как уже мы упоминали, немедленно закрыло журнал, редактора выслали из Москвы, цензора отставили от должности, — сам же Чаадаев, как он позже сам говорил, «дешево отделался», — он был официально объявлен сошедшим с ума. Каждый день к нему являлся доктор для освидетельствования; он считался под домашним арестом, имел право лишь раз в день выходить на прогулку... Через полтора года все стеснения были отменены (под условием, чтобы он «не смел ничего писать»). Чаадаев до конца жизни оставался в Москве, принимая самое деятельное участие во всех идеологических собраниях в Москве, которые собирали самых замечательных людей того времени (Хомяков, Киреевский, Герцен, К. Аксаков, Самарин, Грановский и др.). «Печальная и своеобразная фигура Чаадаева, — вспоминал впоследствии о

нем Герцен, — резко отделялась грустным упреком на темном фоне московской high life... Как бы ни была густа толпа, глаз находил его тотчас — лета не исказили его стройного стана, его бледное, нежное лицо было совершенно неподвижно... воплощенным veto, живой протестацией смотрел он на вихрь лиц, бессмысленно вертевшихся около него». «Может быть, никому не был он так дорог, как тем, кто считался его противником», — писал после его смерти Хомяков. «Просвещенный ум, художественное чувство, благородное сердце... привлекали к нему всех. В то время, когда, по видимому, мысль погружалась в тяжкий и невольный сон, он особенно был дорог тем, что он и сам бодрствовал и других пробуждал... Еще более дорог он был друзьям своим какой-то постоянной печалью, которой сопровождалась бодрость его живого ума».

В одиночестве Чаадаев размышлял все на те же темы — не только историософские, но и общеполитические, — следы этого мы находим в его переписке, тщательно (хотя, как теперь ясно, не в полноте) изданной Гершензоном. В его мировоззрении, особенно во взгляде его на Россию, постепенно пробивались новые черты, хотя основные идеи оставались по-прежнему неизменны в сознании Чаадаева... В 1856 году, уже после вступления на престол Александра II, Чаадаев скончался.

11. Переходя к изучению и анализу мировоззрения Чаадаева, отметим прежде всего те влияния, которые отразились в его своеобразной системе.

Чаадаев был, вне сомнения, очень глубоко и существенно связан с русским либерализмом и радикализмом первых десятилетий XIX века. Это были годы, когда в русских умах с особой силой, можно сказать страстностью, вставала потребность перемен в русской жизни. Уже было указано выше, что до 1812 года либерализм проповедовался даже «сверху», — начиная с самого Александра I. Когда в душе Александра I наметился резкий перелом в сторону мистического понимания истории и его собственной роли в ней (из чего родилась теократическая затея «Священного союза»), то в это время в русском обществе либеральные и радикальные течения стали кристаллизоваться уже с неудержимой силой. В идейной и духовной атмосфере этого времени было много простора и свободы, и горячие молодые люди отдавались со страстью и пылкостью мечтам о переустройстве России. Самый подъем патриотизма (связанный с войной 1812 года) усиливал это настроение реформаторства: упоение победой над гениальным полководцем несло с собой новое чувство исторической силы. Но, кроме этого упоения русской мощью, молодежь, вернувшаяся после 1814 года в Россию, принесла и живую потребность общественной и политической активности, — на этой почве и стали возникать различные группировки

молодежи⁵⁷. Идеологически часть молодежи питалась еще идеями французской просветительной литературы⁵⁸, но громадное большинство молодежи идеологически тяготело к немецкому романтизму, а через него и к немецкой философии. Особо надо выделить влияние Шиллера на русские философские искания в эти годы и позже, — что остается, к сожалению, до сих пор недостаточно исследовано.

Чаадаев был, без сомнения, *очень глубоко* связан со всем этим движением. Считать его близость к русскому либерализму этого времени «недоразумением», как утверждает Гершензон⁵⁹, никак невозможно. Конечно, эта связь с либерализмом ни в малейшей степени не объясняет нам внутреннего мира Чаадаева, но Пушкин верно подметил огромные данные у Чаадаева для большой государственной активности. Известны стихи Пушкина «К портрету Чаадаева»:

Он высшей волею небес
Рожден в оковах службы царской,
Он в Риме был бы Брут, в Афинах — Периклес,
А здесь — он офицер гусарский.

Он же написал известное «Послание к Чаадаеву»:

Мы ждем, с томленьем упования,
Минуты *вольности святой*...

Во всяком случае, Чаадаеву близки многие стороны в русском либерализме и радикализме, хотя впоследствии он сурово и с осуждением относился к восстанию декабристов.

Если обратиться к изучению других влияний, которые испытал Чаадаев, то прежде всего надо коснуться влияния католичества, которое в те годы имело немалый успех в высшем русском обществе. Прежде всего здесь надо упомянуть Ж. де Местра*, который очень долго был в Петербурге (как посланник Сардинии); немало историков склонны говорить о большом влиянии Ж. де Местра на Чаадаева. Конечно, Чаадаев не мог не знать ярких и сильных построений де Местра, но не он, а Бональд и Шатобриан** в действительности сыграли большую роль в идейной эволюции Чаадаева, который, несомненно, знал всю школу французских традиционалистов. Особенно важно отметить значение Шатобриана (в его поэтическом, эстетизирующем описании «гения» христианства, в

⁵⁷ См. об этом больше всего у П и п и н а. Общественное движение при Александре I.

⁵⁸ См. упомянутую выше (прим. 5) статью П а в л о в а - С и л ь в а н с к о г о.

⁵⁹ Г е р ш е н з о н. Чаадаев. Жизнь и мышление. III.

его переходе к социальному христианству)⁶⁰, а также Балланша, о чем говорит и сам Чаадаев⁶¹.

Не прошла мимо Чаадаева и немецкая школа. В новейшем издании вновь найденных писем Чаадаева (в «Литературном наследстве») даны фотографии некоторых страниц из книг, найденных в библиотеке Чаадаева, с его заметками, — тут есть Кант («Критика чистого разума» и «Критика практического разума»); знал Чаадаев, конечно, Шеллинга, знал и Гегеля. Из «Философических писем» Чаадаева видно, что новую философию он изучил очень внимательно. Особенно надо отметить влияние Шеллинга на Чаадаева. Вопрос этот много раз обсуждался в литературе о Чаадаеве⁶², разные авторы разное его решают, — одни утверждают, другие отрицают влияние Шеллинга. Мы будем иметь случай коснуться этого вопроса при изложении системы Чаадаева, сейчас же заметим, что если у Чаадаева мало выступает влияние Шеллинга в содержании его учения⁶³, то совершенно бесспорно *вдохновляющее* действие Шеллинга (системы «тождества»).

Английская философия, которую знал и изучал Чаадаев, не оставила никакого следа в его творчестве.

12. Перейдем к изучению доктрины Чаадаева.

Обычно при изложении учения Чаадаева на первый план выдвигают его оценку России в ее прошлом. Это, конечно, самое известное и, может быть, наиболее яркое и острое из всего, что писал Чаадаев, но его взгляд на Россию *совсем не стоит в центре его учения*, а, наоборот, является логическим выводом из общих его идей в философии христианства. Сосредоточение внимания на скептическом взгляде Чаадаева на Россию не только не уясняет нам его мировоззрения, но, наоборот, мешает его правильному пониманию. С другой стороны, и сам Чаадаев, избравший форму писем для изложения своих взглядов, затруднил для читателя уяснение его системы, — ее приходится реконструировать (как это впервые пробовал сделать Гершензон). На наш взгляд, войти в систему Чаадаева можно, лишь поставив в центре всего его *религиозную* установку, — в его религиозных переживаниях — ключ ко всем его взглядам. В литературе о Чаадаеве постоянно указывается, что он «не был богослов»; Гершензон считает «вопиющей непоследовательностью» со

⁶⁰ См. об этом книгу V i a t t e. Le catholicisme chez les romantiques, 1922.

⁶¹ Сочинения Чаадаева. Т. I. Стр. 188.

⁶² По словам кн. Гагарина (первого издателя сочинений Чаадаева), Шеллинг сам отзывался о Чаадаеве, как о *un des plus remarquables qu'il eût rencontrés*. О влиянии Шеллинга на Чаадаева, см. Q u e r t. Op. cit. P. 165—172.

⁶³ Сам Чаадаев так пишет об этом в письме Шеллингу (1832 г.): «Изучение ваших произведений открыло мне новый мир... оно было для меня источником плодотворных и чарующих размышлений, — но да будет позволено мне сказать и то, что хотя и следуя за вами по вашим возвышенным путям, мне часто доводилось приходить в конце концов не туда, куда приходили вы». Цитируем везде французский текст письма (Соч., т. I. Стр. 167).

стороны Чаадаева, что он не перешел в католичество⁶⁴, а Флоровский⁶⁵ считает, что «самое неясное в Чаадаеве — его религиозность», что в «мировоззрении его меньше всего религиозности», что он — «идеолог, не церковник», что «христианство ссыхается у него в идею». Сам Чаадаев в одном письме писал: «Я, благодарение Богу, не богослов и не законник, а просто христианский философ»⁶⁶. Действительно, Чаадаев стремился быть философом, *опираясь на то, что принесло миру христианство*, — но он и богослов, вопреки его собственному заявлению. У него нет богословской системы, но *он строит богословие культуры*: это уже не христианская философия (чем является система Чаадаева в целом), а именно богословское построение по вопросам философии истории, философии культуры.

Прежде всего необходимо уяснить себе религиозный мир Чаадаева. Гершензон очень хорошо и подробно рассказал об этом, — и из его книги мы узнаем, что уже в 1820 году (т. е. до того времени, когда Чаадаев погрузился в изучение мистической литературы) произошло его «обращение». Натура сосредоточенная и страстная, Чаадаев (как это видно из его писем и различных статей) необычайно глубоко пережил свое «обращение». В ранних письмах Чаадаева (написанных из-за границы, т. е. в 1823 году) постоянно встречаем самообличения, которые могут показаться даже неискренними, если не сопоставить их с тем, что дают позже письма. Он однажды сказал очень удачно⁶⁷: «Есть только один способ быть христианином, это — быть им *вполне*». Внутренняя цельность религиозного мира Чаадаева имела очень глубокие корни и вовсе не проистекала из требования одного ума; нет *никакого* основания заподозривать церковность Чаадаева, как это делает Флоровский, — наоборот, тема Церкви заполняет столь глубоко душу Чаадаева, что с ним в русской религиозной философии может сравняться один лишь Хомяков. Выше мы сказали, что Чаадаев строил богословие культуры, но это и есть часть богословия Церкви («экклезиологии»). Практически Чаадаев не только не думал покидать Православия, но протестовал, когда один из его друзей (А.И. Тургенев) назвал его католиком⁶⁸. Чаадаев никогда не рвал с Православием, а в последние годы жизни, по свидетельству кн. Гагарина⁶⁹, очень близкого ему человека, он не раз причащался Св. Тайн.

Сам Чаадаев считал, что его религия «не совпадает с религией богословов», и даже называл свой религиозный мир «религией бу-

⁶⁴ Гершензон. *Op. cit.* Стр. 104.

⁶⁵ Флоровский. Пути русского богословия. Стр. 247.

⁶⁶ Сочинения. Т. I. Стр. 236.

⁶⁷ *Ibid.* Т. I. Стр. 218.

⁶⁸ Письмо 1835 г. (т. е. до опубликования «Философ. письма»). Соч. Т. I. Стр. 189.

⁶⁹ Pг. G a g a r i n e. Les tendances catholiques dans la société russe. P. 27.

дущего» (religion de l'avenir), «к которой обращены в настоящее время все пламенные сердца и глубокие души»⁷⁰. В этих словах отражается то чувство одиночества (религиозного), которое никогда не оставляло Чаадаева, и чтобы понять это, надо несколько глубже войти в религиозный мир его. Мы уже говорили, что это была натура страстная и сосредоточенная; теперь добавим: натура, искавшая деятельности, — но не внешней, не мелочной, не случайной, *а всецело и до конца воодушевленной христианством*. Если один из величайших мистиков христианского Востока (св. Исаак Сирианин) глубоко чувствовал «пламень вещей», то к Чаадаеву можно применить эти замечательные слова так: он глубоко чувствовал «пламень истории», ее священное течение, ее мистическую сферу. *В теургическом восприятии и понимании истории — все своеобразие и особенность Чаадаева*. Мы уже говорили в предыдущих главах о теургическом моменте в русских религиозных исканиях: когда еще все мировоззрение русских людей было церковным, эта теургическая «нота» уже зазвучала в русской душе (XV—XVII вв.) в мечте о «Москве — третьем Риме». Тогда русские люди полагались на «силу благочестия», как преобразующее начало, и строили утопии «священного царства» и преобразования России в «святую Русь» именно на этом основании. Царство Божие, по теургической установке, строится при живом участии людей, — и отсюда вся «бескрайность» русского благочестия и упование на его преобразующие силы. С упадком церковного сознания и с торжеством процессов секуляризации как внутри церковного общества, так и за пределами его эта духовная установка не исчезла, но стала проявляться в новых формах. Русский гуманизм XVIII и XIX веков (в его моральной или эстетизирующей форме) *рос именно из теургического корня*, из религиозной потребности «послужить идеалу правды». Тот же теургический мотив искал своего выражения и в оккультных исканиях русских масонов, и в мистической суетливости разных духовных движений при Александре I, — он же с исключительной силой выразился и у Чаадаева. Чаадаев, можно сказать, был рожден, чтобы быть «героем истории», — и Пушкин (смотри вышеприведенные стихи его о Чаадаеве) правильно почувствовал, чем мог бы быть он в другой исторической обстановке. В письме к Пушкину от 1829 года Чаадаев с волнением пишет, что его «пламеннейшее желание — видеть Пушкина посвященным в тайну времени». Эти строки очень типичны и существенны. Теургическое беспокойство и томление, жажда понять «тайну времени», т. е. прикоснуться к священной мистерии, которая совершается под покровом внешних истори-

⁷⁰ То же письмо Тургеневу (1835 г.). Соч. Т. I. Стр. 189.

ческих событий, всецело владели Чаадаевым, хотя и не выражались во внешней деятельности⁷¹.

Основная богословская идея Чаадаева есть идея Царства Божия, понятого *не в отрыве от земной жизни, а в историческом воплощении, как Церковь*⁷². Поэтому Чаадаев постоянно и настойчиво говорит об «историчности» христианства: «Христианство является не только нравственной системой, но вечной божественной силой, действующей универсально в духовном мире...»

«Историческая сторона христианства, — пишет тут же Чаадаев, — *заключает в себе всю философию христианства*». Таков подлинный смысл догмата о вере в единую Церковь... в христианском мире все должно способствовать — и действительно способствует — *установлению совершенного строя на земле — Царства Божия*⁷³.

Действие христианства в истории во многом остается таинственным, по мысли Чаадаева, ибо действующая сила христианства заключена в «таинственном его единстве»⁷⁴ (т. е. в Церкви). «Призвание Церкви в веках, — писал позже Чаадаев⁷⁵, — было дать миру христианскую цивилизацию», — и эта мысль легла в основу его философии истории. Исторический процесс не состоит в том, в чем обычно видят его смысл, — и здесь Чаадаев не устает критиковать современную ему историческую науку: «Разум века требует совершенно новой философии истории»⁷⁶. Эта «новая философия истории», конечно, есть *провиденциализм*, но понятый более мистически и конкретно, чем это обычно понимается. Иные места у Чаадаева напоминают учение Гегеля о «хитрости исторического разума», — там, где Чаадаев учит о таинственном действии Промысла в истории. Приведу для примера такое место (из первого «Философ. письма»): «Христианство претворяет все интересы людей *в свои собственные*». Этими словами хочет сказать Чаадаев, что даже там, где люди ищут «своего», где заняты личными, маленькими задачами, и там священный пламень Церкви переплавляет их активность на пользу Царству Божию. Будучи глубоко убежден, что «на Западе все создано христианством», Чаадаев разъясняет: «Конечно,

⁷¹ Впрочем, один раз это прорвалось наружу — см. неудачную попытку вернуться на государственную службу (до опубликования Филос. письма). Сочинения. Т. 1. Стр. 173--178.

⁷² Вот характерные слова Чаадаева (в конце 8-го письма. — Литературное наследство. Стр. 62): «Истина едина: Царство Божие, небо на земле... (что есть) осуществленный нравственный закон. Это есть... предел и цель всего, *последняя фаза* человеческой природы, разрешение мировой драмы, великий апокалиптический синтез». Чаадаев критикует протестантизм, видящий основу всего в Св. Писании: для Чаадаева основа всего — Церковь с ее таинствами, с ее преобразующей мир силой.

⁷³ Соч. Т. I. Стр. 86.

⁷⁴ Ibid. Т. I. Стр. 117.

⁷⁵ Письмо кн. Мещерской. Соч. Т. I, стр. 242.

⁷⁶ Критика исторической науки и требование «новой философии истории» у Чаадаева остались совершенно непоняты Милюковым («Главные течения...» Стр. 379).

не все в европейских странах проникнуто разумом, добродетелью, религией, далеко нет, — но *все в них таинственно повинуется* той силе, которая властно царит там уже столько веков».

Нетрудно, при известном внимании, почувствовать теургический мотив во всем этом богословии культуры. Чаадаев решительно защищает свободу человека, *ответственности его за историю* (хотя исторический процесс таинственно и движется Промыслом), и потому решительно возражает против «суеверной идеи повседневного вмешательства Бога». Чем сильнее чувствует Чаадаев религиозный смысл истории, тем настойчивее утверждает ответственность и свободу человека. Но здесь его философские построения определяются очень глубоко его антропологией, к которой сейчас мы и обратимся, чтобы затем снова вернуться к философии истории у Чаадаева.

13. «Жизнь (человека, как) духовного существа, — писал Чаадаев в одном из «Философических писем»⁷⁷, — обнимает собой два мира, из которых один только нам ведом». Одной стороной человек принадлежит природе, но другой возвышается над ней, — но от «животного» начала в человеке к «разумному *не может быть эволюции*». Поэтому Чаадаев презрительно относится к стремлению естествознания целиком включить человека в природу: «Когда философия занимается животным человеком, то, вместо философии человека, она становится философией животных, становится главой о человеке в зоологии»⁷⁸.

Высшее начало в человеке прежде всего формируется благодаря социальной среде, и в этом своем учении (давшем повод Гершензону охарактеризовать всю философию Чаадаева, как «социальный мистицизм», — что является неверным переносом на всю систему частной одной черты) Чаадаев целиком примыкает к французским традиционалистам (главным образом к Ballanche). Человек глубочайше связан с обществом бесчисленными нитями, живет одной жизнью с ним. «Способность сливаться (с другими людьми) — симпатия, любовь, сострадание... — это есть замечательное свойство нашей природы», — говорит Чаадаев. Без этого «слияния» и общения с другими людьми мы были бы с детства лишены разумности, не отличались бы от животных: «Без общения с другими созданиями мы бы мирно щипали траву»⁷⁹. Из этого признания существенной и глубокой *социальности* человека Чаадаев делает чрезвычайно важные выводы. Прежде всего «происхождение» человеческого разума не может быть понято иначе, как только в признании, что социальное общение уже заключает в себе духовное начало, —

⁷⁷ Литературное наследство. Стр. 27.

⁷⁸ «Отрывки» (Соч. Т. I. Стр. 160). Писано в 1829 году!

⁷⁹ Этот тезис очень часто встречается у Чаадаева. См. особенно Литературное наследство. Стр. 34, 36, 50, 53.

иначе говоря, не коллективность сама по себе созидает разум в новых человеческих существах, но свет разумности хранится и передается через социальную среду. «В день создания человека Бог беседовал с ним, и человек слушал и понимал, — таково истинное происхождение разума». Когда грехопадение воздвигло стену между человеком и Богом, *воспоминание* о божественных словах не было утеряно... «и этот глагол Бога к человеку, передаваемый от поколения к поколению, вводит человека в мир сознаний и превращает его в мыслящее существо». Таким образом, неверно, что человек рождается в свет с «готовым» разумом: индивидуальный разум зависит от «всеобщего» (т. е. социального в данном случае. — В. З.) разума. «Если не согласиться с тем, что мысль человека есть *мысль рода человеческого, то нет возможности понять, что она такое*»⁸⁰. В этой замечательной формуле, предваряющей глубокие построения кн. С. Трубецкого о «соборной природе человеческого сознания», устанавливается прежде всего неправда всякого *обособления* сознания, устраняется учение об *автономии* разума. С одной стороны, индивидуальное эмпирическое сознание (его Чаадаев называет «субъективным» разумом) может, конечно, в порядке самообольщения, почитать себя «отдельным», но такое «пагубное я»⁸¹, проникаясь «личным началом», «лишь разобщает человека от всего окружающего и затуманивает все предметы». С другой стороны, то, что реально входит в человека от общения с людьми, в существе своем исходит от того, что выше людей — от Бога. «Все силы ума, все средства познания, — утверждает Чаадаев, — покоятся на *покорности* человека» этому высшему свету, ибо «в человеческом духе нет никакой истины, кроме той, какую вложил в него Бог». В человеке «нет иного разума, кроме разума подчиненного» (Богу), и «вся наша активность есть лишь проявление (в нас) силы, заставляющей стать в порядок общий, в порядок зависимости». В нашем «искусственном» (т. е. обособляющем себя) разуме мы своеобразно заменяем уделенную нам часть мирового разума, — *и основная реальность есть поэтому не индивидуальный разум и, конечно, не простой коллектив, а именно «мировое сознание»* — некий «океан идей», к которому мы постоянно приобщаемся. Если бы человек мог «довести свою подчиненность (высшему свету) до полного упразднения своей свободы» (свободы обособляющей. — В. З.), то *тогда бы исчез теперешний отрыв его от природы, и он бы слился с ней*»⁸², «в нем бы проснулось чувство мировой воли, глубокое сознание своей действительной причастности ко всему мирозданию».

⁸⁰ Литературное наследство. Стр. 53.

⁸¹ Литературное наследство. Стр. 34.

⁸² Ibid. Стр. 34.

Из этой двойной зависимости человека (от социальной среды, от Бога) происходит не только пробуждение разума в человеке, но здесь же находятся и корни его морального сознания. «Свет нравственного закона сияет из отдаленной и неведомой области, — утверждает Чаадаев против Канта⁸³, — человечество всегда двигалось *лишь при сиянии божественного света*». «Значительная часть (наших мыслей и поступков) определяется чем-то таким, *что нам отнюдь не принадлежит*; самое хорошее, самое возвышенное, для нас полезное из происходящего в нас *вовсе не нами производится*. Все благо, какое мы совершаем, есть прямое следствие присущей нам способности подчиняться неведомой силе». И эта сила, «без нашего ведома действующая на нас, никогда не ошибается, — она же ведет *вселенную* к ее предназначению. Итак, вот в чем главный вопрос: как открыть действие верховной силы на нашу природу?»⁸⁴

Этот супра-натурализм вовсе не переходит в окказионализм⁸⁵ у Чаадаева или какую-то предопределенность, — наоборот, Чаадаев всячески утверждает реальность человеческой свободы. Правда, его учение о свободе не отличается, как сейчас увидим, достаточной ясностью, но реальность свободы для него бесспорна. Чаадаев говорит: «Наша свобода заключается *лишь в том*, что мы не сознаем нашей зависимости»⁸⁶, — т. е. свободы нет реально, есть лишь «идея» свободы, но несколькими строками дальше он сам называет человеческую свободу «страшной силой» и говорит: «Мы то и дело вовлекаемся в произвольные действия и *всякий раз мы потрясаем все мироздание*». Правда, еще дальше он говорит об «ослепении обманчивой самонадеянности». «Собственное действие человека, — замечает Чаадаев в другом месте, — исходит от него лишь в том случае, когда оно соответствует закону». Но в таком случае свобода не только реальная, но именно страшная сила, раз порядок в мире поддерживается только «законом». «Если бы не поучал нас Бог, — читаем тут же (т. е. если бы Он не вносил порядок в бытие), — *...разве все не превратилось бы в хаос?*» Значит, свобода тварных существ, чтобы не подействовала ее разрушительная сила, нуждается в постоянном воздействии свыше. «Предоставленный самому себе, человек всегда шел *лишь по пути беспредельного падения*»⁸⁷.

Это учение о «страшной» силе свободы у Чаадаева стоит в теснейшей связи с учением о *поврежденности человека и всей приро-*

⁸³ Литературное наследство. Стр. 45.

⁸⁴ Ibid. Стр. 24, 31.

⁸⁵ В одном месте (Ibid. Стр. 43) Чаадаев как будто сам сводит человеческую активность к Principe occasionelle*, но эта мысль означает не отрицание активности в человеке (как в подлинном окказионализме), а лишь признание ее слабости и немощности.

⁸⁶ Ibid. Стр. 44.

⁸⁷ Соч. Т. I. Стр. 104.

ды, — учением о первородном грехе и его отражении в природе, как это было впервые развито ап. Павлом (Римл. 8, 20—22). Вся антропология христианства связана с этим учением, но оно стало постепенно тускнеть в сознании Европы, дойдя в этом процессе до антропологического идиализма, вершину которого мы находим в учении Руссо о «радикальном добре» человеческой природы. Если протестантизм твердо и упорно держался до последнего времени антропологического пессимизма, то в так называемой нейтральной культуре Запада торжествует именно оптимизм. Возрождение учения о поврежденности человека и всей природы, как мы уже указывали, связано с St. Martin*. Русские мистики (масоны) XVIII века, как мы видели, твердо держались этого принципа, — и Чаадаев глубоко разделял его. Вот почему для Чаадаева «субъективный разум» полон «обманчивой самонадеянности»; *идеология индивидуализма* ложна по существу, и потому Чаадаев без колебаний (как впоследствии Толстой) заявляет: «Назначение человека — уничтожение личного бытия и замена его бытием вполне социальным или безличным»⁸⁸. Это есть сознательное отвержение индивидуалистической культуры: «Наше нынешнее “я” совсем не предопределено нам каким-либо законом, — мы сами вложили его себе в душу». Чаадаев спрашивает: «Может ли человек когда-нибудь, вместо того индивидуального и обособленного сознания, которое он находит в себе теперь, усвоить себе такое *всеобщее сознание*, в силу которого он постоянно чувствовал бы себя частью великого духовного целого?» Чаадаев отвечает на этот вопрос положительно: «Зародыш высшего сознания живет в нас самым явственным образом, — оно составляет сущность нашей природы». Нельзя не видеть в этой своеобразной зачарованности гипотезой «высшего сознания» *отзвук трансцендентализма*, который вообще рассматривает эмпирическое «я» лишь как условие проявления трансцендентальных функций... Совершенно параллельно той диалектике трансцендентализма, которая особенно у Гегеля сказалась в усвоении индивидууму, так сказать, «инструментальной» функции, Чаадаев отводит именно «высшему сознанию» главное место, *отличая, однако, всегда* это «высшее» (или «мировое» или «всеобщее») сознание от Абсолюта. С одной стороны, в человеке есть «сверхприродные озарения» (идушие от Бога, — «нисшедшие с неба на землю»)⁸⁹, с другой стороны, в человеке есть «зародыш высшего сознания», как более глубокий слой его природы. Эта «природная», т. е. тварная сфера «высшего сознания» чрезвычайно напоминает «трансцендентальную сферу» немецких идеалистических построений, — лишь из

⁸⁸ Соч. Т. I. Стр. 121.

⁸⁹ Лит. наслед. Стр. 28.

этого сопоставления можно понять, например, такое утверждение Чаадаева: «Бог времени не создал, — Он дозволил его создать человеку», — но не эмпирическое, а лишь «высшее сознание» (= трансцендентальное. — В. З.) «создает время». «Слияние нашего существа с *существом всемирным*... обещает полное обновление нашей природе, последнюю грань усилий разумного существа, конечное предназначение духа в мире»⁹⁰.

Таким образом, поврежденность человека (как действие первородного греха) выражается в ложном обособлении его от «всемирного существа» (т. е. от *мира как целого*), ведет к «отрыву от природы», создает иллюзию отдельности так называемого личного бытия, строит насквозь ложную идеологию индивидуализма. Через преодоление этого фантома обособленности восстанавливается внутренняя связь с мировым целым, и личность отрывается от обособленности, чтобы найти себя в «высшем сознании». Это уже не мистика, это — *метафизика человека*, сложившаяся у Чаадаева в своеобразной амальгаме шеллингианского учения о душе мира и социальной метафизики Бональда и Балланша. «Имеется абсолютное единство, — пишет Чаадаев⁹¹, — во всей совокупности существ — *это именно и есть то*, что мы, по мере сил, пытаемся доказать. Но это единство объективное, стоящее совершенно вне ощущаемой нами действительности, бросает чрезвычайный свет на великое Все, — но оно не имеет ничего общего с тем пантеизмом, который исповедует большинство современных философов». Чтобы понять эти мысли Чаадаева, надо тут же подчеркнуть, что несколькими строками дальше Чаадаев остро и метко критикует метафизический плюрализм — для Чаадаева, как для Паскаля (которого он и цитирует), — человечество (в последовательной смене поколений) «есть один человек», и каждый из нас — «участник работы (высшего) сознания». Это высшее (мировое) сознание, которое Чаадаев готов мыслить по аналогии с мировой материей (!)⁹², не есть «субъект», а есть лишь «совокупность идей», и эта «совокупность идей» есть «*духовная сущность вселенной*»⁹³.

Здесь антропология переходит в космологию, но именно в этой точке ясно, что «вселенная» с ее «духовной сущностью» — мировым (всечеловеческим) сознанием сама движется надмировым началом — Богом. Так строит Чаадаев учение о бытии: над «всем» (с малой буквы, т. е. над тварным миром) стоит Бог, от Которого исходят творческие излучения в мир; сердцевина мира есть всече-

⁹⁰ Лит. наслед. Стр. 35.

⁹¹ Ibid. Стр. 46.

⁹² Ibid. Стр. 49—50.

⁹³ Ibid. Стр. 50.

ловеческое мировое сознание⁹⁴, приемлющее эти излучения; ниже идет отдельный человек, ныне, в силу первородного греха, утративший сознание своей связи с целым и оторвавшийся от природы; еще ниже идет вся дочеловеческая природа.

Гносеологические взгляды Чаадаева, которые он выразил лишь попутно, определялись его критикой кантианства, с одной стороны (борьбой с учением о «чистом» разуме), а с другой стороны, критикой декартовской останковки на эмпирическом сознании, которое, по Чаадаеву, есть «начало искаженное, искалеченное, извращенное произволом человека». Вместе с тем Чаадаев решительно против аристотелевского выведения нашего знания из материала чувственного опыта: для Чаадаева источник познания — «столкновение сознаний», иначе говоря, взаимодействие людей. Чаадаев, конечно, не отвергает опыта, опытного знания, но весь чувственный материал *руководится идеями разума* (независимыми от опыта). С большой тонкостью говорит Чаадаев: «Одна из тайн блестящего метода в естественных науках в том, что наблюдению подвергают именно то, что может на самом деле стать предметом наблюдения». Чаадаев решительно отличает «познание конечного» от «познания бесконечного»; в познании первого мы всегда пользуемся вторым, ибо наши идеи светят нам «из океана идей, в который мы погружены», иначе говоря, «мы пользуемся мировым разумом в нашем познании»⁹⁵. И поскольку важнее всего та «таинственная действительность», которая скрыта в глубине духовной природы, т. е. тот «океан идей», который есть достояние «всечеловеческого» («всеобщего», мирового) разума, — постольку все современное знание чрезвычайно обязано христианству, как откровению высшей реальности в мире. Тут Чаадаев, с типичным для него антропоцентризмом, пишет: «Философы не интересуются в должной мере изучением чисто человеческой действительности, — они относятся слишком пренебрежительно к этому: по привычке созерцать действия сверхчеловеческие они не замечают действующих в мире природных сил».

В космологии Чаадаева есть несколько интересных построений⁹⁶, но мы пройдем мимо них и вернемся теперь к изложению историософии Чаадаева, ныне достаточно уже ясной после изучения его антропологии.

⁹⁴ Сам Чаадаев сближает это понятие (уже в философии истории) с понятием Weltgeist. Он пишет Тургеневу: «Значит, действительно есть вселенский Дух, парищий над миром, тот Weltgeist, о котором говорил мне Шеллинг» (Соч. Т. I. Стр. 183). Против смещения Творца с творением см. энергичные строки Лит. наслед. Стр. 46.

⁹⁵ К этому чрезвычайно приближается Н.И. Пирогов в своем примечательном учении о человеческом духе. Конечно, он не мог знать гносеологии Чаадаева (учение которого впервые опубликовано в «Лит. наслед.»). О Пирогове, см. ниже гл. X.

⁹⁶ См. особенно письмо IV (Лит. наслед. Стр. 38—45).

14. Если реальность «высшего сознания» стоит над сознанием отдельного человека, — то ключ к этому, кроме самой метафизики человека, дан *в наличности исторического бытия*, как особой форме бытия.

Мы уже знаем частое у Чаадаева подчеркивание той мысли, что христианство раскрывается лишь в историческом (а не личном) бытии, что христианство нельзя понимать вне-исторически. Но Чаадаев делает и обратный вывод — само историческое бытие не может быть понято вне христианства. Надо отбросить то увлечение внешними историческими фактами, которое доминирует в науке, и обратиться к «священному» процессу в истории, *где и заключено ее основное и существенное содержание*. Только тогда, по Чаадаеву, раскрывается подлинное единство истории, и именно ее религиозное единство. Чаадаев стремился к той же задаче, какой был занят Гегель, — к установлению *основного* содержания в истории, скрытого за оболочкой внешних фактов. Конечно, для Чаадаева есть «всемирная история», «субъектом» которой является все человечество, — но ее суть не в смешении народов в космополитическую смесь, а в раздельной судьбе, в особых путях различных народов — каждый народ есть «нравственная личность».

Смысл истории осуществляется «божественной волей, властвующей в веках и ведущей человеческий род к его конечным целям»⁹⁷. Это есть концепция *провиденциализма*, — поэтому Чаадаев с такой иронией говорит об обычном понимании истории, которое все выводит из естественного развития человеческого духа, будто бы не обнаруживающего никаких признаков вмешательства Божьего Промысла. С еще большей иронией относится Чаадаев к теории прогресса, которую он характеризует как учение о «необходимом совершенствовании». Против этого поверхностного историософского детерминизма и выдвигает Чаадаев свое учение о том, что «людьми управляют таинственные побуждения, действующие помимо их сознания»⁹⁸.

Что же творится в истории, как конкретнее охватить содержание исторического бытия? По Чаадаеву, — творится *Царство Божие*, и потому исторический процесс и может быть надлежаще понят лишь в линиях провиденциализма. Но Царство Божие, мы уже видели это, для Чаадаева творится *на земле* — оттого христианство и исторично по существу, — его нельзя понимать «потусторонне». Вот отчего историософская концепция Чаадаева требует от него раскрытия его общей идеи на конкретном историческом материале. Здесь Чаадаев, если и не следует Шатобриану, у которого слишком сильно подчеркнута эстетическая сторона христианства, — то

⁹⁷ См. все II письмо, посвященное общей философии истории (Соч. Т. 1. Стр. 94—119).

⁹⁸ Лит. наслед. Стр. 33.

все же в стиле Шатобриана рисует историю христианства. Но для Чаадаева (этого требовала логика его историософии) религиозное единство истории *предполагает единство Церкви*: раз через Церковь входит божественная сила в историческое бытие, то тем самым устанавливается единство самой Церкви. Здесь мысль Чаадаева движется безоговорочным признанием христианского Запада, как того исторического бытия, в котором и осуществляется с наибольшей силой Промысел. С неподдельным пафосом, с настоящим волнением, с горячим чувством описывает Чаадаев «чудеса» христианства на Западе — совсем, как в горячей тираде Ивана Карамзова о Западе, как в словах Хомякова о Западе, как «стране святых чудес». Чаадаев, как никто другой в русской литературе, воспринимал Запад религиозно, — он с умилением, всегда патетически воспринимает ход истории на Западе. «На Западе все создано христианством»; «если не все в европейских странах проникнуто разумом, добродетелью и религией, то все таинственно повинуетя там той силе, которая властно царит там уже столько веков». И даже: «Несмотря на всю неполноту, несовершенство и порочность, присущие европейскому миру... нельзя отрицать, что Царство Божие до известной степени осуществлено в нем».

Высокая оценка западного христианства, соединенная с самой острой и придирчивой критикой протестантизма, определяется у Чаадаева *всецело историософскими*, а не догматическими соображениями. В этом ключ к его, так сказать, внеконфессиональному восприятию христианства. Католицизм наполняет Чаадаева воодушевлением, энтузиазмом, — но вовсе не в своей мистической и догматической стороне, а в его действии на исторический процесс на Западе. Защита папизма всецело опирается у Чаадаева на то, что он «централизует» (для истории) христианские идеи, что он — «видимый знак единства, а вместе с тем и символ воссоединения». При изучении Хомякова мы увидим, что логика понятия «единство Церкви» приведет его к совершенно противоположным выводам, но надо признать, что у Чаадаева это понятие «единства Церкви» диалектически движется *историософскими* (а не догматическими) соображениями. Признавая, что «политическое христианство» уже отжило свой век, что ныне христианство должно быть «социальным» и «более, чем когда-либо, должно жить в области духа и оттуда озарять мир», Чаадаев все же полагает, что раньше христианству «необходимо было сложиться в мощи и силе», без чего Церковь не могла бы дать миру христианскую цивилизацию. Чаадаев твердо стоит за этот принцип, который определяет для него богословие культуры. Неудивительно, что и *успехами культуры измеряет он саму силу христианства*. В этом ключ и к критике России у Чаадаева.

Горячие и страстные обличения России у Чаадаева имеют *много корней*, — в них нет какой-либо одной руководящей идеи. Во вся-

ком случае, Чаадаев не смог включить Россию в ту схему провиденциализма, какую навевала история Запада. Чаадаев откровенно признает какой-то странный ущерб в самой идее провиденциализма. «Провидение, — говорит он в одном месте, — исключило нас из своего благодетельного действия на человеческий разум... *всецело предоставив нас самим себе*»⁹⁹. И даже еще резче: «Провидение как бы совсем не было озабочено нашей судьбой». Но как это возможно? Прежде всего систему провиденциализма нельзя мыслить иначе, как только универсальной; с другой стороны, сам же Чаадаев усматривает действие Промысла даже на народах, стоящих вне христианства. Как же понимать то, что говорит Чаадаев о России, что «Провидение как бы отказалось вмешиваться в наши (русские) дела»? Слова «как бы» ясно показывают, что Чаадаев хорошо понимал, что что-то в его суждениях о России остается загадочным. Разве народы могут отойти от Промысла? Отчасти мысль Чаадаева склоняется к этому — Россия, по его словам, «*заблудилась на земле*». Отсюда его частые горькие упреки русским людям: «Мы живем одним настоящим... без прошедшего и будущего», «мы ничего не восприняли из преемственных идей человеческого рода», «исторический опыт для нас не существует», и т. д. Все эти слова звучат укором именно потому, что они предполагают, что «мы» — т. е. русский народ — *могли бы* идти другим путем, но не захотели. Оттого Чаадаев и оказался так созвучен своей эпохе: ведь такова была духовная установка и русского радикализма, обличения которого обращались к свободе русских людей выбрать лучшие пути жизни.

Но у Чаадаева есть и другая поправка к загадке России, к неувязке в системе провиденциализма. Русская отсталость («незагроможденность всемирным воспитанием человечества») не является ли *тоже провиденциальной*? Но в таком случае русская отсталость не может быть поставлена нам в упрек, но *таит в себе какой-то высший смысл*. Уже в первом «Филос. письме» (написанном в 1829 году) Чаадаев говорит: «Мы принадлежим к числу тех наций, которые существуют лишь для того, чтобы дать миру какой-нибудь важный урок». Этот мотив позже разовьется у Чаадаева в ряд новых мыслей о России. В 1835 году (т. е. до опубликования «Филос. письма») Чаадаев пишет Тургеневу: «Вы знаете, что я держусь взгляда, что Россия призвана к необъятному умственному делу: ее задача — дать в свое время разрешение всем вопросам, возбуждающим споры в Европе. *Поставленная вне стремительного движения*, которое там (в Европе) уносит умы... она получила в удел задачу дать в свое время разгадку человеческой загадки»¹⁰⁰. Этими словами не только

⁹⁹ Эта и другие цитаты взяты из Первого философ. письма.

¹⁰⁰ Соч. Т. I. Стр. 181.

намечается провиденциальный «удел» России, но и лишаются своего значения упреки, выставленные в «Филос. письмах» России. Дальше эти мысли у Чаадаева приобретают большую даже определенность, он приходит к убеждению, что очередь для России выступить на поприще исторического действия *еще* не наступила. Новые исторические задачи, стоящие перед миром, в частности, разрешение *социальной* проблемы, мыслятся ныне Чаадаевым как *будущая задача России*. Раньше (т. е. до 1835 года) о России Чаадаев говорил с злой иронией, что «общий закон человечества отменен для нее», что «мы — пробел в нравственном миропорядке», что «в крови русских есть нечто враждебное истинному прогрессу». «Я не могу вдоволь надивиться необычайной пустоте нашего социального существования... мы замкнулись в нашем религиозном обособлении... нам не было дела до великой мировой работы... где развивалась и формулировалась социальная идея христианства»¹⁰¹. В письмах, опубликованных недавно, находим резкие мысли, в связи с этим, о Православии: «Почему христианство не имело у нас тех последствий, что на Западе? Откуда у нас действие религии наоборот? Мне кажется, что одно это могло бы заставить усомниться в Православии, которым мы кичимся»¹⁰². С 1835 года начинается поворот в сторону иной оценки России, как мы видели это в приведенном выше отрывке из письма Тургеневу. В другом письме Тургеневу (в том же 1835 году)¹⁰³ он пишет: «Россия, если только она *уразумеет свое призвание*, должна взять на себя инициативу проведения всех великодушных мыслей, ибо она не имеет привязанностей, страстей, идей и интересов Европы». Замечательно, что здесь уже у России оказывается особое призвание, и, следовательно, она не находится вне Промысла. «Провидение создало нас слишком великими, чтобы быть эгоистами, Оно поставило нас вне интересов национальностей¹⁰⁴ и поручило нам *интересы человечества*». В последних словах Чаадаев усваивает России высокую миссию «всечеловеческого дела». Но дальше еще неожиданнее развивается мысль Чаадаева: «Мы призваны обучить Европу множеству вещей, *которых ей не понять без этого*. Не смейтесь, вы знаете, — *это мое глубокое убеждение*. Придет день, когда мы станем умственным средоточием Европы... таков будет логический результат нашего долгого одиночества... наша *вселенская миссия* уже началась». В своем неоконченном произведении «Апология сумасшедшего» Чаадаев пишет (1837): «Мы призваны решить большую часть проблем социального порядка... ответить на важнейшие вопросы, какие

¹⁰¹ Цитаты взяты из Первого филос. письма.

¹⁰² Лит. наслед. Стр. 23.

¹⁰³ Соч. Т. I. Стр. 185.

¹⁰⁴ Таким образом, то, что раньше ставилось в упрек России и русским, теперь оказывается делом самого Провидения.

занимают человечество». Ныне Чаадаев признается: «Я счастлив, что имею случай сделать признание: да, было преувеличение в обвинительном акте, предъявленном великому народу (т. е. России)... было преувеличением не воздать должного (Православной) Церкви, столь смиренной, иногда столь героической». В письме графу Sircour (1845 год) Чаадаев пишет: «Наша церковь по существу — церковь аскетическая, как ваша — социальная... это — два полюса христианской сферы, вращающейся вокруг оси своей безусловной истины»*. Приводим еще несколько отрывков, продиктованных тем же желанием «оправдаться» и устранить прежние односторонние суждения. «Я любил мою страну по-своему (писано в 1846 году, через десять лет после осуждения Чаадаева), — пишет он, — и прослыть за ненавистника России мне тяжелее, чем я могу Вам выразить», — но как ни «прекрасна любовь к отечеству, но есть нечто еще более прекрасное — любовь к истине. *Не через родину, а через истину ведет путь на небо*». Это твердое и убежденное устремление к истине, а через нее — к небу, лучше всего характеризует основную духовный строй Чаадаева.

15. Пора подвести итоги.

При оценке философского построения Чаадаева нужно, как было указано, отодвинуть на второе место «западничество» Чаадаева, которое имеет значение лишь конкретного приложения его общих идей. Правда, до появления (лишь в 1935 году) в печати пяти писем (из восьми), считавшихся утерянными, это было трудно принять, но сейчас, когда перед нами все, что писал Чаадаев, ясно, что центр его системы — в антропологии и философии истории. Мы характеризовали учение Чаадаева, как богословие культуры, именно потому, что он глубоко ощущал *религиозную проблематику культуры*, ту «тайну времени», о которой он писал в своем замечательном письме Пушкину. Чаадаев весь был обращен не к внешней стороне истории, а к ее «священной мистерии», тому высшему смыслу, который должен быть осуществлен в истории. Христианство не может быть оторвано от исторического бытия, но и историческое бытие не может быть оторвано от христианства. Это есть попытка *христоцентрического понимания истории*, гораздо более цельная, чем то, что мы найдем в историософии Хомякова. В этом разгадка того пафоса «единства Церкви», который определил у Чаадаева оценку Запада и России, — но в этом же и проявление теургического подхода к истории у него. Человек обладает достаточной свободой, *чтобы быть ответственным за историю*, — и это напряженное ощущение ответственности, это чувство «пламени истории», которое переходило так часто в своеобразный историософский мистицизм у Чаадаева, роднит его (гораздо больше, чем вся его критика России) с русской радикальной интеллигенцией, которая всегда так страстно и горячо переживала свою «ответственность» за судьбы не только России, но и всего мира.

Универсализм мысли Чаадаева, его свобода от узкого национализма, его устремленность «к небу — через истину, а не через родину», — все это не только высоко подымает ценность построений Чаадаева, но и направляет его именно к уяснению «богословия культуры». На этом пути Чаадаев развивает свою критику индивидуализма, вообще всякой «обособляющей» установки, на этом пути он чувствует глубже других социальную сторону жизни, — и потому идея Царства Божия и есть для него ключ к пониманию истории. История движется к Царству Божию, — и только к нему: в этом проявляется действие Промысла, в этом содержание и действие «тайнственной силы, направляющей ход истории». Но Чаадаеву чужд крайний провиденциализм, — он оставляет место свободе человека. Но свобода человека не означает его полной самостоятельности, его независимости от Абсолюта: свобода творчески проявляется лишь там, где мы следуем высшему началу. Если же мы не следуем Богу, тогда раскрывается «страшная сила» свободы, ее разрушительный характер... Это очень близко к формуле, которую выдвигал Владимир Соловьев в поздний период его творчества: свобода человека проявляется в его движении ко злу, а не к добру... Но последний источник такого извращенного раскрытия «страшной силы» свободы («потрясающей все мироздание») заключается, по Чаадаеву, в неправде и лжи всякого индивидуализма, всякого обособления. Индивидуальный дух имеет свои корни не в себе, но в «высшем» (мировом) сознании, и потому, когда он отрывается от этого высшего сознания, в нем действует «пагубное «я», оторвавшееся от духовного своего лона, оторвавшееся потому и от природы. Это все есть следствие коренной поврежденности человеческой природы (первородного греха), которая создает мираж отдельности индивидуального бытия. Лишь отрекаясь от «пагубного «я» и подчиняясь голосу высшего сознания, человек находит свой истинный путь и тогда он становится проводником высших начал, исходящих от Бога.

Не коллективизм, слишком натуралистически истолковывающий это положение, а Церковь, как благодатная социальность, осуществляет в истории задания Бога, и потому подчинение внешнего исторического бытия идее Царства Божия одно вводит нас в «тайну времени». Для Чаадаева это и есть подлинный реализм, есть ответственное вхождение в историческое действие, приобщение к священной стороне в истории.

Вся значительность (для русской мысли) построений Чаадаева в том и состоит, что целый ряд крупных мыслителей России возвращается к темам Чаадаева, хотя его решения этих тем имели сравнительно мало сторонников.

Глава III

Возврат к церковному мировоззрению. Н.В. Гоголь. Начало «славянофильства». А.С. Хомяков

1. Разрыв с церковным мировоззрением, начавшийся во второй половине XVII века и достигший в XVIII веке своего полного выражения, поставил на очередь, как мы видели, вопрос о создании новой идеологии. Первые построения этой новой идеологии выдвигали программу гуманизма, обоснования которого искали в чистой морали, часто — в «естественном праве». Но уже к концу XVIII века моралистический гуманизм осложняется привнесением в него эстетического принципа, — и эта форма гуманизма, восходящая к шиллеровской идее «Schöne Seele», надолго становится русской идеологией. Русская интеллигенция, оторвавшаяся от Церкви, ищет действительно в эстетическом гуманизме своего вдохновения, опирается на него в своих общественных движениях. Но в русской интеллигенции осталась, как мы видели, одна черта из бывшего церковного сознания — мы назвали ее «теургической идеей». «Теургическое беспокойство» держало мысль и совесть на высоте историософского универсализма, — именно так и развилась и окрепла в русской интеллигенции ее обращенность к «всечеловеческим» темам, ее напряженная и несколько суетливая занятость вопросами человечества «вообще».

Этот историософский универсализм таил в себе, по самому существу своему, неизбежность возврата к религиозным вопросам, — во всяком случае, он пробуждал и питал религиозные силы души. Действительно, несмотря на яркое и победное развитие духа секуляризации, уже в том же XVIII веке видим мы возврат к религиозному миропониманию, а в XIX веке Лабзин, Сперанский и различные мистические движения эпохи Александра I все настойчивее выдвигают религиозную идею, как основу новой идеологии. Наконец, в творчестве Чаадаева идея Церкви получает такое глубокое, основоположное значение, что самый смысл истории уже

не может быть раскрыт вне идеи Церкви. Надо только иметь в виду, что построения Чаадаева — помимо того, что они остались неопубликованными (за исключением первого «Философического письма»), — не могли иметь *прямого* влияния уже по одному тому, что Церковь, как сила истории, по Чаадаеву, проявила себя лишь на Западе, Россия же (в первых построениях Чаадаева) остается вне действия Промысла, выпадает из «тайны времени». Но в таком случае религиозная позиция Чаадаева не давала ничего для построения *русской* идеологии, — что мы и наблюдаем на тех, кто переходил в католичество: в России им нечего было делать...¹ Но вслед за Чаадаевым выступают другие мыслители, которые так же горячо и вдохновенно защищают примат идеи Церкви, только «истинную» Церковь они находят не в католичестве, исторически чуждом России, а в Православии, с которым срослась Россия. Это обстоятельство сообщает религиозной позиции указанных мыслителей возможность творчески оплодотворить идеологические искания русской интеллигенции. И действительно, те религиозные мыслители, которые связали себя с православной Церковью, становятся вождями и вдохновителями большого и очень творческого, очень смелого движения, которое ищет в церковном создании ответа на все сложные и мучительные вопросы жизни. Этим было положено начало очень глубокому и плодотворному течению и в русской философии.

Среди этой новой группы на первом месте мы ставим Н.В. Гоголя — не по хронологическим соображениям, а потому, что в нем ярче, чем у других, выразилось разложение морального и эстетического гуманизма; Гоголя можно без преувеличения назвать пророком православной культуры. В этом выразилось его участие в развитии русской философской мысли, в этом громадное значение Гоголя в диалектике духовной жизни в России XIX века.

2. *Николай Васильевич Гоголь* (1809—1852) — один из творцов новой русской литературы, гениальный писатель, но не менее замечателен он и в своих религиозных исканиях. Он долгое время оставался не понят не только русским обществом, но даже русской церковной мыслью², и лишь уже в XX веке начинает раскрываться то, что внес Гоголь в сокровищницу русской мысли. Литературная слава Гоголя долго *мешала* принятию его идейного творчества, — кто только не осуждал Гоголя за то, что он свернул с пути художе-

¹ В этом отношении особенно трагична судьба творчества Печерина, о котором мы уже говорили мельком. См. о нем прекрасную книгу Гершензона.

² Среди немногих церковных писателей, глубоко понявших основные идеи Гоголя, на первом месте надо поставить Архимандр. Бухарева (см. его «Три письма к Н.В. Гоголю», изданные в 1861 г.). О Бухареве см. в главе VII.

ственного творчества! А в трагическом сожжении 2-го тома «Мертвых душ», глубочайше связанном со всей духовной работой, шедшей в Гоголе, видели почти всегда «припадок душевной болезни» и не замечали самой сущности трагической коллизии, которую за других вынашивал в себе Гоголь. Нет никого в истории русской духовной жизни, кого бы можно было поставить в этом отношении рядом с Гоголем, который не только теоретически, но и всей своей личностью, мучился над темой о соотношении Церкви и культуры. Ближе всех к нему все же был Чаадаев, который тоже был всегда настроен, говоря его собственными словами, «торжественно и сосредоточенно», — но Чаадаев совсем не ощущал ничего трагического в проблеме «Церковь и культура», как это с исключительной силой переживал Гоголь.

Очень часто в Гоголе не хотят видеть мыслителя, тогда как он, несомненно, был им. Упрек в недостаточной «образованности» Гоголя окончательно должен быть отвергнут после работы С.А. Венгерова о Гоголе. Однако верно то, что Гоголь развивался как-то вне его современности, сам прокладывая себе дорогу. Впрочем, он испытал несомненное влияние немецкой романтики, которую он знал по многочисленным переводам немецких художественных и философских произведений в русских журналах.

Внешняя биография Гоголя очень несложна. Он родился в семье украинского писателя, рано потерял отца и был воспитан матерью, отличавшейся глубокой и искренней религиозностью. После домашней подготовки Гоголь поступил в Нежинский лицей, по окончании которого поехал в Петербург, в поисках славы. Первое его литературное произведение (поэма в стихах) было неудачно, но когда, несколько позже, он выпустил сборник рассказов («Вечера на хуторе близ Диканьки»), то сразу обратил на себя всеобщее внимание. Литературное творчество его стало быстро развиваться. Гоголь был признан первоклассным писателем, свел дружбу с Пушкиным, Жуковским и другими литераторами. У него начали развиваться одно время ученые интересы, он стал профессором истории в Петербургском университете, но ученая работа была не по нем, и он скоро покинул университет. В годы 1831—1835 Гоголь печатает несколько повестей, несколько теоретических набросков, — и здесь сразу определилась одна из центральных тем его художественного и мыслительного творчества — проблема эстетического начала в человеке. Гоголь здесь впервые в истории русской мысли подходит к вопросу об эстетическом аморализме, с чрезвычайной остротой ставит тему о расхождении эстетической и моральной жизни в человеке. В Гоголе начинается уже *разложение* идеологии эстетического гуманизма, впервые вскрывается проблематика эстетической сферы. По складу

натуры своей Гоголь был чрезвычайно склонен к морализму, несколько отвлеченному и ригористическому, для него самого почти навязчивому и суровому. Но рядом с морализмом в нем жила горячая, всепоглощающая и страстная любовь к искусству, которое он любил, можно сказать, с непобедимой силой. Сознание своеобразной аморальности эстетической сферы (см. дальше) привело Гоголя к *созданию эстетической утопии*, явно неосуществимой и продиктованной потребностью доказать самому себе «полезность» искусства. Крушение этой утопии (внешне связанное с постановкой на сцене его гениальной комедии «Ревизор») создает чрезвычайное потрясение в духовном мире Гоголя, обнажает всю шаткость и непрочность всяческого гуманизма, расчищая почву для религиозного перелома, — в Гоголе действительно начинается (с 1836 года, т. е. когда ему было 27 лет) глубокое и страстное возвращение к религиозной жизни, никогда в нем, собственно, не умолкавшей. У Гоголя постепенно начинает складываться новая концепция жизни, новое понимание культуры. Гоголь много работает в области художественного творчества, издает I том «Мертвых душ», но со всевозрастающей силой углубляется в то же время в религиозную жизнь. У него возникает план издания теоретической книги, посвященной вопросам Церкви и культуры, — и в 1847 году он издает «Выбранные места из переписки с друзьями». Книга эта, в которой новые, смелые и творческие идеи часто выражены в наивной, порой очень претенциозной, а иногда и неприемлемой форме, осталась не понятой русским обществом, вызвала непримиримую и резкую критику (самым ярким выражением которой было знаменитое письмо к нему Белинского). Гоголь крайне тяжело пережил эту неудачу; он не мог отказаться от своего религиозного мировоззрения, но сознание трагической несоединенности Церкви и культуры давит на него по-прежнему с чрезвычайной силой. В припадке тяжких сомнений Гоголь сжигает II том «Мертвых душ», после чего впадает в крайне упадочное состояние и вскоре умирает... Гоголь прожил всего 43 года, но за эти годы он не только обогатил русскую литературу гениальными созданиями, но и внес в русскую жизнь ту тему, которая донныне является одной из центральных тем русских исканий, — о возврате культуры к Церкви, о построении нового церковного мировоззрения — о «православной культуре».

Для исторической справедливой оценки Гоголя как мыслителя все еще не настало, по-видимому, время, — вероятно, вследствие того, что проблемы, поставленные Гоголем, продолжают волновать и тревожить русских людей и в наше время. Это одно достаточно вскрывает всю значительность того перелома, который пережил Гоголь. Мы не будем, конечно, входить здесь в подробный анализ

всех его мыслей и коснемся лишь того, что имеет отношение к диалектике философских исканий в России³.

3. Остановимся прежде всего на критике моралистического гуманизма у Гоголя. В нем самом моральное сознание было, как мы говорили, очень острым и напряженным, — в этом отношении он близок, впрочем, к громадному большинству русских мыслителей. Но при всей силе и остроте морального сознания («в нравственной области Гоголь был гениально одарен», замечает один его биограф)⁴ Гоголь носил в себе какую-то отраву, — вернее говоря, он глубоко ощущал всю трагическую проблематику современного морального сознания. Моральный идеал, которым он, если угодно, был «одержим»⁵, им самим воспринимался, как нереальный и даже неестественный, как некая риторика, не имеющая опоры в естественном строе души. Мучительнее и резче всего переживал его Гоголь в теме, столь основной для всего европейского и русского гуманизма, — в вопросе об отношении к людям, как «братьям». Гоголь пишет: «Но как полюбить братьев? Как полюбить людей? Душа хочет любить одно прекрасное, а бедные люди так несовершенны, и так в них мало прекрасного». Моральный принцип оказывается бессильным, ибо в действительности душа движется *не моральным, а эстетическим вдохновением*. Иначе говоря, — душа человеческая вовсе неспособна в нынешнем ее состоянии к подлинно моральному действию, т. е. к любви. «Человек девятнадцатого века отталкивает от себя брата... Он готов обнять все человечество, а брата не обнимет». Моральный идеал есть поэтому просто риторика... Между тем все люди связаны между собой такой глубокой связью, что, поистине, «все виноваты за всех». Этой формулы, впоследствии выкованной Достоевским, нет у Гоголя, но ее суть уже есть у него. Он часто приводит мысль⁶, что мы «косвенно» (т. е. не прямо, незаметно) связаны со всеми людьми, и все наши действия, даже мысли влияют на других людей. Иначе говоря, тема морали, тема добра — неотвратима, неустраима, она стоит перед каждым во всем своем страшном и грозном объеме, но она не имеет опоры в нынешнем строе души. Страшно то, говорит в одном месте Гоголь, что мы «в добре

³ Литература о Гоголе, как мыслителе, невелика. См. наши статьи: «Гоголь и Достоевский» (1-й сборник статей, посвященных Достоевскому, под редакцией А.А. Бема. Прага. 1929); «Gogol als Denker», «Gogols aesthetische Utopie» (Zeitschrift für Slav. Philologie) главу о Гоголе в нашей книге «Европа и русские мыслители». См. также Мочульский «Духовный путь Гоголя», Мережковский «Гоголь и черт»; Овсянко-Куликовский «Гоголь»; Шамбинаго «Трилогия русского романтизма». См. также Гершензон «Исторические записки» (2-е издание 1923 г.), где находится прекрасная статья о Гоголе. Кроме сочинений Гоголя чрезвычайно важны 4 тома его писем. См. также Шенрок «Материалы к биографии Гоголя». Французская книга Schloze Gogol (1932) довольно поверхностна.

⁴ Мочульский. Ор. cit. Стр. 87.

⁵ Это справедливо и глубоко отмечает Гершензон (Ор. cit. Стр. 175).

⁶ Все приведенные цитаты взяты нами из «Выбранных мест из переписки с друзьями».

не видим добра» — т. е., что даже там, где есть подлинное добро, мы не в состоянии воспринять его именно как добро⁷.

«Естественный» аморализм современного человека, по Гоголю, связан с тем, что в нем доминирует эстетическое начало. Вопрос о природе эстетического начала и об отношении его к моральной теме в человеке всю жизнь занимал, можно сказать, мучил Гоголя: он сам был горячим, страстным поклонником искусства, но с полной, беспощадной правдивостью вскрывал он таинственную трагичность эстетического начала. Гоголь здесь подошел к самой глубине того эстетического гуманизма, который со времени Карамзина пустил такие глубокие корни в русской душе. В повести «Невский проспект» Гоголь рассказывает о художнике, в душе которого царит глубокая вера в единство эстетического и морального начала, но эта вера разбивается при встрече с жизнью. Художник встречает на улице женщину поразительной красоты, которая оказывается связанной с притоном разврата. Художником овладевает отчаяние; он пытается уговорить красавицу бросить ее жизнь, но та с презрением и насмешкой слушает его речи. Бедный художник не выдерживает этого страшного раздора между внешней красотой и внутренней порочностью, сходит с ума и в порыве безумия кончает с собой. В другой повести, «Тарас Бульба», Гоголь с другой стороны рисует расхождение эстетической и моральной сферы: молодой казак Андрий, охваченный любовью к красавице, бросает семью, родину, веру, переходит в стан врагов, не испытывая никакого смущения и тревоги. В Андрии над всем доминирует эстетическое начало, которое стихийно и внеморально; Андрий отчетливо формулирует основной принцип эстетического мироотношения: «Родина моя там, где мое сердце». Это не только отречение от самого принципа морали, но и утверждение стихийной силы, рокового динамизма эстетических движений, которые сбрасывают все преграды морального характера. Здесь намечаются основы той антропологии, которую впоследствии с такой силой рассказал Достоевский, — в учении о хаотичности и внеморальности человеческой души...

Чем глубже создал Гоголь трагическую несоединенность в душе эстетического и морального начала, тем проблематичнее становилась для него тема красоты, тема искусства. Именно потому Гоголь, беспредельно влюбленный в искусство, строит эстетическую утопию, которой хочет спастись от указанной коллизии, — он загорается верой, что искусство может вызвать в людях подлинное движение к добру. Гоголь пишет комедию «Ревизор» — вещь гениальную, имевшую громадный успех на сцене, но, конеч-

⁷ Эта тема легла в основу замечательной, во многом гениальной книги Л. Толстого. «Так что же нам делать?». На тему «оправдания» добра написана Влад. Соловьевым известная его книга*.

но, никакого морального сдвига не создавшую в русской жизни⁸. Гоголь понял это, отдал себе ясный отчет в утопичности его надежды, но именно это и составило исходный пункт его дальнейших исканий. Разъединенность красоты и добра означает, в сущности, *всю нереальность эстетического гуманизма*; подлинно соединить красоту и добро может только то, что глубже обоих начал, — т. е. религия. Религиозные искания Гоголя развиваются все время вокруг этой темы: религия для Гоголя призвана преобразить естественный строй человека, его культуру, его творчество. Не в отрыве от культуры обращается Гоголь к религии, но для того, чтобы найти в ней разрешение последних проблем культуры. На этом пути и приходит Гоголь к тому, чтобы связать всю культуру с Церковью, — так Гоголь и ставит ныне тему идеологии, навсегда внеся в русскую мысль идею «православной культуры».

4. У Гоголя мы находим много глубоких и существенных критических размышлений о западной культуре⁹, но не в этом основной смысл построений Гоголя, а в утверждении, что в Православной Церкви «заключена возможность разрешения всех вопросов, которые ныне в такой остроте встали перед всем человечеством». Это и есть та новая мысль, которая стала исходным пунктом для целого ряда русских мыслителей. Понятие культуры отрывается здесь от внутренней связи с ее западной формой, — у Гоголя здесь впервые выступает мысль (в неясной форме, впрочем, мелькавшая в русской мысли и раньше), что путь России по существу иной, чем путь Запада, так как дух Православия иной, чем дух западного христианства. Эту мысль об «иных» путях России мы найдем не только у славянофилов, у Герцена, в русском народничестве, но и в позднейшем целом течении социально-политической мысли (Н.К. Михайловского и др.). Вместе с тем возврат к церковной идее уже не обозначает здесь отвержения светской культуры (как это было в XV—XVI вв.), а ставит вопрос *об освящении и христианском преобразении ее* (к чему ранее двигалась русская мысль, особенно у Сковороды, как мы видели). Гоголь зовет к перестройке всей культуры в духе Православия и является, поистине, пророком «православной культуры». Особенно остро и глубоко продумывал Гоголь вопрос об освящении искусства, о христианском его служении, — он ведь первый в истории русской мысли начинает *эстетическую* критику современности, бичуя *пошлость* ее. Та острая критика «духовного мещанства», которая впоследствии с такой силой была развита Герценом, Леонтьевым, Достоевским, с громадной силой выражена уже у Гоголя, начиная с его ранних (так называемых Петербургских)

⁸ См. об этом мой этюд «Gogols aesthetische Utopie»*.

⁹ См. об этом мою книгу «Европа и русские мыслители» (гл. II).

повестей, захватывая затем «Рим», «Мертвые души». Но Гоголь все время пишет и о том, как спасти эстетическое начало в человеке, как направить его к добру, от которого оторвалась современность в ее эстетических движениях. Отсюда его настойчивое навязывание *теургической* задачи искусству: «Нельзя повторять Пушкина», — говорит он, т. е. нельзя творить «искусство для искусства», «как ни прекрасно такое служение». Искусству «предстоят теперь другие дела» — воодушевлять человечество в борьбе за Царствие Божие, т. е. связать свое творчество с тем служением миру, какое присуще Церкви. Самую Церковь Гоголь все время понимает, как живое соединение мистической силы ее с историческим ее воздействием на мир: «Полный и всесторонний взгляд на жизнь остался в Восточной Церкви — в ней простор не только душе и сердцу человека, но и разуму во всех его верховных силах». Для Гоголя «верховная инстанция всего есть Церковь»¹⁰, «Церковь одна в силах разрешить все узлы, недоумения и вопросы наши». «Есть внутри земли нашей примиритель, который покуда не всеми виден, это — наша Церковь... В ней правило и руль *наступающему новому порядку вещей*, и чем больше вхожу в нее сердцем, умом и помышлением, тем больше изумляюсь чудной возможности примирения тех противоречий, которых не в силах теперь примирить Западная Церковь... которая только отталивала человечество от Христа».

Как видим, это целая программа построения культуры в духе Православия *на основе «простора»*, т. е. свободного обращения ко Христу. Это было некое «лучезарное видение», которым горел Гоголь, по выражению Гершензона¹¹, — видение того «нового порядка вещей, как пишет Архим. Бухарев¹², в котором Православие раскрывается для мира во всем свете своего *вселенского* царственного значения». Сам Гоголь выдвигал именно «всемирность» человеколюбивого закона Христова¹³, — его приложимость ко всему, его освящающее действие на каждом месте, во всех явлениях жизни. Поэтому религиозное сознание Гоголя свободно от теократического привкуса, — он принимает все формы культуры¹⁴, он считается с тем, что ныне человечество «не в силах прямо встретиться со Христом», и в пробуждении душ к этой встрече Гоголь и видел церковное служение искусства.

¹⁰ См. «Авторская исповедь» (Соч. Берлинское издание, т. X. Стр. 59).

¹¹ Гершензон. «Исторические записки». Стр. 175. Гершензон, впрочем, относит эти слова к моральному идеалу Гоголя — религиозный мир Гоголя, по его собственному признанию (Ibid. Стр. 177), остался для него закрытым.

¹² Архим. Бухарев. «Три письма к Гоголю» (1861). Стр. 54.

¹³ «Авторская исповедь». Соч., т. X. Стр. 54.

¹⁴ См., напр., особенно горячую защиту (с религиозной точки зрения) театра в «Выбранных местах» (Соч. Т. IX. Стр. 87—104).

Вся эта позиция Гоголя не только выдвигает новые основы для идеологии, но вообще означает если не наступление, то приближение эпохи нового, свободного сближения культурного сознания с Церковью. Но, конечно, диалектика идеи православной культуры оставалась бы бесплодной, если бы эта идея оставалась только программой. За раскрытие ее в конкретной системе взялась прежде всего группа так называемых старших славянофилов, во главе с А.С. Хомяковым и И.В. Киреевским, к изучению которых мы теперь и перейдем.

5. При изучении старших славянофилов (Хомяков, Киреевский, К. Аксаков, Самарин) надо всячески избегать той или иной стилизации. Хотя все они пребывали в теснейшем духовном общении и постоянно влияли друг на друга, но нельзя забывать, что каждый из них был яркой индивидуальностью, развитие которой было вполне и до конца индивидуально. Именно поэтому мы и не будем говорить о «философии славянофилов» вообще¹⁵, а о философских идеях каждого отдельного мыслителя.

На первом месте должны мы поставить А.С. Хомякова, который был главой всей группы, ее вдохновителем и главным деятелем. Хотя основные его философские статьи написаны как бы в продолжение и развитие статей И.В. Киреевского, в силу чего очень часто именно Киреевского считают создателем философской системы славянофилов, но в действительности мировоззрение Хомякова было сложившимся уже тогда, когда Киреевский еще не пережил религиозного обращения. Бесспорный приоритет Хомякова нам станет ясным, когда мы в следующей главе займемся построениями Киреевского.

А.С. Хомяков (1804—1860) был чрезвычайно цельный, яркий и оригинальный человек с очень разносторонними дарованиями и интересами. Он был очень недурным поэтом, драматургом, не был лишен публицистического огонька. Не будучи «профессиональным» ученым, т. е. не будучи профессором, Хомяков был исключительно образованным, сведущим человеком с огромной эрудицией в самых различных областях. Как богослов, он был превосходно начитан в творениях Св. Отцов в истории Церкви; как философ, он знал новейших мыслителей; как историк (оставивший свои интересные «Записки по всемирной истории» в трех томах), он был, можно сказать, универсально начитан. И в то же время Хомяков был сельским хозяином, с увлечением и толком занимавшимся хозяйством, вечно

¹⁵ Как это, напр., делает даже Gratieux в своей работе, посвященной Хомякову (*Gratieux et le mouvement slavophile*. Vol. I—II). См. также этюд Панова. «Славянофильство, как философское учение». Журн. Мин. Нар. Просвещ. 1880 (XI), или книгу М. Ф. Таубе. «Гносеология по учению славянофилов». Петроград 1912. См. также Пыпин. «Характеристики литературных мнений». Изд. 2-е. 1890, гл. VI и VII; Колупанов. «Очерк философской системы славянофилов». Рус. обозрение. 1894.

изобретал что-либо для хозяйства. По складу же своему и темпераменту он был «воин» — смелый, прямой, сильный.

Исключительное значение в жизни Хомякова имела его мать (урожденная Киреевская) — человек глубокой религиозности, твердой веры и духовной цельности. Та сила и твердость просветленной разумом веры, которая отличает Хомякова среди всех русских религиозных мыслителей (из которых редкий не прошел через период сомнений), связана с духовной атмосферой, в которой жил с детства Хомяков. От его юности сохранился интересный рассказ, одинаково свидетельствующий и о пылкости характера, иногда переходившей в задорливость, и об остроте наблюдательности. Он обучался латинскому языку у некоего аббата Voivin, с которым переводил на русский язык папскую буллу. Мальчик Хомяков заметил опечатку в булле и насмешливо спросил аббата, как он может считать папу непогрешимым, раз он делает ошибки в орфографии... Когда его с братом привезли в Петербург, то мальчикам показалось, что их привезли в языческий город, что здесь их заставят перемениť веру, и они твердо решили скорее претерпеть мучения, но не подчиниться чужой вере... Эти мелкие эпизоды хорошо рисуют Хомякова с его воинственностью и бесстрашной готовностью защищать правду. 17-ти лет он пытался бежать из дому, чтобы принять участие в войне за освобождение Греции.

18-ти лет Хомякова определили на военную службу, и через несколько лет он попадает на войну, где ведет себя с отменной храбростью. Даже в юные годы и тем более во всю дальнейшую жизнь Хомяков строго соблюдал все посты, посещал в воскресные и праздничные дни все богослужения. Он не знал религиозных сомнений, но в его вере не было ни ханжества, ни сентиментальности, она горела всегда ровным, но ярким и сильным огнем. Для характеристики Хомякова приведем несколько отзывов о нем лиц, его близко знавших. Герцен, не очень доброжелательно относившийся к Хомякову, писал о нем: «Ум сильный, подвижной средствами и неразборчивый на них, богатый памятью и быстрым соображением, он горячо и неутомимо переспорил всю свою жизнь. Боец без усталости и отдыха, он бил и колол, нападал и преследовал, осыпал цитатами и островами», и дальше: «Хомяков, подобно средневековым рыцарям, караулившим храм Богородицы, спал вооруженным». Тут же Герцен называет его «бреттером диалектики»...¹⁶ Это отзыв человека, в общем недоброжелательного к Хомякову. А вот отзыв его друга, М.П. Погодина: «Что была за натура, даровитая, любезная, своеобразная! Какой ум всеобъемлющий, какая живость, обилие в мыслях, которых у него в голове заключался, кажется, источник неиссякаемый! Сколько сведений, самых разнообразных, соединен-

¹⁶ Герцен в. «Былое и думы», ч. II, гл. XXX.

ных с необыкновенным даром слова, текшего из его уст живым потоком! Чего он не знал? Не было науки, в которой Хомяков не имел бы обширнейших познаний, о которой не мог бы вести продолжительного разговора со специалистами... И в то же время писал он проекты об освобождении крестьян, распределял границы американских республик, указывал дорогу судам, искавшим Франклина, анализировал до мельчайших подробностей сражения Наполеона, читал наизусть по целым страницам из Шекспира, Гете или Байрона, излагал учение Эдды и буддийскую космогонию...» Эта многосторонность знаний и интересов, как бы разбросанность ума, не пропускаящего ни одной темы, хотя и не означали скольжения Хомякова по поверхности, но, конечно, мешали сосредоточенности ума. Надо добавить к этому, что Хомяков был первоклассным диалектиком, очень любил спорить и беседовать, причем обнаруживал и необыкновенную память, и находчивость в диалектических схватках. Живые беседы целиком захватывали Хомякова, но писать он был не очень охоч. В особенности пострадали при этом его философские взгляды, которые он излагал лишь а пророс. Наиболее систематичны его статьи, написанные уже в последние годы его жизни, — но сам Хомяков не привел в законченную систему свои взгляды. Была какая-то хаотичность в самой его цельности. Тем не менее он был подлинным философом, как был и глубоким богословом, и нельзя не пожалеть, что столько сил ушло у Хомякова на вещи незначительные...

Хомяков имел семью, был очень счастлив в своей семейной жизни. Будучи настоящим «баринoм», он никогда нигде не служил, кроме военной службы. Вне этого он был истинным «человеком от земли», оставался холоден и равнодушен к политическим вопросам, хотя очень интересовался социальными темами. Глубокая и всецелая преданность Православию соединялась у него с острым ощущением отличий Православия от католицизма и протестантизма. Когда английский богослов Пальмер заинтересовался Православием, к которому хотел он одно время присоединиться, Хомяков вступил с ним в оживленную переписку, очень интересную в богословском отношении. С большим вниманием относился Хомяков вообще к суждениям западных людей о Православии и по этому поводу написал несколько примечательных статей. Кстати сказать, все богословские сочинения (не исключая его замечательного трактата «Церковь — одна») впервые увидели свет не в России, но в Берлине (в 1867 году, после смерти Хомякова), и только в 1879 году этот том был допущен к обращению в России.

По удачному выражению Н.А. Бердяева, Хомяков был «рыцарем Церкви», — и действительно, в его прямом, свободном, поистине сыновнем, не рабском отношении к Церкви чувствуется не только сила и преданность, но и живая сращенность души его с

Церковью. Самарин в своем замечательном предисловии к богословским сочинениям Хомякова без колебаний усваивает ему высокое наименование «учителя Церкви», и эта характеристика, хотя и преувеличенная, все же верно отмечает фундаментальный характер богословских произведений Хомякова. Он, конечно, внес в русское богословие новую струю, можно даже сказать — новый метод¹⁷, что признают почти все русские богословы¹⁸. Во всяком случае, Хомяков имеет свое место в истории русского богословия, его труды никогда не будут забыты¹⁹.

Жизнь Хомякова оборвалась неожиданно — он умер от припадка холеры²⁰.

6. При изучении Хомякова встает прежде всего вопрос о тех влияниях, какие он испытал. Мы уже упомянули о широкой и разносторонней образованности Хомякова; всю жизнь свою он много читал и по богословским, и философским дисциплинам. В его статьях и этюдах мы находим *лишь случайные* отзвуки этого, и полагаться на них при установлении того, как и под чьим влиянием слагалось мировоззрение Хомякова, было бы неосторожно. Ввиду бесспорной цельности самой природы Хомякова и бесспорного единства его взглядов на всем протяжении его литературной деятельности, должно предположить, что основные и определяющие влияния должны были иметь место в *ранний* период его жизни (т. е. до 40-х годов). Поскольку центральное значение для всей системы Хомякова, как увидим дальше, имели его религиозные идеи, постольку и основные, определяющие влияния нужно искать в этой сфере.

¹⁷ Ф л о р о в с к и й. «Пути русского богословия» (Стр. 275), говорит о «церковности, как методе» у Хомякова — («*быть* в Церкви есть необходимое предисловие богословского познания»). Это верно передает основное убеждение Хомякова.

¹⁸ Острую и несправедливую критику Хомякова находим лишь у Флоренского, который, однако, сам был выдающимся богословом. О Флоренском, см. ч. IV настоящего труда.

¹⁹ Для характеристики богословия Хомякова важны: Ф л о р о в с к и й. «Пути русского богословия»; С а м а р и н. «Предисловие к богословским сочинениям Хомякова»; К а р с а в и н. «Предисловие и примечания к изданию этюда Хомякова. «Церковь одна». Берлин; 1926; Г г i e v e c. O theologii Homiakova. Bog. Vestn. 1934. Ljubljana; Р о з а н о в. «Новый путь», 1904; В. Т р о и ц к и й. «Вера и Разум», 1911; И в а н ц о в - П л а т о н о в. «Христ. обозрение», 1869; П е в н и ц к и й. Тр. Киевск. Дух. Акад. 1869; А н и ц к и й. Ibid. 1881—2; Г о р с к и й. Бог. вестник, 1900. (XI); Ф л о р е н с к и й. Богосл. вестн. (1916). См. также в большой работе З а в и т н е в и ч а (см. примеч. 20), т. II*.

²⁰ Полное собрание сочинений Хомякова, вышло в 1900 г. (Философские статьи собраны в I т., имеет также значение т. III и т. VIII — в последнем находится переписка Хомякова).

Из литературы о Хомякове укажем на капитальный труд З а в и т н е в и ч а (печатался в Тр. Киевск. Дух. Акад., есть отдельное издание, т. I, ч. I и II, т. II, ч. II); А л с к о в с к о г о «Хомяков», 1897 (книга интересна и ценна в том отношении, что приведены все главные выдержки из сочинений Хомякова, распределенные по рубрикам, — но философский отдел совсем здесь слаб), Б е р д я е в а, «Хомяков», 1912; упомянутая уже работа Г р а т и е у х. V. I—II, 1939. Очень важны книги К о л л о п а н о в. «Биография А.И. Кошелева». Т. I—II, В а р с у к о в. «Жизнь и труды М.П. Погодина»; К о л о в и ч. «История русского самосознания». П ы п и н. «Характеристики литературных мнений» (ст. VI и VII). С т е п у н. «Жизнь и творчество» (статья «Немецкий романтизм и славянофильство»). А г с е н i e w. Khomiakov und Mûhler. Una Sancta, 1927 (особое издание «Ostkirche»).

Прежде всего приходится указать на исключительную начитанность Хомякова в *святоотеческих творениях*. Хомяков настолько вчитался в них, настолько проникся их духом, что именно здесь — в чтении творений Св. Отцов — и сложились его основные богословские взгляды. Конечно, Хомяков был в этой области автодидакт, но то, что он не прошел богословской школы, было скорее *благоприятным* для его творчества обстоятельством. Его мысль питалась не от учебников, не от современной ему богословской схоластики, но от творений Св. Отцов. Живая и глубокая личная религиозность, подлинная жизнь в Церкви осмысливались им в свете всего того, что давали ему святоотеческие творения. Флоровский²¹ строит, например, предположение, что на Хомякова сильно влияли сочинения бл. Августина, — ввиду того, что в полемике против западных исповеданий Хомяков стоит на той же основе противоположения «любви» и «раздора», на которой стоит и бл. Августин. Конечно, это возможно, но значения нравственного момента в богопознании, которое, несомненно, сложилось у Хомякова до его полемических брошюр, Хомяков не мог ведь найти у бл. Августина, теория богопознания которого совсем не центрирована на этом моменте. Потому-то и следует искать источник богословских вдохновений Хомякова *не у какого-то отдельного Отца Церкви*, а в святоотеческой литературе вообще.

Кроме Отцов Церкви, Хомяков очень внимательно изучал историю Церкви, подробно изучал историю религии (о чем достаточно свидетельствуют его «Записки по всемирной истории» в трех томах, где в основу всего изложения положен анализ религиозных верований и откуда Хомяков извлекает основное обобщение своей историософии о системе свободы и системе необходимости). Следил он и за современной ему религиозно-философской и богословской литературой, о чем свидетельствуют его полемические богословские статьи. Не следует забывать, что Хомяков был в постоянном общении с выдающимися современниками (Чаадаев, братья Киреевские, Одоевский, Алекс. Тургенев, позже — Герцен, Погодин, Шевырев и др.), которые с неослабным вниманием следили за религиозно-философской литературой Запада. Особого внимания заслуживает вопрос о влиянии на Хомякова знаменитого католического богослова Möhler'a* и его ранней книги (1825 год) *Die Einheit d. Kirche*²². Хомяков знал, по-видимому, все книги этого замечательного богослова, но говорить о влиянии Möhler'a на Хомякова все же не приходится. Хотя оба они всецело и существенно опираются на великих Отцов Церкви, и хотя Möhler в своем определении Церкви (центрального понятия во всей системе Хомякова)

²¹ Ф л о р о в с к и й. Op. cit. Стр. 278.

²² Франц. перевод (в Collection «Una Sancta») вышел в 1938 году.

чрезвычайно близко подходит к тому, что развивает Хомяков, а все же, если велика близость обоих, то *несомненно и различие их*. То, что можно было бы назвать «видением Церкви», у Хомякова *гораздо более внутреннее*, если угодно, духовнее. Совершенно был неправ Флоренский, когда усматривал в учении Хомякова о соборности отзвуки или намеки на теорию «всечеловеческого суверенитета», но вот уже по отношению к Мелеру такое подозрение было бы невозможно. Для него, как для Хомякова, Церковь, конечно, прежде всего есть организм, но для Мелера она в то же время непременно и организация, — тогда как у Хомякова можно найти (выдергивая, впрочем, из контекста отдельные фразы) элементы «анархического» подхода к определению Церкви²³.

Гораздо запутаннее и сложнее вопрос о чисто философских влияниях на Хомякова. Прежде всего надо подчеркнуть бесспорное влияние немецкой романтики, беря ее в целом. Хомякову были, бесспорно, чужды мистические течения в немецком романтизме, но в его космологических идеях (которые он развивал в последний период жизни, — к сожалению, очень отрывочно) он мыслит в линиях романтической натурфилософии. То, что иногда называют «волютаризмом» Хомякова²⁴, гораздо ближе к романтической космологии, чем к подлинному волютаризму Шопенгауэра (которого Хомяков не знал и с которым у него есть все же любопытнейшие точки соприкосновения). Особенно существенным можно считать влияние Шеллинга — и в его *трансцендентализме* (что обычно не замечают), и в его *натурфилософии*. В критике Гегеля (чему Хомяков посвятил немало страниц) Хомяков идет в сущности путем Шеллинга. Центральная категория в мышлении Хомякова — «организм», — проходящая через его гносеологию, антропологию, эстетику и философию истории, стоит, бесспорно, в несомненной связи с натурфилософией Шеллинга. Бердяев без особых оснований утверждает²⁵, что шеллингианство не сыграло большой роли в развитии Хомякова, так как «натурфилософский мотив не сделался основным для него». Именно последнее неверно, как дальше будет показано. Сам же Бердяев правильно говорит, что «философия истории Хомякова выросла в атмосфере мирового романтического духа начала XIX века»²⁶. Необходимо еще указать на чрезвычайную близость Хомякова (особенно в вопросах гносеологии) к Якоби; о знакомстве Хомякова с «философом веры» нет никаких данных, но если принять во внимание чрезвычайный интерес к Якоби среди русских академических богословов и философов (см. об этом

²³ Очень любил Хомяков Паскаля и даже, по свидетельству Самарина, называл его своим учителем.

²⁴ См. об этом у Бердяева в его книге о Хомякове и у Флоренского.

²⁵ Бердяев. *Op. cit.* Стр. 142.

²⁶ Бердяев. *Ibid.* Стр. 146.

главу VII), то можно считать более чем вероятным, что Хомяков взял кое-что у Якоби, — читатель сам это увидит, когда мы будем излагать гносеологические построения Хомякова.

При уяснении генезиса различных построений Хомякова надо иметь в виду, что многие его идеи кристаллизовались у него *при разборе и критике чужих идей*. Это — несомненный факт, бросающий свет на особенности ума Хомякова, склонного к диалектике и в известном смысле вдохновлявшегося диалектическим противопоставлением своих взглядов чужим. В этом смысле не случайно то, что почти все философские (и богословские) статьи и этюды Хомякова написаны «по поводу» чьих-либо чужих статей или книг. Некоторая вялость философского темперамента была, очевидно, присуща Хомякову, и потому он так нуждался во внешнем возбуждении, чтобы сесть за писание философских статей.

Обратимся теперь к изучению построений Хомякова.

7. Мы уже говорили о том, что у самого Хомякова мы не находим хотя бы и сжатого, но систематического очерка его философских идей; собираясь предложить читателю такой очерк «системы» Хомякова, не ступаем ли на путь «реконструкции» и вольных дополнений? Мы уже говорили о непригодности метода «стилизации», всех попыток представить славянофильство, как единое течение... Но всячески избегая такой стилизации, мы должны, — если, конечно, для этого есть основания в творчестве изучаемого мыслителя, — вскрыть внутреннюю связанность его мысли.

Первая основная особенность философского творчества Хомякова состоит в том, что *он исходил из церковного сознания* при построении философской системы. Это было сознательным принципом для него, ибо в Церкви он видел полноту истины, в Церкви видел источник того света, который освещает вам и все тварное бытие. Не от изучения мира и его философского истолкования шел он к свету веры, а, наоборот, — все светилось для него тем светом, какой излучает Церковь. Хомяков в подлинном смысле «христианский философ», ибо он *исходил* из христианства. Конечно, это является «предпосылкой» его философских анализов, но не следует забывать, что в самой вере своей — твердой, но всегда просветленной разумом, точнее говоря, всегда зовущей к разумности, — Хомяков был исключительно *свободен*. Ни тени ханжества или «слепой» веры не имел он в себе, и Церковь, как увидим дальше, не была для Хомякова авторитетом, а была именно источником света. В самом внутреннем мире Хомякова приоритет принадлежал именно вере, которая не была для него «объектом» мысли, «предметом» обсуждения, а была основной первореальностью в его духовном мире. Исходя из христианского своего сознания, Хомяков видел основу его в Церкви, но понятие Церкви берется Хомяковым не так, как у Чаадаева. Для Чаадаева Церковь есть сила, действующая в

истории, строящая на земле Царствие Божие; для Хомякова же основное и главное в понятии Церкви, как первореальности, заключено в факте духовной жизни. Вокруг этого понятия развивается вся богословская доктрина Хомякова, но оно же является основным для его философских построений.

Церковь, по учению Хомякова, есть «духовный организм», воплощенный в видимой («исторической») своей «плоти», но самая сущность Церкви, ее основа, есть именно духовный организм — «единство благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати». Она — «многоипостасна», но все члены Церкви органически, а не внешне, соединены друг с другом. В единстве двух моментов (духовности и органичности) заключена сущность Церкви, как «наследия духовной жизни, унаследованного от блаженных апостолов»²⁷, поэтому она не есть просто «коллектив» («собирательное существо», по выражению Хомякова)²⁸, не есть и некая «идея», отвлеченная или скрытая во внешней жизни церковной, а целостная духоносная реальность, обнимающая в живом и конкретном единстве видимую и невидимую свою сторону. «Даже на земле, — пишет Хомяков²⁹, — Церковь живет не земной человеческой жизнью, но жизнью божественной и благодатной... живет не под законом рабства, но под законом свободы». Как единый и целостный организм Церковь не может быть разделяема на видимую и невидимую, — это «не две Церкви, но одна и та же под различными видами». Именно потому Церковь, как богочеловеческое единство, и есть целостный организм.

Существенно в этом богословском построении Хомякова то, что «видимая Церковь существует (как Церковь, а не как «учреждение». — В.З.), только поскольку она подчиняется Церкви невидимой (т. е. Духу Божию. — В.З.) и, так сказать, соглашается служить ее проявлением»³⁰. Здесь заложено основание учения Хомякова — очень смелого и яркого — о том, что «Церковь не авторитет... ибо авторитет есть нечто внешнее для нас; Церковь не авторитет, а истина»... «Крайне несправедливо думать, — читаем в другом месте, — что Церковь требует принужденного единства или принужденного послушания, — напротив, она гнушается того и другого: в делах веры принужденное единство есть ложь, а принужденное послушание есть смерть». Отсюда, из отрицания «авторитета» в Церкви, вытекает у Хомякова решительное отрицание всякого «главы Церкви», кроме самого Христа. Но Хомяков менее всего может быть

²⁷ Хомяков. Соч. Т. II (1900, Москва). Стр. 237. В позднейшем русском богословии эти же идеи, заостряя сторону внеисторизма, развивал М.М. Тареев (см. о нем в книге Флоровского. Ibid. Стр. 349). О Тарееве см. ч. III, гл. IV.

²⁸ Т. II. Стр. 58.

²⁹ Ibid. Стр. 17.

³⁰ Ibid. Стр. 225.

заподозрен, на основании этого учения с свободе Церкви, — в анархизме: взаимоотношение отдельной личности и Церкви таково, что свобода церковная *вовсе не есть функция индивидуализирующая* или дарованная отдельному человеку. Свобода принадлежит Церкви *как целому*, а вовсе не каждому члену Церкви в отдельности. «Если свобода верующего не знает над собой никакого внешнего авторитета, — пишет Хомяков, — то оправдание этой свободы — в единомыслии с Церковью»³¹. Вне Церкви отдельный человек *не то, что он же есть в Церкви*: «Каждый человек находит в Церкви самого себя, но себя не в бессилии своего духовного одиночества, а в силе духовного единения с братьями, со Спасителем. Он находит в ней себя в своем совершенстве или точнее — находит в ней то, что есть совершенного в нем самом»³². Не будем входить дальше в детали учения Хомякова о Церкви — мы коснулись его лишь постольку, поскольку Хомяков опирается на него в своих философских построениях. В его учении одинаково отвергается и спиритуализм в понятии Церкви, и слишком сильный акцент на видимой, исторической стороне Церкви. Церковь есть первореальность — и в приобщении к ней впервые и отдельная личность открывается самой себе, — и не в случайных эмпирических проявлениях, а в своем подлинном и глубоком начале.

8. Переходя к философским взглядам Хомякова, остановимся прежде всего на его антропологии, которая является у Хомякова посредствующей между богословием и философией дисциплиной и которая служит базой его гносеологии. Из учения о Церкви выводит Хомяков то учение о личности, которое решительно отвергает так называемый индивидуализм. «Отдельная личность, — пишет Хомяков³³, — есть совершенное бессилие и внутренний непримиримый разлад». Лишь в живой и морально здоровой связи с социальным целым личность обретает свою силу, — и если Чаадаев, как мы помним, связывает личность с «мировым сознанием», то для Хомякова личность, чтобы раскрыть себя в полноте и силе, должна быть связана с Церковью. Хомяков решительно отвергает теорию среды (как «совокупности случайностей, обставляющих человеческие личности») ³⁴, отвергает и индивидуализм, изолирующий и абсолютирующий отдельную личность. Лишь в Церкви, т. е. в свободном, проникнутом братской любовью к другим людям единении во имя Христа, — только здесь личность обретает все свои дары, всю полноту ее личного богатства. Разум, совесть, художественное творчество хотя и проявляются в отдельном человеке, но на самом деле они являются функцией Церкви, — т. е. и разум, и совесть, и

³¹ Соч. Т. II. Стр. 237.

³² Ibid. Стр. 111—112.

³³ Соч. Т. I. Стр. 161.

³⁴ Ibid.

художественное творчество вне Церкви реализуют себя всегда частично и неполно. Хомяков был восторженным почитателем русской «общины» как раз за то, что в ней так ясно был выражен примат социального целого.

Любопытно учение Хомякова о двух коренных типах личности, положенное им в основу его историософии: в отдельной личности всегда идет борьба двух противоположных начал, преобладание одного из которых и образует один или другой тип. Начала эти — свобода и необходимость: «Свобода и необходимость, — пишет в одном месте Хомяков, — составляют то тайное начало, около которого в разных образах сосредоточиваются все мысли человека». Это значит, что свобода есть такой дар, которым владеть нелегко, в силу чего дух наш может уходить от свободы. Хомяков называет (в своих «Записках по всемирной истории») тот тип, в котором господствует искание свободы, — иранским, а тот, в котором господствует подчиненность необходимости, — кушитским; для него вообще вся история движется под знаком этих двух типов. Но это, так сказать, «естественная» типология; она не есть нечто неизменное и абсолютное, однако преодоление рабства необходимости невозможно в порядке естественном. Одно искание свободы (в иранском типе) еще не раскрывает ее в полноте, — и только на почве христианства, в частности, лишь в Церкви, как благодатном организме, в котором действует Дух Божий, торжествует дар свободы. Тут в антропологии Хомякова есть существенный пробел, — у него нет учения о том, что есть зло в человеке и откуда оно. Он хорошо видит то, что непросветленная свобода носит в себе начало хаоса, но почему и как начало свободы оказалось близким к путям зла, — этого Хомяков нигде не касается.

В антропологии Хомякова с особой силой выдвигается учение о *целостности* в человеке. Это учение, глубже и сосредоточеннее развитое Киреевским, образует у Хомякова как бы основное ядро его антропологии, — и от него он выводит разные построения, как в гносеологии, так и в философии истории.

Целостность в человеке есть *иерархическая структура* души: существуют «центральные силы нашего богообразного разума», вокруг которого должны располагаться все силы нашего духа³⁵. Эта иерархическая структура — неустойчива: тут есть противоборство центральных и периферических сил души; особенное значение Хомяков придает *уходу от свободы*, который обуславливает тот парадокс, что будучи призваны к свободе, будучи одарены этой силой, люди вольно ищут строя жизни, строя мысли, в котором царит необходимость. В этом весь трагизм человеческой жизни — нам дано

³⁵ Соч. Т. I. Стр. 288.

лишь в Церкви находить себя, но мы постоянно уходим из Церкви, чтобы стать рабами природной или социальной необходимости. Дело здесь не в «страстях», как обычно думают, а в извращении разума. «Разумом все управляется, — обронил мысль однажды в письме Хомяков, — но страстью все живет». Беда поэтому не в страстях, а в утере «внутренней устроенности» в разуме и неизбежной потере цельности в духе³⁶.

Таковы основные линии в антропологии Хомякова. Обратимся к изучению его гносеологии, которая наиболее привлекала его внимание.

9. Гносеологические воззрения Хомякова вскрывают очень сложную и даже запутанную борьбу в его духовном мире. С одной стороны, он строит гносеологию, исходя из того, к чему его зовет церковное сознание, но в то же время Хомяков (этого он и сам не замечал в себе, да и исследователи его философии не обратили на это внимания) находится *под обаянием трансцендентализма*, преодолеть или сбросить который ему не удалось. Его настойчивая, иногда придиричивая и в то же время существенная критика Гегеля (чем заполнены его философские статьи) определяется его глубоким противлением идеализму новейшей немецкой философии, — и здесь Хомяков убежденно и твердо прокладывает дорогу для *онтологизма* в учении о познании. Но система его гносеологических идей, в частности все учение о роковых ошибках так называемого «рассудочного познания», связана не только с терминологией, но и с самым духом трансцендентализма. Здесь есть не только незаконченность и недоговоренность в гносеологии Хомякова, но и очень глубокая несогласованность, доходящая до внутреннего противоречия.

Хомяков вдохновлялся, конечно, теорией *религиозного* познания, которая у него ясно связана с самим существом его учения о Церкви, но позже (вероятно, не без влияния И.В. Киреевского) он распространил свои идеи на все познание и пришел к учению о «живом знании», которое стало семенем разнообразных и плодотворных построений в русской философии. Из учения о Церкви вытекало для Хомякова основное положение его гносеологии о том, что познание истины и овладение ею *не является функцией индивидуального сознания, но вверено Церкви*. Это положение не есть просто социологическое понимание познания, — ибо дело идет не о том, чтобы восполнять индивидуальное сознание тем, что дает социальная среда, а о том, чтобы искать восполнения индивидуальности в Церкви, как *благодатном* социальном организме. «Истина, недоступная для отдельного мышления, — пишет Хомяков³⁷, — доступна только совокупности мышлений, связанных любовью». Это значит, что толь-

³⁶ О целостном духе см. Соч. Т. I. Стр. 272.

³⁷ Ibid. Стр. 283.

ко «церковный разум»³⁸ является органом познания всецелой истины. Но прежде, чем мы выясним понятие «целостного разума», которое является основным в гносеологии Хомякова, обратим внимание на то, что раз «всецелая» истина доступна лишь «церковному разуму», то, значит, индивидуальный, обособленный разум осужден лишь на частичные, неполные знания, — и здесь «полуправда» легко обращается в неправду. Эти частичные истины, как достояние индивидуального разума, должны быть возводимы, собственно, не к «разуму», — ибо разум должен быть «всецелым» и иным не может быть. Обособленное индивидуальное сознание, не восполненное Церковью, признается ведь связанным не с разумом, а с «рассудком». Это ходячее тогда понятие рассудочного познания противопоставляется у Хомякова целостному духу, — и отсюда надо объяснять то, что тема о «рассудочном познании» (взятая из популярных тогда построений) так завладела Хомяковым. Идея рассудочного познания действительно оказалась в центре критики Запада, критики западной культуры.

Заметим тут же, что определение западной культуры, как торжества «рационализма», обвинение в этом всего Запада, возникло в XVIII веке на Западе же, в эпоху «преромантизма» (как во Франции, так и в Германии) и перешло к русским мыслителям, как «сама собой разумеющаяся истина». Но решающее значение здесь имело то *гносеологическое* различие «рассудка» и «разума», которое положил в основу всей системы своей Кант (в различении *Verstand*, как функции чисто логических операций, и *Vernft*, как источника идеи)³⁹. После Канта, главным образом благодаря влиянию Шиллера³⁹, в трансцендентализме Фихте, Шеллинга, Гегеля это различие продолжает сохранять фундаментальное значение. У русских же мыслителей произошло *отожествление рационализма*, как явления *общекультурного* характера, с *рассудочным познанием*. При несомненной близости к Якоби (популярность которого, как упомянуто, уже с конца XVIII века стала расти в кругах Духовной Академии в Москве и не могла не обратить на себя внимания мыслящих людей, так или иначе связанных с церковными кругами) понятно, что противопоставление рассудочного знания «всецелому разуму» слилось с противопоставлением рассудочного знания — «вере». Это движение мысли тем более было естественно, что именно у Хомякова и Киреевского главным объектом их критики была религиозная сторона в культуре Запада. *Отожествление западного христианства со всей системой рационализма* произошло, по видимому, очень рано именно у Хомякова, — и раз сложившись, оно повлияло на весь ход философской работы и у него и позже у Ки-

³⁸ «Разумность Церкви, — пишет Хомяков (Соч. Т. I. Стр. 284), — является высшей возможностью разумности человеческой».

³⁹ См. об этом, напр., недавнюю работу S c h w a r z. Hegels philosophische Entwicklung. 1938.

реевского. Так надо, на наш взгляд, понимать *генезис* гносеологии обоих мыслителей. Обратимся теперь к систематическому анализу учения о познании у Хомякова.

Итак, высшие истины открыты нам для их разумного овладения только в Церкви, но при условии, что в Церкви хранится свобода, что она не подменяется авторитетом. Это значит, что истина, открывающаяся нам в Церкви, сияет нам именно как истина, а не навязывается нам Церковью. Утверждая это положение, Хомяков имеет в виду преодоление «латинства», которое требует от индивидуального сознания покорности и послушания Церкви, не развивает в индивидууме познавательной работы и даже подавляет ее. Но утверждая все права свободного исследования, Хомяков с не меньшей силой отвергает и индивидуализм, к которому склоняется протестантизм, объявляющий индивидуальный разум вполне правоспособным к познанию истины. Для того, чтобы достичь истинного знания, нужно «соборование» «многих», нужна общая, согреваемая и освещаемая любовью познавательная работа. Эта «соборность», необходимая для того, чтобы достигнуть истинного знания, была впоследствии кн. С. Трубецким истолкована, как свойство *всякого* акта знания (даже в его ошибочных утверждениях). Во всяком случае, для Хомякова дело идет не о том, чтобы возвысить коллективный труд познания над индивидуальным, а о том, чтобы было налицо «общение любви», свидетельствующее о соучастии в познавательной работе моральных сил души. Необходима целостная обращенность души к теме знания: «Для уразумения истины, — пишет Хомяков, — самый рассудок должен быть согласен со всеми законами духовного мира... в отношении ко всем живым и нравственным силам духа. Поэтому все глубочайшие истины мысли доступны только разуму, *внутри себя утроенному, в полном нравственном согласии со всесущим разумом*»⁴⁰. Для Хомякова имеет значение поэтому не психологическая целостность, создающая субъективное единство в познающем духе, а целостность объективная, т. е. связанная с моральными требованиями, исходящими от «всесущего разума». Мы позже увидим, главный упрек латинству, посылаемый Хомяковым в связи с церковным разделением ХІ века, как раз заключается в том, что Западная Церковь, принявшая новый догмат (*filioque*) (без соглашения с Восточной Церковью), нарушила *моральные* условия познания и потому и оторвалась от истины, подпала под власть рационализма. Ярче всего эту идею выразил Самарин в предисловии к богословским сочинениям Хомякова. «Рационализм, — пишет он, — есть логическое знание, *отделенное от нравственного начала*»⁴¹. Это вполне отвечает основно-

⁴⁰ Соч. Т. I. Стр. 281—2. См. также Ibid. Стр. 98.

⁴¹ Хомяков. Соч. Т. II. Стр. XXX.

му учению Хомякова и, вместе с тем, показывает нам, насколько гносеологические взгляды Хомякова в этой части определялись религиозной критикой западного христианства...

Целостность духа нужна, по Хомякову, не только для преодоления односторонности рассудочного познания, — она нужна и в самых первых ступенях познания, — в тех первичных актах, которыми начинается процесс познания. Эти первичные акты Хомяков называет *верой*, — и понятие веры, как начальной стадии познания, берется у Хомякова в том же широком смысле, как и у Якоби, — т. е. не в смысле одной лишь религиозной веры, а в смысле всецелого «непосредственного» приобщения к реальности. Хомяков здесь чрезвычайно близок к Якоби, хотя общая философская позиция их различна в очень многих отношениях: Якоби был защитником иррационализма и гносеологического эмоционализма, был слишком связан со всей эпохой немецкого преромантизма. Но как раз у Якоби находим мы острую борьбу с рассудочным познанием, резкий антиномизм жизни и рассудка. Хомяков же, это надо иметь в виду, противопоставляет веру именно рассудочному познанию, *но не разуму*, вера, по его мысли, сама есть функция разума (целостного). «Я называю верой, — пишет Хомяков⁴², — ту способность разума, которая *воспринимает* действительные (реальные) данные, передаваемые ею на разбор и сознание рассудка». Данные веры являются тем первичным материалом, из которого строится все наше знание; эти первичные данные «предшествуют логическому сознанию», — они образуют «жизненное сознание, не нуждающееся в доказательствах и доводах»⁴³. Это первичное «знание веры» «не отрешено от познаваемой действительности, оно проникнуто ею... оно бьется всеми биениями жизни, принимая от нее все ее разнообразие, и само проникает ее своим смыслом; оно понимает связь познаваемой действительности еще непроявленного первоначала... оно не похищает области рассудка, но именно оно снабжает рассудок всеми данными для его самостоятельного действия и взаимно обогащается всем его богатством — оно *знание живое в высшей степени* и в высшей степени неотразимое»⁴⁴. Это «живое знание», пишет в другом месте Хомяков⁴⁵, «требует постоянной цельности и неизменяемого согласия в душе человека». Само по себе это «живое знание» — «еще не всецелый разум, ибо разум в своей всецело-

⁴² Второе письмо о философии к Ю.Ф. Самарину (Соч. Т. I. Стр. 327). Хомяков сам здесь подчеркивает, что он стремится лишь «изложить великий шаг, который был совершен И.В. Киреевским» и старается лишь «продолжить его мысленный подвиг по пути, им указанному».

⁴³ Эта мысль, как и следующая, совершенно совпадают с идеями Якоби. К сожалению, нет никаких данных, позволяющих судить о непосредственном влиянии Якоби на Хомякова (и Киреевского). Все же сходство не только в идеях, но и терминах часто поразительно. См. намек на знакомство с Якоби. Соч. Т. I. Стр. 179.

⁴⁴ Соч. Т. I. Стр. 278—9.

⁴⁵ Ibid. Стр. 254.

сти объемлет, сверх того, и всю область рассудка»⁴⁶, — иначе говоря, «всецелый разум» есть вершина познавательного процесса, который *начинается* в вере, *продолжается* в работе рассудка и *находит свое завершение* во «всецелом разуме». Имея в виду, что вера есть функция этого всецелого разума, мы поймем и такую формулу Хомякова: «Разум жив восприятием явления»⁴⁷ в вере и, отрешаясь от себя (т. е. от своей «всецелости». — В.З.), самовоздействует на себя же в рассудке». Из этих цитат ясно прежде всего, что та цельность, которой «требует» «живое знание», очевидно, не совпадает с завершительным уже «всецелым разумом»: цельность, необходимая для первичных актов веры, очевидно, не может колебаться тем, что разум может как бы отделиться от моральной сферы. Первичные акты веры, как мы видели, еще не отделяют субъект познания от познаваемой действительности, — и в этой *онтологичности* первичных актов веры и заключена цельность разума в этой стадии. Кстати сказать, сам Хомяков чувствует неудобства термина «вера» в отношении первичных актов знания: ведь понятие «вера» одинаково прилагается и к высшим состояниям разума, когда он обращен к миру невидимому. В одном месте⁴⁸ Хомяков предлагает применить понятие веры к высшим состояниям, а к первичным актам знания надо, по его мысли, прилагать термин «внутреннего знания» или «живознания».

После того, как душа овладевает первичным материалом знания, начинается работа *рассудка*. Тут у Хомякова терминология не всегда достаточно выдержана, — и прежде всего это относится к соотношению понятий «*рассудка* и *сознания*». «Логический рассудок, — пишет он, — составляет одну из важных сторон сознания»⁴⁹. Логический анализ как бы неотъемлемо входит в понятие сознания. Во всяком случае, Хомяков учит о различных видах сознания, — сначала это просто «наслаждение» предметом⁵⁰, а затем идут в восходящем порядке высшие степени. Хомяков рекомендует в одном месте⁵¹ «глубже вникнуть в отношение сознания к разуму», но сам он этого не делает. «Сознание есть разум в его отражательности или страдательности или, если угодно, в его восприимчивости», — таково определение, которое мы находим в последней философской статье Хомякова⁵². Заметим, кстати, что, по учению Хомякова, воля в человеке принадлежит «области до-предметной» и потому сама не может быть познаваема, — но это она

⁴⁶ Соч. Т. I. Стр. 279.

⁴⁷ О понятии «явления» см. дальше.

⁴⁸ Ibid. Стр. 282.

⁴⁹ Ibid. Стр. 252.

⁵⁰ Не есть ли это термин Якоби «Geniessen»?

⁵¹ Соч. Т. I. Стр. 249.

⁵² Ibid. Стр. 345.

отделяет в сознании то, что «от меня», и то, что «не от меня», т. е. проводит основоположное разграничение субъективного и объективного мира⁵³.

В первоначальной (низшей) стадии своей сознание неотделимо от действия», — хотя оно может и отделиться от него. Такое сознание (слитно связанное с вытекающим или сопутствующим действием) Хомяков называет «полным сознанием»⁵⁴, — и как раз в нем еще не выступает функция рассудка. В этом и состоит та «цельность», которая нужна актам «живознания»: здесь сознание не отделяет себя от того, на что оно направлено. В этом смысле Хомяков говорит: «Сознание не сознает явления», т. е. «явление недоступно сознанию, как явление»: «сознание может понять его закон, его отношение к другим явлениям, даже его внутренний смысл», — но не больше. Что это значит? Это значит прежде всего, что разум в стадии «живознания» или восприятия еще не отделен от воли, неотделим и от объекта и даже от того, что стоит за объектом (что Хомяков называет «непроявленным началом»). Это есть основное положение онтологизма, которое Хомяков со всей силой противопоставляет идеализму, отрывающемуся от реальности. Но поскольку Хомяков дальше характеризует логический анализ так, что этот анализ имеет дело уже с «явлением», то уже в самой терминологии этой Хомяков отступает от коренного онтологизма познания и становится на линию идеалистической, в частности трансцендентальной гносеологии. Действительно, с момента, когда начинает действовать рассудок, появляется впервые противоположение субъекта и объекта, объект уже (будто бы) отрывается от «непроявленного первоначала» и становится «явлением» с его мнимой самостоятельностью, с его чистой феноменальностью и потому утерей реальности, в явлении. При такой характеристике рассудочного познания остается непонятным разрыв его с реальностью в нем, — между тем, этот тезис, это учение, что в рассудочном анализе мы уже имеем дело с «явлением», а не реальностью, — составляет основу всей критики рационализма, столь нужной Хомякову в его богословских рассуждениях. Вот его точные слова: «познание рассудочное не обнимает действительности познаваемого; то, что в нем мы познаем, уже не содержит первоначала в полноте его сил»⁵⁵. Но почему? Почему изначальная онтологичность познания (в первичных актах «живознания») испаряется, как только начинает действовать рассудок? В системах идеализма, начиная с Декарта, это было последовательно, ибо и первичные акты знания они понимали феноменалистически, т. е. не онтологично. Но Хомяков, с такой

⁵³ Соч. Т. I. Стр. 276—8.

⁵⁴ Ibid. Стр. 248.

⁵⁵ Ibid. Стр. 278.

силой утверждающий онтологичность первичных актов — «живознания» усваивает затем терминологию идеализма, не замечая того, что он покидает почву установленной им самим онтологичности знания. Понятно, что эта онтологичность должна где-то вновь появиться, — так же без оснований, как без оснований она исчезала в рассудочном анализе. Это есть уже знакомая нам стадия «всецелого разума» с его уже синтетической функцией.

Такова основная непоследовательность у Хомякова в его гносеологии. С одной стороны, он первый в русской философии выражает позицию онтологизма в гносеологии, начиная работу познания актами веры («живознания»), в которых познание не отделено от познаваемого бытия. С другой стороны, желая вскрыть уже в сфере гносеологии ту коренную ошибку западного рационализма, которая восходит к религиозным корням (т. е. особенностям «латинизма»), Хомяков усиленно подчеркивает дефектность рассудка, который создает из данных веры (еще не отделившихся от бытия) «явление». Хомяков не замечает, повторяем, странности того, что в работе рассудка почему-то утрачивается связь с реальностью; такой характеристикой функции рассудка *он всецело движется в линиях трансцендентализма*. Ведь противопоставление рассудка разуму не только исторически расцвело в трансцендентализме, но именно в нем, и только в нем, и получает серьезный смысл. Между тем в поисках новой философской позиции, которая отразила бы духовные преимущества Православия (и в богословском, и в культурно-философском отношении), Хомяков хотел показать философскую неприемлемость трансцендентализма (в особенности гегелианства), который для него является проявлением и венцом рационализма. Онтологизму Хомякова естественно было отвергать идеализм всех трансценденталистов, и в особенности Гегеля, но беда в том, что Хомяков *не смог выпутаться из сетей трансцендентализма*. Хомяков постоянно восхваляет Гегеля за его стройные схемы⁵⁶, но ему надо было вскрыть внутренний порок всей системы Гегеля, показать, что Гегель «достиг в феноменологии до самоуничтожения философии». Эта мысль Хомякова вытекала из самой глубины его духа, — из его онтологизма, из учения о соборности в познании⁵⁷, из отталкивания от богословского и философского рационализма. Но, стремясь показать внутренний порок идеализма, Хомяков сам становится на почву трансцендентализма, — во всяком случае, характеристика «рассудочного» познания у Хомякова

⁵⁶ «Феноменология Гегеля, — пишет Хомяков (Соч. Т. I. Стр. 264), — останется бессмертным памятником неумолимо строгой и последовательной диалектики, о котором никогда не будут говорить без благоговения».

⁵⁷ См., напр., его насмешливые замечания о «мистическом понятии о собирательном духе собирательного человечества» (Соч. Т. I, стр. 36), которому Хомяков противопоставляет учение о соборности в познании. См. также Ibid. Стр. 144.

близка к аналогичным утверждениям трансценденталистов⁵⁸. Поэтому учение Хомякова о рассудочном познании двойится: с одной стороны, он признает, что рассудочное познание есть неизбежная и необходимая стадия в развитии познания⁵⁹, а с другой стороны, роковая порочность рационализма заключается именно в рассудочном познании, в его отрыве от бытия и создании из объекта «явления». Правда, Хомяков часто говорит о том, что рассудок получает роковой смысл, когда он «разрывает связь между познанием и внутренним совершенством духа». Но тогда порочной является не сама по себе функция рассудка, а ее изоляция от «духовной целостности», — а упрекать в последнем Гегеля не приходится. Критика Гегеля требовала преодоления трансцендентализма *как такового*, чего не дает Хомяков именно потому, что он характеризует рассудочное познание согласно как раз трансцендентализму. В этом смысле в гносеологии Хомякова есть несомненная непоследовательность; если бы учение об онтологичности познания проведено было им до конца, тогда оказалось бы, что рационализм, с которым так настойчиво борется Хомяков во имя основных мотивов его богословия, *вовсе не есть продукт рассудочного познания*. Рационализм, как роковой продукт западной духовной жизни, западной культуры, связан действительно не с господством рассудка и отходом от целостного духа, а с *болезнью последнего*. Это хорошо понимали не раз и на Западе, когда осознавали дефектность рационализма. Утверждать, как это делал Хомяков, пользуясь формулой Киреевского, что «философии рассудка доступна только истина возможного, а не действительного»⁶⁰ — это, значит, защищать онтологизм (как устремление к познанию реального быта) — но с помощью *антионтологических положений* трансцендентализма (который перетолковывает материал знания в смысле того, что он обнимает «явления», т. е. «тень» бытия, его «закон», а не «действительность», его логическую структуру, а не реальность).

Вскрывая борьбу двух направлений в гносеологических взглядах Хомякова, мы отнюдь не имеем в виду умалить ценность тех трех основных его положительных идей, которые были выработаны им. Учение об общей онтологичности всего познания и отвержение идеализма в гносеологии, характеристика первичных актов знания («живознания») как актов «веры», наконец, утверждение соборной природы познания — все это построения высокой ценности, плодотворно отразившиеся в дальнейшем развитии русской гносеологии. Но тем ярче выступает перед нами зависимость Хомякова от трансцендентализма, которая привела к его придиричи-

⁵⁸ Особенно к Шеллингу, о котором см., напр. Соч. Т. I. Стр. 266, а также *passim*.

⁵⁹ В одном месте (Соч. Т. II, стр. 242) Хомяков даже так говорит: «Труд аналитический неизбежен, мало этого — он свят».

⁶⁰ Хомяков. Соч. Т. I. Стр. 273—4.

вой критике рассудочного познания. Несмотря на ряд ценнейших замечаний Хомякова о Гегеле, приходится признать, что критика Гегеля не была у него удачной, и прежде всего потому, что, отвергая идеализм Гегеля, Хомяков не сумел сам выйти за пределы трансцендентализма. Во всяком случае, гносеология Хомякова есть, бесспорно, большой, ценный вклад его в развитие чисто философского умозрения в России.

10. Коснемся кратко того, что высказал в своих статьях Хомяков по другим философским темам, — и прежде всего по вопросам онтологии и космологии. Хотя все это высказывалось кратко и аргументов, тем не менее все это очень интересно, — напр., Хомяков отказывается признать исходным пунктом онтологии *материю*, так как ее придется в таком случае мыслить бесконечной, как основу «всего». Но понятие «бесконечного вещества» внутренне противоречиво, потому что вещество дробимо, измеримо, всегда конечно. Отвергая материализм, как учение о природе бытия, должно признать, что «*субстрат*» бытия, который необходимо мыслить бесконечным, тем самым, перестает быть вещественным. «Все вещество, — говорит Хомяков, — является отвлеченностью невещественной, не имеющей характера вещества»⁶¹. Динамизм бытия, так сказать, поглощает вещьественность, и мир приходится мыслить в терминах *силы*. Если при первом приближении «мир является разуму как вещество в пространстве и как сила во времени», то в дальнейшем вещьественность перестает быть изначальным понятием и становится функцией силы. «Время есть сила в ее развитии, — говорит Хомяков, — пространство — сила в ее сочетаниях»⁶². «Разум дает общее название “силы” началу изменяемости мировых явлений», — говорит дальше Хомяков; он признает, однако, справедливым замечание Тена (который верно в данном случае выражает тенденцию новейшего естествознания), что «сила не имеет самостоятельности, а всегда обозначает свойство чего-либо другого». Еще дальше Хомяков приходит к выводу, который в его время и несколько позже с большой силой выразил Lotze (в своем *Mikrokosmos**), что «сила или причина бытия каждого явления заключается во «всем»»⁶³. Но это «все» *не есть сумма, не есть итог явлений*, по мысли Хомякова, который подходит здесь к чрезвычайно важным для космологии темам: «частное не итожится в бесконечное “все”, — и, наоборот, начало всякого явления заключается именно в этом “все”»⁶⁴. Таким образом, «все» (как целое), *первичнее* частных явлений, оно является корнем всего отдельного,

⁶¹ Соч. Т. I. Стр. 306.

⁶² Ibid. Стр. 326.

⁶³ Ibid. Стр. 335.

⁶⁴ Здесь Хомяков чрезвычайно приближается к метафизической концепции Николая Кузанского.

ибо всякое явление есть нечто «выхваченное из общего». Сущее лежит — не только в порядке познавательного анализа — за пределами анализа; оно онтологически первичнее явлений — «сущее осталось перед нами свободным от явлений». И далее: «явление, как реальность, не может быть признано фактором в движении «всего». Что же такое сущее? Оно обладает свободой (ибо необходимость присуща лишь явлениям, а не их «корню») ⁶⁵, оно разумно, — оно есть «свободная мысль», «волящий разум». Хомяков совершенно определенно склоняется в онтологии к волюнтаризму, и здесь он во многом превосходит построения Эд. Гартмана*. Конечно, нет никакого сомнения, что волюнтаризм относится к космосу, к тварному бытию, т. е. не ведет нас к абсолютированию мира, т. е. к пантеизму. Но высказывания Хомякова остаются здесь недоговоренными, и если он в своих космологических идеях вплотную подходит к тем построениям, которые уже в XX веке обозначили себя, как софиологическая метафизика (Флоренский, Булгаков), то все же у самого Хомякова его космологические идеи остаются фрагментарными.

11. Мы уже приводили мысль Хомякова об иерархическом строе души ⁶⁶, но этот строй не является устойчивым. Здоровье души требует того, чтобы она пребывала в «общении любви» с другими душами; отчего же происходит уклонение от этой нормы? На этот вопрос у Хомякова ответа нет. Его учение о двух типах духовной структуры («иранский» и «кушитский» тип) имеет силу, лишь как обобщение исторических наблюдений, но не разработано с точки зрения антропологии. Если возможно преодоление тенденции к поклонению необходимости, то это означает наличие некоторой *единой* основы в человеке; как и почему все же и отдельные люди, и целые народы дают нам картину раздвоения единой духовной основы, этого вопроса не ставит и не разрабатывает Хомяков. Любопытно отметить, что он никогда не касается *темы зла*; это тем более странно, что Хомяков глубоко ощущал свободу в человеке, считал *реальной случайность в бытии*, а в историософских построениях никогда не умалял момента ответственности. Между тем все эти моменты существенно связаны с проблемой зла.

Мы не будем излагать высказываний Хомякова по вопросам эстетики, — они слишком беглы, но и они всецело связаны с его учением о примате социального целого над индивидуальностью. Обратимся к последнему отделу в философской мысли Хомякова — к историософии. Надо заметить, что Хомяков совсем по-иному подходит к проблеме истории, чем Чаадаев. И он, как Чаадаев, всю жизнь размышлял на темы историософии, — свидетельством чего

⁶⁵ «Необходимость есть только чужая воля, а поскольку всякая объективация есть вольное самоотчуждение мысли (от) нея, то необходимость есть *проявленная воля*» (Ibid. Стр. 344).

⁶⁶ См. выше, стр. 27.

являются «Записки по всемирной истории» и отдельные статьи на эти темы. Но Хомяков прежде всего признает *естественную закономерность* в историческом бытии. Это не исключает действия Промысла в истории, но провиденциализм у Хомякова несравнимо более скромный, чем у Чаадаева. Уже одно его обобщение о двух типах исторического развития (одно утверждает во всех областях начало необходимости, другое — начало свободы) указывает на самостоятельную духовную природу исторического бытия. Для Хомякова в истории творится «дело, судьба всего человечества», а не отдельных народов; хотя каждый народ «представляет такое же лицо, как и каждый человек». Но именно (обычное в то время) сближение народного целого с индивидуальным существованием подчеркивает то, что в истории действует «естественная закономерность», возможны «законы» исторического движения. Это вносит ограничения в систему провиденциализма во имя свободы и ответственности людей в их самоустроении. Известны превосходные стихи Хомякова, написанные перед Крымской войной и обращенные к России:

Но помни: быть орудьем Бога
Земным созданиям тяжело;
Своих рабов Он судит строго,
А на тебя, увы! так много
Грехов ужасных налегло.

Молись молитвою смиренной
Ираны совести растленной
Елеем плача исцели!*

Провиденциализм в истории не только не ослабляет ответственности людей, а следовательно, и их свободы, но, наоборот, он на свободу людей как раз и опирается. Именно потому история движется свободой и противоположной силой — свободным устремлением к оковам необходимости. Поэтому исторический процесс по своему существу есть духовный процесс, а основной движущей силой истории является вера, т. е. религиозные движения в глубине народного духа. Бердяев утверждает о философии истории Хомякова, что «в ней есть религиозно-нравственные предпосылки, но нет провиденциального плана»⁶⁷. Это утверждение слишком далеко заходит, но некоторые основания для такого вывода Хомяков действительно дает. Если процитировать, например, такую мысль Хомякова⁶⁸: «До сих пор история (как наука. — В.З.) не представляет ничего, кроме *хаоса происшествий*», — то с первого взгляда

⁶⁷ Бердяев. Оp. cit. Стр. 154.

⁶⁸ Соч. Т. I. Стр. 38.

можно подумать, что это цитата из Герцена с его утверждением алогизма в истории. Но достаточно вчитаться в контекст, из которого взята указанная фраза, чтобы убедиться, что Хомяков упрекает лишь *историческую науку* за то, что она не умеет за «хаосом происшествий» вдуматься в «судьбу человечества» (которое как раз и есть субъект всемирной истории). В другом месте Хомяков пишет⁶⁹: «*Логика истории* произносит свой приговор над духовной жизнью Западной Европы».

В свете этой мысли понятно, что в истории действительно совершается (по логике исторического развития) суд над свободным творчеством народов и всего человечества. Здесь Хомяков ближе, конечно, к Гегелю, чем к Чаадаеву; философия истории у Хомякова формальна и по духу весьма близка к гегелианским схемам. *Содержание* же истории, конечно, мыслится Хомяковым иначе, но учение о «логике истории», об имманентной истории закономерности совершенно соответствует принципам гегелианства. Даже диалектический метод применяется Хомяковым к истолкованию исторического процесса.

Мы не будем входить в изучение конкретных историософских построений Хомякова — критики Запада и противопоставления Западу России. Это очень важная и творческая тема всего славянофильства, но философски здесь важно не конкретное содержание критики Запада, а лишь ожидание — напряженное и даже страстное, — что Православие через Россию может привести к перестройке всей системы культуры. «Всемирное развитие истории, — утверждает Хомяков⁷⁰, — требует от нашей Святой Руси, чтобы она выразила те всесторонние начала, из которых она выросла». «*История призывает*, — читаем в той же статье⁷¹, — Россию стать впереди всемирного просвещения, — история дает ей право на это за всесторонность и полноту ее начал».

Хомяков, называвший Запад «страной святых чудес»*, написавший очень вдумчивое письмо об Англии, побывавший сам за границей, не был «ненавистником» Запада, но у него было очень глубокое сознание не только особого пути России, но и всемирной задачи России. Эта всемирная задача состояла в том, чтобы освободить человечество от того одностороннего и ложного развития, какое получила история под влиянием Запада⁷².

Социальная философия Хомякова покоится тоже на принципе «органичности» — отсюда культ «общины» и борьба с индивидуа-

⁶⁹ Соч. Т. I. Стр. 148.

⁷⁰ Ibid. Стр. 169.

⁷¹ Ibid. Стр. 174.

⁷² «Зап. Европа, — утверждает Хомяков (Ibid. Стр. 148), — развивалась не под влиянием христианства, а под влиянием латинства, т. е. христианства, односторонне понятого».

листическими тенденциями современности, но отсюда же горячая защита свободы. Идеал социальной жизни дан в Церкви, как единстве в свободе на основе любви, — и это определяло изнутри стойкое и непоколебимое исповедание свободы у Хомякова.

Из органического понимания социальной жизни вытекает у Хомякова и отношение к государству. У него нет никаких даже намеков на анархическое отвержение государства, но у Хомякова есть нечто аналогичное учению Руссо о народном суверенитете. Для Хомякова в порядке исторической реальности народ — значительнее и существеннее государства; сама верховная власть покоится на том, что народ признает ее властью: «Повиновение народа, — писал Хомяков, — есть *un acte de souverainité*». Народ, будучи источником власти, вручает эту власть царю, который и несет «бремя власти». Себе же народ оставляет «свободу мнения».

12. Подводя итоги всему сказанному, отметим прежде всего, что Хомяков не на словах, а на деле стремился к построению «христианской философии» — для всей его мысли живое чувство Церкви и понимание ее смысла имели решающее значение. Хомяков уже целиком стоит вне тенденций секуляризма — он сознательно и без колебаний пытался исходить из того, что открывалось ему в Церкви. Однако *дух свободного* философского исследования ни в чем не был стеснен у него, — само церковное его сознание было пронизано духом свободы; именно эта внутренняя свобода, ненужность в Церкви авторитета и определяют духовный тип Хомякова, определяют и основные линии его мысли.

Хомяков выводит из своего церковного сознания невозможность остаться на позиции индивидуализма — он начинает первый разрабатывать антропологию в духе «соборности». Можно, конечно, сказать, что то, что в учении Хомякова присваивается Церкви, совершенно аналогично трансцендентальной «сфере» в немецком идеализме, в котором ведь тоже личность «находит себя», — и в познании, и в морали, и в творчестве, — лишь восходя к трансцендентальным началам. Здесь, конечно, есть формальная аналогия, но есть и то существенное различие, что Церковь для Хомякова есть «первореальность». Принцип «соборности», преодолевающий индивидуализм и в гносеологии, и в морали, и в творчестве, по самому существу *онтологичен*, — и именно потому, что «соборность» не есть «коллектив», а Церковь, т. е. первореальность, уходящая своими корнями в Абсолют. Гносеологический онтологизм, как он раскрывается у Хомякова, неотделим от Церкви, как «богочеловеческого единства», — и это очень существенно отличает онтологизм Хомякова от аналогичных построений в позднейшей русской философии.

Та внутренняя раздвоенность, то совмещение онтологизма и трансцендентализма, которое мы видим у Хомякова в его пристраст-

ном отношении к «рассудочному» знанию, показывает, что не все в его философии вытекало из его сознания Церкви. Хомяков сам в себе не замечал скованности его мысли началами трансцендентализма, не до конца понимал, насколько в последней своей глубине трансцендентализм глубочайше связан с религиозной трагедией Запада. Хомяков остро это чувствовал и потому и верил, что на основе идеи Церкви возможна совсем другая установка в философии, чем на Западе. Но в критике Запада он ставил ударение на его «рационализме», рационализм связывал с «рассудочным» познанием, и этими своими характеристиками лишь запутывал и затемнял проблему, перед которой он стоял. Основная тема Хомякова была в том, чтобы извлечь из идеи Церкви (в православном ее понимании) основы философии и всей культуры, но на этом пути он незаметно сошел с церковной почвы и стал на почву чужой ему секулярной системы (в идеях трансцендентализма, который вообще есть высший продукт секулярного сознания). Внутренняя незаконченность построений Хомякова не должна, однако, ослаблять в наших глазах тот огромный шаг в разработке философской проблематики, который был им сделан.

Глава IV

И.В. Киреевский. Ю.Ф. Самарин. К.С. Аксаков

1. Та идея, которая была руководящей в философском творчестве А.С. Хомякова, — построение цельного мировоззрения на основе церковного сознания, как оно сложилось в Православии, не была ни его личным созданием, ни его индивидуальным планом. Как до него, так и одновременно с ним и после него, — вплоть до наших дней, — развивается рядом мыслителей мысль, что Православие, заключая в себе иное восприятие и понимание христианства, чем то, какое сложилось на Западе, может стать основой нового подхода к темам культуры и жизни. Это рождало и рождает некое *ожидание*, можно сказать, пророческое устремление к новому «зону», к «эпохальному» *пересмотру всей культуры*. Отсюда неисцелимая двойственность всего этого направления, — оно ищет нового пути творчества потому, что считает изжитым старый его путь: положительная задача не может быть здесь оторвана от критической оценки прошлого «зона». Пафос нового построения неотделим здесь от пафоса разрушения старого; впрочем, власть старого часто проявляет себя и после его торжественных похорон. Это «старое» ярче всего проявило себя в свое время в общем духе секуляризма, который с такой силой господствовал в Западной Европе; борьбой с этим всем строем мысли и жизни и заняты, в первую очередь, проповедники «православной культуры». Уже у Хомякова борьба с духом секуляризма переходит в борьбу с тем духовным миром, внутри которого это движение секуляризма развилось, — т. е. в борьбу с западным христианством. А метод борьбы заключается в том, чтобы показать внутреннюю *неизбежность* появления секуляризма, благодаря особенностям западного христианства; разрыв с Востоком расценивается здесь как следствие болезни Запада. Мы уже знаем ее именование: это — рационализм. В этой точке, как мы уже указывали, и переходит критика прошлого «зона» (через преодоление рационализма) в опыт построения нового «фундамента» не для одной философии, но и для всей системы культуры. Но характерно здесь особое внимание именно к философии; по

словам Киреевского, — «судьба философии делается судьбою всей умственной жизни»¹, всей культуры.

Та группа, главой и вдохновителем которой был Хомяков, получила свое именование «славянофилов» по *случайному* признаку. «Славянофильство» вовсе не было присуще всем основоположникам его, а Киреевский однажды в письме очень серьезно даже отгородился от него², предпочитая характеризовать свое направление, как «Православно-Словенское» или «Славянско-Христианское»³. Еще правильнее и точнее было бы назвать это направление «православно-русским». В сочетании Православия и России и есть та общая узловая точка, в которой все мыслители этой группы сходятся.

К «старшим» славянофилам, кроме Хомякова, относятся И.В. Киреевский, Ю.Ф. Самарин и К.С. Аксаков. К философии преимущественно были обращены искания И.В. Киреевского, — с изучения его мы и начнем настоящую главу.

2. Судьба И.В. Киреевского, наиболее философски одаренного во всей группе, сложилась очень печально — можно сказать, даже трагически. Обладая живым литературным дарованием, он почти был лишен возможности печатать свои статьи: три раза пытался он начать литературную работу, и три раза журнал, в котором он печатался, закрывали, — из-за его статей. Это действовало на Киреевского угнетающе, он по целым годам не писал ничего или ограничивался набросками. Между тем в нем созрела и требовала своего выражения потребность «найти новые основания для философии», о которых он фактически мог высказаться лишь *en passant**. «Что за прекрасная, сильная личность Ивана Киреевского, — пишет в своем дневнике Герцен⁴, — сколько погибло в нем и притом развитого. Он сломался так, как может сломаться дуб. Он чахнет, борьба в нем продолжается глухо и подрывает его». Творческая работа в нем, однако, не угасала до самой его смерти.

Скажем несколько слов о его биографии.

Иван Васильевич Киреевский (1806—1856) родился в высококультурной семье. Отец его был очень образованным человеком, близко стоял к масонским кругам XVIII века⁵. За ним утвердилась репутация «чудака», но в действительности он просто выделялся своей разносторонней умственной пытливостью, имел, между прочим, интерес и к философии. Он был страстным противником Воль-

¹ Киреевский И. Соч. Т. I. Стр. 177.

² «Славянофильский образ мыслей я разделяю только отчасти, другую часть его считаю дальше от себя, чем самые эксцентрические мнения Грановского» (известного западника). См. письмо Хомякову (1844 г.). Соч. Т. II, стр. 133.

³ Ibid. Т. I. Стр. 161 и стр. 173.

⁴ Герцен И. Соч. (изд. 1875). Т. I. Стр. 91.

⁵ Известный уже нам деятель масонства И.В. Лопухин был крестным отцом нашего философа.

тера и однажды сжег у себя в имении все его сочинения... Умер он, когда И.В. был еще мальчиком; воспитание детей (у И.В. был младший брат Петр, известный «собираатель» народного творчества, исключительно чистый и цельный человек, — и сестра) было в руках матери — женщины замечательной по религиозности и силе характера. Она была в тесной дружбе с родственником ее, известным нам поэтом Жуковским, и под влиянием его была горячей поклонницей немецкого романтизма. Оставшись вдовой, она вышла вторично замуж за Елагина — поклонника Канта и Шеллинга (последнего Елагин даже переводил на русский язык). В такой среде, насыщенной умственными и духовными интересами, рос Иван Васильевич. Когда семья переехала в Москву, Иван Васильевич стал брать уроки на дому, прекрасно изучил древние и новые языки, слушал публичные курсы профессоров университета (в частности, шеллингианца Павлова). По выдержании экзамена Киреевский поступил на службу в Архив Мин. ин. дел, где встретил ряд талантливых молодых людей (особая дружба связывала его с А.Н. Кошелевым), вместе с которыми, как мы знаем, основал Общество любителей философии. В этом философском кружке занимались почти исключительно немецкой философией. По закрытии кружка (в 1825 году) Киреевский, продолжая свои занятия по философии, начинает печатать свои статьи (литературно-критического характера), которые обращают на себя общее внимание. В этот период Киреевский горячо интересуется всей культурой Запада, с известным правом можно даже говорить об увлечении его в это время Западом⁶.

В 1831 году Киреевский предпринимает поездку в Германию, слушает лекции Гегеля (с которым знакомится лично), Шлейермахера — в Берлине, потом едет к Шеллингу в Мюнхен. Известие о появлении холеры в Москве и тревога о своих близких заставляют Киреевского покинуть Германию и вернуться в Россию. Здесь он предпринимает издание журнала под очень характерным названием «Европеец», где ставит себе задачу содействовать сближению и взаимодействию русской и западной культуры. Это пора увлечения той идеей универсального синтеза, которая одушевляла ранних немецких романтиков⁷. Но журнал Киреевского был закрыт властями как раз за его статью «ХІХ век»; самого Киреевского не постигла кара только благодаря энергичному заступничеству Жуковского, который был в это время воспитателем наследника (будущего Александра II). На двенадцать лет после этого Киреевский замолчал... В 1834 году он женился; жена его была человеком не только глубоко религиозным, но и очень начитанным в духовной

⁶ См. об этом особенно у Коуэ. Op. cit. Ch. VI.

⁷ О влиянии немецкого романтизма на славянофилов вообще см. в книге Степуна, «Жизнь и творчество» (1923) — статью «Немецкий романтизм и русское славянофильство», особенно стр. 15 ff.

литературе (кстати сказать, она была духовной дочерью преподобного Серафима Саровского, скончавшегося в 1833 году). У Киреевского начинают завязываться связи с русскими церковными кругами в Москве, а в своем имении он был в семи верстах от замечательной Оптиной Пустыни, где в это время цвело так называемое «старчество»⁸. У Киреевского развивается глубокий интерес к Св. Отцам, он принимает участие в изданиях их творений, предпринятом Оптиной Пустыней. В 1845 году он на короткое время возвращается к журнальной работе, становится фактическим редактором журнала «Москвитянин», но вскоре отходит от журнала, вследствие разногласий с издателем (проф. М.П. Погодиным). В эти же годы Киреевский сделал попытку занять кафедру философии в Московском университете, но из этого ничего не вышло. В 1852 году Киреевский напечатал статью «О характере европейского просвещения в его отношении к просвещению России» в так называемом «Московском сборнике». За эту статью, признанную «неблагонадежной», дальнейшие выпуски «Московского сборника» были запрещены. Хотя это снова тяжело отозвалось на Киреевском, но творческие замыслы в нем не умолкают. В том же 1852 году он писал Кошелеву: «Не теряю намерения написать, когда можно будет, курс философии... пора для России сказать свое слово в философии»⁹.

После смерти Николая I в Москве стал выходить журнал «Русская беседа» (под редакцией Кошелева, близкого друга Киреевского); в первом же номере появилась статья Киреевского «О возможности и необходимости новых начал в философии». Статья эта оказалась уже *посмертной* — Киреевский еще до выхода ее в свет скончался от припадка холеры¹⁰.

Коснемся в нескольких словах вопроса о тех влияниях, какие испытал Киреевский. Прежде всего надо сказать о влиянии немецкого романтизма — проводниками этого влияния были мать Киреевского и Жуковский. В одном из самых ранних писем Киреевского (к Кошелеву — в 1827 году)¹¹ читаем любопытные строки совсем в духе того универсального синтеза, которым так увлекались не-

⁸ Русское старчество, связанное с старцем Паисием Величковским (см. о нем ч. I, гл. II), особенно расцвело именно в Оптиной Пустыни. О старчестве, см. книгу прот. С. Четверикова. Оптина Пустынь, Париж, его статью *Das russ. Starzentum* («Ostkirche», Sonderheft d. «Una Sancta», 1927), также см. книгу Smolitsch. *Das Starzentum*.

⁹ Киреевский. Соч. Т. I. Стр. 74.

¹⁰ Сочинения Киреевского цитирую по последнему изданию (Т. I—II), Москва, 1911 г. Из литературы о Киреевском укажу на работы: I. Smolitsch. *I.V. Kireevsky*, Breslau, 1994, его же статья «И.В. Киреевский», *Путь*, 1932, № 33; Коурё. *Op. cit.* Ch. VI; Massaryk. *Russland und Europa*; В.Т. Алясовский. *Братья Киреевские* (1893); Гершензон. *Исторические записки* (изд. 2, 1923 г.); Чижевский. *Гегель в России* (стр. 15—25); Settschkaroff. *Schellings Einfluss in rus. Literatur*. Leipzig, 1939; П. Виноградов. *И.В. Киреевский и начало московского славянофильства. Вопросы философии и психологии*, 1892; Милюков. *Главные течения...*; Степун. *Жизнь и творчество*, Lpz. *The philosophy of Kireevsky*, Slavonic Review, 1925—1926*;

¹¹ Киреевский. Соч. Т. I. Стр. 8.

мецкие романтики: «Мы возвратим права истинной религии, изящное согласим с нравственностью («Schöne Seele». — В.З.), глупый либерализм заменим уважением законов и чистоту жизни возвысим над чистотой слога». В юных мечтах Киреевского характерно именно это искание синтеза — некое предварение центральной его идеи в более поздние годы о «цельности» духа. В дневнике Герцена (ноябрь 1844 года)¹² читаем между прочим: «Киреевский — славянофил, но хочет как-то и с Западом поладить — вообще он и фанатик и *эклектик*». Конечно, суждение Герцена о Киреевском, как *эклектике*, совершенно неверно, но стремление к всеобъемлющему синтезу в духе немецких романтиков у него действительно росло из самой глубины его существа. С романтизмом Киреевского связывает и высокая оценка *чувства*; еще в 1840 году, в замечательном письме Хомякову¹³, совершенно в стиле романтиков он защищал «невыразимость» чувства: «Чем более человек найдет в душе неразгаданного, тем он глубже постиг себя... чувство, вполне изысканное, перестает быть чувством». Здесь слышатся отзвуки того культа чувства, который был столь влиятелен у романтиков; надо только иметь в виду, что когда позже Киреевский создает учение о «внутреннем средоточии души», то в это учение перелывается многое из того, что залегло у него от раннего влияния романтизма.

О влиянии Шеллинга на Киреевского говорить трудно — исследователи с достаточным основанием отвергают это влияние¹⁴, но надо прежде всего отметить чрезвычайное *преклонение* Киреевского перед Шеллингом¹⁵. По мысли Киреевского, последняя система Шеллинга «может служить самой удобной ступенью от заимствованных систем к самостоятельному любомудрию». Во всяком случае, Киреевский очень внимательно изучал Шеллинга и вдумывался в него. С таким же вниманием изучал Киреевский и Гегеля. Рекомендуя своему отчиму выписать «Энциклопедию» Гегеля, он пишет: «Здесь вы найдете столько любопытного, сколько не представляет вся новейшая немецкая литература, вместе взятая. Ее трудно понять, но игра стоит свеч». Киреевский вообще очень внимательно следил за немецкой философией¹⁶, вдумывался в самые различные ее течения, но не она вдохновляла его, не она подняла творческие силы в его душе. Таким источником вдохновения были для Киреевского творения Св. Отцов, которых он изучал с чрезвычайным вниманием; с глубокой горечью отмечает Киреевский то об-

¹² Герцен. Соч. (изд. 1875 г.). Т. I. Стр. 255.

¹³ Киреевский. Соч. Т. I. Стр. 67.

¹⁴ Setschka G. W. Op. cit, S. 57 ff, Чижевский, стр. 19. Op. cit.

¹⁵ В своей последней статье («О новых началах...») Киреевский пишет: «Шеллинг по своей врожденной гениальности и по необычайному развитию философского глубокомыслия принадлежит к числу существ, которые рождаются не веками, а тысячелетиями». Соч. Т. I. Стр. 261.

¹⁶ В этом отношении особенно интересна его статья «Обозрение современного состояния литературы» (1845 г.). Соч. Т. I.

стоятельство, что «духовная философия Восточных Отцов Церкви» осталась «почти вовсе неизвестной» западным мыслителям¹⁷. Сам же Киреевский, признавая, что «возобновить философию Св. Отцов в том виде, как она была в их время, невозможно»¹⁸, все же исходит именно от них, ими вдохновляется в своих философских идеях¹⁹. Некоторые его мысли, высказанные по этому вопросу, остались совсем нераскрытыми; другие выражены в слишком конспективной форме. Но в целом собственные построения Киреевского действительно стремятся философски раскрыть и осветить данными современности основные идеи Св. Отцов о человеке и мире. Идея синтеза церковного сознания с высшими и ценнейшими итогами современного просвещения, завещанная романтизмом, осталась дорогой Киреевскому до конца жизни. В этом отношении Киреевский целиком примыкает к идее православной культуры, которая должна сменить культуру Запада. России необходимо, писал он, чтобы «православное просвещение»²⁰ овладело всем умственным развитием современного мира, чтобы, обогатившись мирскою мудростью, истина христианская тем полнее и торжественнее явила свое господство над относительными истинами человеческого разума»²¹.

3. Киреевский в еще большей степени, чем Чаадаев или Хомяков, может быть назван «христианским философом». Он был подлинным философом и никогда и ни в чем не стеснял работы разума, но понятие разума, как органа познания, у него всецело определялось тем углубленным его пониманием, какое сложилось в христианстве.

Войдем сначала в изучение религиозного мира Киреевского.

Киреевский вырос, как мы знаем, в семье чрезвычайно религиозной; мать его была человеком искренней религиозности, — не без оттенка пизтизма. Не менее искренно и глубоко — и тоже с оттенком пизтизма — был религиозен и Жуковский, имевший, несомненно, немалое влияние на духовный строй Киреевского. Но в юные годы Киреевский, по-видимому, не жил активной религиозной жизнью, — во всяком случае, она не стояла в центре его духовной работы. Интересные данные об этом находим мы в записке под названием «История обращения И.В. Киреевского», найденной среди бумаг Киреевского²² и составленной, по-видимому, со слов жены Киреевского его другом, А.И. Кошелевым. Когда Киреевский же-

¹⁷ Ibid. Т. I. Стр. 199.

¹⁸ Ibid. Т. I. Стр. 253.

¹⁹ Ср., напр., утверждение, что «направление философии в своем первом начале зависит от того понятия, какое мы имеем о Пресвятой Троице» (Ibid. Т. I. Стр. 74).

²⁰ Это выражение Киреевского совершенно соответствует понятию «православной культуры».

²¹ Ibid. Т. I. Стр. 271.

²² Полный текст этой записки см. т. I. Стр. 285—6.

нился, между ним и его женой начались столкновения по религиозным вопросам, — горячая и сосредоточенная религиозность жены, по-видимому, вызывала в Киреевском неприятные чувства. Они условились между собой, что *при жене* Киреевский не будет «кощунствовать» (!). Когда Киреевский предложил жене почитать Вольтера, она сказала ему, что готова читать всякую серьезную книгу, но насмешки над религией и кощунства не выносит. Позже они стали вместе читать Шеллинга, и здесь жена Киреевского чрезвычайно поразила его указанием, что мысли, которые были выражены у Шеллинга, «давно ей известны — из творений Св. Отцов». Постепенно, под влиянием жены, Киреевский стал сам читать творения Св. Отцов, а затем у него завязались близкие отношения с духовными лицами. Особое значение имела близость имени Киреевских к Оптиной Пустыни. У Герцена находим любопытный рассказ, записанный им, несомненно, со слов самого Киреевского, — о том чувстве, которое он пережил в часовне, стоя у чудотворной иконы²³. «Икона эта, — говорил ему Киреевский, — целые века поглощала потоки страстных возношений, молитв людей скорбящих, несчастных; она должна была наполниться силой... она сделалась живым органом, местом встречи между Творцом и людьми... я пал на колени и стал искренно молиться...»

Киреевский в своей религиозной жизни жил действительно не только религиозною *мыслью*, но и религиозным чувством; вся его личность, весь его духовный мир были пронизаны лучами религиозного сознания. У него был подлинный и глубокий религиозный *опыт*, в осмыслении которого он был теснейшим образом связан со всем тем огромным духовным богатством, которое ему раскрывалось в Оптиной Пустыни. В этом смысле Киреевского надо считать, более чем кого-либо другого, выразителем того, что хранило в себе церковное сознание. Если Хомяков брал более из глубины его *личного* церковного сознания, то Киреевский преимущественно опирался на то, что находил он у старцев, в монастырях. Киреевский, в каком-то смысле, ближе к Церкви, чем Хомяков, — он находился в постоянном общении с церковными людьми, особенно со старцами Оптиной Пустыни. И если у Хомякова центральным понятием (не только в богословии, но и в философии) является понятие Церкви, то для мысли Киреевского таким центральным понятием является понятие *духовной жизни*. Отсюда исходил Киреевский в своих философских размышлениях; в известном смысле его главные построения базировались именно на понятии духовного опыта. Но это не были конструкции, надуманные, продиктованные работой одного ума; вся бесспорная значительность идей Киреевского в том и заключается, что они растут из реальности, которая стоит

²³ Герцен. Былое и Думы. Т. II. (Изд. 1921). Стр. 319.

за ними. Этим я не хочу утверждать, что эти идеи адекватны той реальности, из которой они растут, но важно то, что их никак нельзя целиком признать простыми «конструкциями». Уходя своими корнями в подлинный духовный *опыт*, они все же *претворялись* в дальнейшем в некое построение: я имею в виду то, что Киреевский (как и Хомяков) осознавал данные духовного опыта в *навязчивом противоставлении их западному христианству*, которое для обоих мыслителей целиком укладывалось в систему *рационализма*. Мы уже упоминали, что в первый период деятельности Киреевского (т. е. до женитьбы) он был глубоко погружен в темы и идеи Запада, — можно сказать без преувеличений, что в нем самом жило западное просвещение. Не случайно в своей последней статье Киреевский говорил о необходимости «освободить умственную жизнь православного мира от искажающих влияния постороннего просвещения»²⁴. Он носил их сам в себе, как в Хомякове, например, оставались черты трансцендентализма, — но Киреевский шире и глубже носил в себе стихии Запада, чем Хомяков. Конечно, для внутреннего преодоления духа секуляризации, — что и стояло на пороге построения «христианской философии», — это было очень кстати: Киреевский не с чужих слов, не извне, а изнутри, знал «искажающие влияния» Запада.

Противоставление подлинно христианского просвещения и рационализма является действительно осью, вокруг которой вращается мыслительная работа у Киреевского. Но это не есть Противоставление «веры» и «разума», — а именно двух систем просвещения. Киреевский вообще не отделял в самом себе философского сознания от богословского (но решительно разграничивал *откровение* от человеческого мышления)²⁵, — никакого дуализма веры и разума, Церкви и культуры Киреевский не принимал: он искал духовной и идейной целостности. Эта идея целостности была для него не только идеалом, но в ней он видел и основу для построений разума. Именно в этом плане Киреевский и ставил вопрос о соотношении веры и разума, — только их внутреннее единство было для него ключом к всецелой и всеобъемлющей истине. Но для этого необходима была переработка обычного философского понятия о разуме, — и это Киреевский нашел в ясных и вдохновляющих указаниях святоотеческой литературы. Гносеологические выводы из этого нового учения о разуме *не были основой* этого учения, — это были только *выводы*, самое же учение о разуме Киреевского имеет самостоятельный основной характер. Поэтому для правильного понимания всего учения Киреевского надо начинать именно с его антропологии.

²⁴ Соч. Т. I. Стр. 252.

²⁵ Ibid. Стр. 247.

4. Уже у Хомякова мы встретили — правда, без всяких деталей — учение об иерархическом строе души, о «центральных силах» души. Хомяков не определяет ближе, что он имеет в виду в этом учении и что это за «центральные» силы души. У Киреевского же это учение связано со святоотеческой антропологией. В основу всего построения Киреевский кладет различие «внешнего» и «внутреннего» человека, — это есть исконный²⁶ христианский *антропологический дуализм*. Вот как формулирует Киреевский это учение: «В глубине души есть живое общее средоточие для всех отдельных сил разума, сокрытое от обыкновенного состояния духа человеческого»²⁷. Несколькими строками выше говорит Киреевский о необходимости «поднять разум выше его обыкновенного уровня» и «искать в глубине души того внутреннего корня разумения, где все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума».

Гершензон, который впервые обратил внимание на это учение Киреевского о «внутреннем средоточии духа», толкует это учение в терминах эмоционализма²⁸. Это, на наш взгляд, неверно и не может быть принято. В действительности центральным понятием в антропологии Киреевского является понятие *духа*, а вовсе не понятие «чувства», и здесь Киреевский просто продолжает традиционное христианское учение о человеке, — с основным для этого учения различием «духовного» и «душевного», «внутреннего» и «внешнего». Когда Киреевский говорит о «скрытом общем средоточии для всех отдельных сил разума», то под этим «внутренним ядром» в человеке (как удачно характеризует это учение тот же Гершензон) надо разуметь *всю духовную сферу в человеке*. Если выразить мысли Киреевского в терминах современной психологии, то он различает «эмпирическую» сферу души с ее многочисленными «отдельными» функциями от глубинной сферы души, лежащей ниже порога сознания, где центральную точку можно назвать «глубинным «я»». Эмпирическая сфера души действительно есть *совокупность* разнородных функций, начало же цельности — то начало, которое таит в себе корень индивидуальности и условие ее своеобразия, — скрыто от нас; его надо *искать в себе*, чтобы от него питаться. Дело идет *не о метафизической стороне в человеке*, а о тех силах духа, которые отодвинуты в глубь человека грехом: внутренний человек отделен от внешнего *не в силу онтологической их разнородности*. В этом отношении обе сферы не отделены одна от другой, и потому можно и должно «искать» в себе свое «внут-

²⁶ Еще у Ап. Петра (I Петра 3,4) говорится о «сокровенном сердце человеке»; особенно ярко — у Ап. Павла.

²⁷ Соч. Т. I. Стр. 250.

²⁸ Гершензон. Исторические записки. Стр. 20—21 и дальше.

реннее содержание». Закрыт же внутренний человек, в силу власти греха, — и потому познавательная жизнь в человеке имеет различный характер, *в зависимости от того, властвует ли грех в человеке или нет*. В совершенном соответствии со святоотеческой терминологией, Киреевский видит путь к обретению утраченной цельности, т. е. путь к господству в нас «внутреннего средоточия», — в «*собирании*» сил души. Задача восхождения к своему средоточию, поставление его в центре всей эмпирической жизни, «достижимо для ищущего», как говорит Киреевский²⁹, — но здесь нужен труд, нужна духовная работа над собой, неустанная работа над «естественными» склонностями человека во имя тех духовных задач, которые открываются лишь внутреннему человеку. Антропология Киреевского поэтому *не статична, а динамична*, — человек не исчерпывается и даже не характеризуется тем, что он «есть». В своем эмпирическом составе он может и должен в работе над собой подыматься над этим его эмпирическим составом и подчинять эмпирическую сферу внутреннему центру, «глубинному «я»». В одном месте Киреевский так выражает свое понимание человека³⁰: «Главный характер верующего мышления заключается в *стремлении*³¹ собрать все отдельные силы души в одну силу, отыскать то внутреннее средоточие бытия, где разум, и воля, и чувство, и совесть, прекрасное и истинное, удивительное и желаемое, справедливое и милосердное, и весь объем ума сливаются в одно живое единство, и таким образом *восстанавливается* существенная личность в ее *первозданной неделимости*». В этом замечательном отрывке, кстати сказать чрезвычайно близком к святоотеческой мысли, Киреевский устанавливает, что «внутреннее средоточие в человеке» таит в себе неповрежденное грехом единство, — нужно только связать эмпирическую сферу души с этим внутренним центром»³². Это, между прочим, дало (мнимый) повод Гершензону утверждать, что здесь у Киреевского выступает явный натурализм, так как он будто бы нигде не связывает учения о цельности духа с Христом³³. Выходит, что Киреевский будто бы просто устанавливает наличность духовных сил в человеке, скрытых в глубине человека, — по типу того, что говорит современная антропософия. Это, однако, является совершенно неверной интерпретацией антропологии Киреевского, — она у него, можно сказать, насыщена христианским взглядом на человека. Вся статья Киреевского «О воз-

²⁹ Соч. Т. I. Стр. 250.

³⁰ Ibid. Стр. 275.

³¹ Динамизм антропологии Киреевского здесь ярко выражен: человек не есть нечто неизменное, он «становится» новым существом (не в порядке независимой от его воли эволюции, а в силу волевой регуляции).

³² В современной психологии к этой концепции ближе всего подходит тот закон мистического развития, который устанавливает Delacroix в своей работе «Les grands mystiques chrétiens»*.

³³ Гершензон. Op. cit. Стр. 34.

возможности и необходимости новых начал в философии» построена на исследовании соотношения веры и разума, — она имеет в виду развить православное учение в противовес западному христианству. Вместе с тем, Киреевский связывает все свои построения со святоотеческой мыслью: согласно его учению, «глубокое, живое и чистое любомудрие Св. Отцов представляет зародыш высшего философского начала: простое развитие его, соответственное современному состоянию науки исообразное требованиям и вопросам современного разума, составило бы само собой новую науку мышления»³⁴.

Любопытны мысли Киреевского о контрастирующих движениях души. В письмах Хомякову Киреевский развивает мысль о том, что «развитие разума находится в обратном отношении к развитию воли»³⁵. В отношении воли к разуму, замечает тут же Киреевский, «есть некоторые тайны, которые до сих пор не были постигнуты». В другом письме (очень раннем) Киреевский высказывает мысль, которой держался и позже, что «кто не понял мысль чувством, тот не понял ее, точно так же, как и тот, кто понял ее одним чувством»³⁶. Но особенно важно учение Киреевского (тоже выражающее святоотеческие идеи) об особом значении моральной сферы в человеке. Это не есть «одна» из сфер духа; *иерархический принцип моральной сферы в человеке* выражается в том, что от «здоровья» моральной сферы, в первую очередь, зависит здоровье всех других сторон в человеке. Моральное же здоровье *уже утрачено* там, где не идет борьба с «естественным» разъединением душевных сил. Киреевский упрекает западную культуру в том, что там «просвещение, будучи основано на развитии распавшихся сил разума, не имеет существенного отношения к нравственному строению человека». Он отмечает при этом, что при *такой* разъединенности познавательных сил от моральных «просвещение не возвышается и не падает от внутренней высоты или низости»³⁷. Это очень любопытная мысль, но Киреевскому «внеморальность» просвещения сообщает ему своеобразную *устойчивость* (которая связана с утерей того динамизма духа, который создает зависимость души от сферы морали). «Просвещение же духовное, — пишет тут же Киреевский, — напротив, есть знание *живое* (и потому неустойчивое. — В. З.): оно приобретается по мере внутреннего стремления к нравственной высоте и цельности и *исчезает* вместе с этим стремлением, оставляя в уме одну наружность своей формы». В «неустойчивости» духовного просвещения заключается причина того,

³⁴ Соч. Т. I. Стр. 270.

³⁵ Письмо 1840 г. Соч. Т. I. Стр. 67. Киреевский здесь же оговаривается, что дело идет о «разуме логическом».

³⁶ Гершензон (Op. cit. Стр. 18) справедливо связывает учение Киреевского о чувстве с русским романтизмом, и в частности с Жуковским.

³⁷ Соч. Т. I. Стр. 266.

почему оно может утрачиваться. Киреевский чувствует во «внеморальной» установке «автономного» разума *изгнание*. «Мышление, отделенное от сердечного стремления, — (т. е. от цельности духа), — читаем в «Отрывках»³⁸, — есть *развлечение* для души; чем глубже такое мышление, чем оно важнее, по-видимому, тем легкомысленнее в сущности делает оно человека».

От «естественного» разума надо вообще «восходить» к разуму духовному. «Главное отличие православного мышления, — пишет Киреевский³⁹, — в том, что оно ищет того, чтобы поднять самый разум выше его обыкновенного уровня». «Вся цепь основных начал естественного разума... является ниже разума верующего»⁴⁰. «Естество разума..., испытанного в самом высшем развитии внутреннего, духовного созерцания, является *совсем в другом виде*, чем в каком является разум, ограничивающийся развитием жизни внешней». «Разум — един, — читаем мы в той же статье⁴¹, — и естество его одно, но его образы действия различны так же, как и выводы, — смотря по тому, на какой степени он находится, и *какие силы* движутся в нем и действуют».

Мы подошли уже вплотную к гносеологии Киреевского, но нам необходимо остановиться еще на одной теме в антропологии Киреевского — на его учении о связи личности с социальной сферой.

«Все, что есть существенного в душе человека, — пишет Киреевский⁴², — вырастает в нем *общественно*». В этом тезисе Киреевский присоединяется столько же к Хомякову, сколько и к Чаадаеву, а через него — к французской социальной романтике (Ballanche* прежде всего). Но Киреевский только мельком развивал эту тему. В «Отрывках» находим такие афоризмы: «Добрые силы в одиночестве не растут — рожь заглохнет меж сорных трав». И еще: «Каждая нравственная победа в тайне одной христианской души есть уже торжество для всего христианского мира; каждая сила духовная, создавшаяся внутри одного человека, невидимо влечет к себе и подвигает силы всего нравственного мира»⁴³. Это сознание духовной связанности всех людей, несомненно, вытекало у Киреевского из идеи Церкви. В тех же «Отрывках» Киреевский высказывает мысль, что когда отдельный человек трудится над своим духовным устройством, то «он действует не один и не для одного себя, — он делает общее дело всей Церкви». Из этого положения Киреевский извлекал такой вывод: «Для развития самобытного православного мышления не требуется особой гениальности..., разви-

³⁸ Соч. Т. I. Стр. 280—1.

³⁹ Ibid. Стр. 249.

⁴⁰ Ibid. Стр. 251.

⁴¹ Ibid. Стр. 263.

⁴² Ibid. Стр. 254.

⁴³ Ibid. Стр. 273, 277.

тие этого мышления должно быть общим делом всех людей верующих и мыслящих»⁴⁴. Здесь Киреевский подходит совсем близко к тому учению о соборности, о котором у нас шла речь при изучении Хомякова.

5. Киреевский, как и Хомяков, посвятил много внимания проблеме познания — *этого требовала их позиция в отношении к философии, к культуре Запада*. Оба они были, можно сказать, почтительны к философии Запада, а в то же время очень глубоко и остро сознавали, что русская мысль, духовно совсем иначе укорененная в христианстве, чем это имело место на Западе, имеет все данные, чтобы выдвинуть «новые начала» в философии. Это совпало с общей для многих русских людей того времени идеей, что «XIX век, — как выражался Одоевский, — принадлежит России», т. е. что созданием новой идеологии и новых начал философии Россия откроет новую эпоху в развитии христианского мира. Могучие построения немецкого идеализма *их тревожили*, — и для обоих зачинателей «самобытной» русской философии было очень существенно критически преодолеть эти построения, а с другой стороны, показать их внутреннюю связанность со всей системой культуры Запада.

Киреевский (как и Хомяков) видел главный порок западной философии, точнее говоря — основную болезнь ее в *ее идеализме*, в утере живой связи с реальностью, в воззрении, согласно которому «все бытие мира является призрачной диалектикой собственного разума, а разум — самосознанием всемирного бытия»⁴⁵. Киреевский видит свою задачу в том, чтобы освободиться от сетей идеализма, т. е. найти точку опоры для построения такого учения о познании, *которое не отрывает нас от реальности*. Такой точкой опоры для гносеологических разысканий Киреевского (как и Хомякова) является *онтологизм* в истолковании познания, т. е. утверждение, что познание есть часть и функция нашего «бытийственного» вхождения в реальность, что не одной мыслью, но всем существом мы «приобщаемся» к реальности в познании. Главное условие того, чтобы охранить близость к бытию в познании, заключается в связи познавательных процессов со всей духовной сферой в человеке, т. е. в цельности в духе; как только ослабевает или утрачивается эта цельность в духе, как только познавательная работа становится «автономной», — рождается «логическое мышление» или «рассудок», уже оторвавшийся роковым образом от реальности. «Раздробив цельность духа на части и предоставив определенному логическому мышлению высшее сознание истины, мы отрываемся *в глубине самосознания* от всякой связи с действительностью», — пишет Киреевский⁴⁶. Этот разрыв совершается, как

⁴⁴ Соч. Т. I. Стр. 270.

⁴⁵ Ibid. Стр. 244.

⁴⁶ Ibid. Стр. 245.

видим, «в глубине самосознания»⁴⁷, т. е. во внутреннем средоточии человека. Это значит, что *приобщение к реальности есть функция не мышления самого по себе, а личности в ее целом*. «Для отвлеченного мышления существенное вообще недоступно, ибо только *существенность может прикасаться к существенному*»⁴⁸. Это значит, что поскольку логическое мышление обретает независимость от других сфер души, то уже в самой личности происходит ущербление ее «существенности». «Только разумно свободная личность одна обладает существенностью в мире», — пишет Киреевский, — и только «из внутреннего развития смысла (в) цельной личности может открыться смысл существенности». В этих несколько неясных следах сформулирована в сущности основная идея онтологизма в познании. Отрыв от реальности в познании предваряется неким болезненным процессом в самой личности, распадом в ней коренной цельности. «Сила» познания, возможность «овладения» реальностью определяется не познанием как таковым, а свечением смысла, его осуществлением во «внутреннем средоточии» человека. Когда мы отрываемся от изначальной связи с действительностью, то не только мышление становится «отвлеченным», опустошенным, но «и сам человек становится существом отвлеченным». В нем уже утрачивается то взаимодействие с бытием, в котором он изначально пребывал. Ярче всего и трагичнее всего эта роковая болезнь поражает область «веры» — т. е. таинственной связи человеческого духа с Абсолютом. По формуле Киреевского, «в основной глубине человеческого разума (т. е. во «внутреннем средоточии личности»). — В.З.), в самой природе его заложена возможность сознания его коренных отношений к Богу», т. е. веры. Вера покоится на глубоком единении личного духа и Бога, но духа в его цельности. Поэтому «вера не относится к отдельной сфере в человеке... но обнимает всю цельность человека. Поэтому главный характер верующего мышления заключается в стремлении собрать все отдельные части души в одну силу». Это значит, что приобщение к реальности, как функция личности, дано *«верующему мышлению»*. Почему так? Потому, что «тот смысл, которым человек понимает Божественное, служит ему и к разумению истины вообще»⁴⁹. *Познание реальности есть функция Богопознания, и разрыв с реальностью начинается в области веры, означает ее заблуждение*. Это значит, что возникновение «отвлеченного мышления», логического рассудка, вообще всей системы «рассудочного» мироотношения есть уже вторичный факт — первичный же факт имеет место глубже. «Логическое мышление, отделенное от дру-

⁴⁷ Терминология трансцендентализма!

⁴⁸ Соч. Т. I. Стр. 274.

⁴⁹ Ibid. Стр. 246.

гих познавательных сил, составляет *естественный* характер ума, отпавшего от своей цельности»⁵⁰. Первое ущербление цельности духа было связано с грехопадением, но вера, будучи проявлением цельности, поскольку последняя сохранилась во «внутреннем средоточии духа», восполняет естественную работу ума, — «она вразумляет ум, что он отклонился от своей *нравственной цельности*»⁵¹ и этим вразумлением помогает нам подниматься над «естественным» ходом мышления. При наличности веры в мышлении верующего происходит «двойная деятельность»: следя за развитием своего разума, он вместе с тем следит и за самым *способом* своего мышления, постоянно стремясь возвысить разум до того уровня, на котором он мог бы сочувствовать вере. Внутреннее сознание или иногда только темное чувство этого искомого, конечного края разума *присутствует неотлучно* при каждом движении его разума»⁵². Сила, присущая «верующему разуму», проистекает от того, что в самом разуме есть побуждение восходить к высшей своей форме. *Здесь не происходит никакого насилия* над «естественной» работой ума, уже поврежденного отрывом от «первоестественной цельности», ибо вера открывает нам изнутри, что «развитие естественного разума служит только ступенями» к высшей деятельности. Таким образом поврежденность нашего ума, в силу отхода от «первоестественной цельности», восполняется тем, что вносит в наш дух вера. Вот почему, «находясь на высшей степени мышления, православно верующий легко и *безвредно* (! — В. З.) может понять все системы мышления, исходящие из низших степеней разума, и видеть их ограниченность и, вместе с тем, относительную истинность. Но для мышления, находящегося на низшей степени, высшая непонятна и представляется неразумием».

Так решается основной вопрос гносеологии у Киреевского — о внутреннем согласовании веры и разума в самых истоках мысли, о признании недостаточности «естественного» хода мысли и о восхождении к духовному разуму. Познание *качественно неоднородно* и неодинаково (по своей ценности, по способности приобщаться к реальности) в низшей («естественной») и высшей форме мысли. Не в том дело, чтобы *подчинить* разум вере и стеснить его, — это не дало бы простора духовному зрению, а в том, чтобы изнутри поднять мышление до высшей его формы, где вера и разум не противостоят одна другому. В восхождении к цельности духа исчезает опасность отрыва от реальности, опасность идеализма, — правильно развивающееся познание вводит нас в реальность и связывает с ней.

Но как тогда объяснить возникновение идеалистической гносеологии в западном мире, который изначально жил верой? По Киреевскому

⁵⁰ Соч. Т. I. Стр. 276.

⁵¹ Ibid. Стр. 250.

⁵² Ibid. Т. I. Стр. 252.

евскому, здесь имело место повреждение в самой вере⁵³, «из которого развилась сперва схоластическая философия *внутри* веры, потом реформация в вере и, наконец, философия *вне* веры». Эта схема ложится в основание всей критики западной культуры у Киреевского: то, что Западная Церковь подменила внутренний авторитет истины внешним авторитетом иерархии (когда самовольно, без согласия с Востоком, изменила Символ веры), привело к «рациональному самомышлению» — к рационализму, т. е. к торжеству «автономного» разума. Высшую точку этого самодостаточного разума являет трансцендентализм, в котором вся реальность уже растворена в диалектическом самодвижении разума. От «логического» знания надо поэтому отличать «гиперлогическое знание», где мы не отрешены от реальности, а погружены в нее. *Идеализм вскрывает неправду всего рационализма*, внутри которого он неизбежен, ибо логический рассудок сам по себе оставляет нас в *пределах имманентной сознанию сферы* (живя логическим мышлением, «мы живем на плане, — вместо того, чтобы жить в доме, — и начертав план, думаем, что построили самое здание») ⁵⁴. «Весь порядок вещей, — пишет Киреевский в «Отрывках» ⁵⁵ (возникший с торжеством рационализма), — влечет наше мышление к отделенности логического мышления. Потому-то вера и превышает естественный разум, что он *опустился ниже* своего первоестественного уровня». «Конечно, человек мыслящий должен провести свои познания через логическое иго», — замечает Киреевский ⁵⁶, т. е. нам нужно не отвергать, а преодолевать современную мысль, — и путь русской философии лежит не в отрицании западной мысли, а в восполнении ее тем, что раскрывается в высшем духовном зрении. Живой опыт «высшего знания», где достигается вновь цельность духа, утраченная в грехопадении, затем ущербленная в западном христианстве торжеством логического мышления, — живой опыт «духовного разумения» и составляет основное положение гносеологии Киреевского. Логическое мышление не вводит нас в действительность, а только вскрывает логическую структуру бытия, — истинное же знание, как и вера, соединяет нас с действительностью.

Такова гносеология Киреевского.

6. Нам остается коснуться взглядов Киреевского на проблемы историософии.

Киреевский хорошо был знаком с философией истории у Гегеля — быть может наиболее увлекательной частью его системы — и так же, как Хомяков, восставал против мысли, что в истории дей-

⁵³ Соч. Т. I. Стр. 226.

⁵⁴ Из письма Хомякову. Ibid. Стр. 67.

⁵⁵ Ibid. Стр. 276.

⁵⁶ Ibid. Стр. 247.

ствуует имманентный ей разум. «Мы составили бы себе ложное понятие о развитии человеческого мышления, если бы отделили ее от влияния случайности», — пишет Киреевский⁵⁷. «Нет ничего легче, как представить каждый факт действительности в виде неминуемого результата высших законов разумной необходимости; ничто так *не искажает* настоящего понимания истории, как эти *мнимые* законы разумной необходимости». Не отрицая причинности в истории, Киреевский выдвигает на первый план свободную волю человека. Отрицая историософский рационализм, Киреевский отрицает и абсолютный провиденциализм — опять же во имя свободы человека и несколько раз предостерегает от смешения божественного и человеческого начала⁵⁸. Киреевский признает не только свободу человеческого начала, но и внутреннюю связанность в истории⁵⁹; он признает подчиненность этой имманентной причинности «невидимому... течению общего нравственного порядка вещей»⁶⁰, признает Промысел в истории. Киреевский подчеркивает, что «смысл истории охватывает человечество, как целое. «Просвещение каждого народа, — писал он в ранней статье, — измеряется не суммой его познаний..., но единственно *участием его в просвещении всего человечества*, тем местом, которое он занимает в общем ходе человеческого развития»⁶¹. Характерны мысли Киреевского о *преемстве* всемирно-исторической мысли: каждый народ в свое время выступает на первый план истории. И хотя «прогресс добывается только совокупными усилиями человечества», но народы имеют свою фазу исторического цветения, перенимая «на ходу» (как удачно характеризует Милюков⁶² это учение Киреевского) результаты жизни других народов.

Гораздо существеннее и интереснее взгляды Киреевского на проблемы конкретной философии истории. Особое значение здесь имеет то ожидание нового исторического «эона», новой эпохи, которое вообще было очень развито в романтизме⁶³, которое стало часто встречаться и в русской литературе. Киреевский здесь не был оригинален, он просто был здесь «созвучен» всей этой установке, которая и у него, как и у других русских мыслителей, соединялась с глубоким убеждением, что этот новый «эон» будет связан с прославлением «русской идеи». Но наступление нового «эона» означает конец прежнего. Для Киреевского, как и для многих его современников,

⁵⁷ Соч. Стр. 244.

⁵⁸ См., напр., Ibid. Стр. 247.

⁵⁹ «В истории... видим мы неразрывную связь и последовательный ход человеческого ума». Ibid. Стр. 104.

⁶⁰ Ibid. Стр. 242.

⁶¹ Ibid. Стр. 104.

⁶² М и л ю к о в. Главные течения... Стр. 373.

⁶³ См. замечания об этом у В и н о г р а д о в а. Киреевский и начало московского славянофильства. Стр. 121.

менников, это казалось «само собой разумеющимся»; искренняя любовь к Западу и даже идея синтеза европейской культуры с русскими началами сочетались у Киреевского с суровой критикой Запада, с признанием, что Запад зашел духовно в «тупик». Но критика Запада у Киреевского своя — не с чужих слов, а во имя той идеи «цельности», которая была его заветной мечтой, росшей из романтического корня и окрепшей под влиянием святоотеческого понимания человека. «Европейское просвещение достигло ныне⁶⁴, — пишет Киреевский, — полноты развития: ...но результатом этой полноты было — почти всеобщее чувство недовольства и обманутой надежды... Это чувство недовольства и безотрадной пустоты легло на сердце людей именно потому, что самое торжество европейского ума обнаружило односторонность коренных его стремлений... что при всех удобствах наружных усовершенствований жизни сама жизнь была лишена своего естественного смысла. Многовековой холодный анализ разрушил все те основы, на которых стояло европейское просвещение от самого начала своего развития, так что его собственные коренные начала (т. е. христианство) сделались для него посторонними и чужими..., а прямой его собственностью оказался этот самый разрушивший его корни анализ, этот самодвижущийся нож разума, не признающего ничего, кроме себя и личного опыта, — этот самовластвующий рассудок — эта логическая деятельность, отрешенная от всех других познавательных сил человека». Итак, согласно этой, ставшей знаменитой тираде, источник всех бед и тяжелой духовной болезни Запада есть уже знакомый нам рационализм и неизбежный распад духовной цельности. «Западный человек, — читаем в другом месте той же статьи⁶⁵, — раздробляет свою жизнь на отдельные стремления: в одном углу его сердца живет религиозное чувство... в другом — отдельно силы разума... в третьем — стремления к чувственным утехам и т. д. Разум обращается легко в умную хитрость, сердечное чувство в слепую страсть, красота — в мечту, истина — в мнение, существенность — в предлог к воображению, добродетель — в самодовольство, а театральность является неотвязной спутницей жизни... как мечтательность служит ей внутренней маской». «Раздвоение и рассудочность — последнее выражение западной культуры...» Это одностороннее и во многом несправедливое понимание западной культуры в сущности имеет в виду все время философию Запада, ее безрелигиозность или отход от христианства. «Трудно понять, — писал в своей последней статье Киреевский⁶⁶, — до чего может достигнуть европейская образованность,

⁶⁴ Из статьи «О характере просвещения Европы»... (1852). Соч. Т. I. Стр. 176.

⁶⁵ Ibid. Стр. 210.

⁶⁶ Ibid. Стр. 246.

если в народах не произойдет какой-нибудь внутренней перемены.... Одно осталось на Западе серьезное для человека — это промышленность, для которой уцелела физическая личность.... Можно сказать, что последняя эпоха философии и неограниченное господство промышленности только начинается (сейчас)...» Киреевскому осталась, как видим, совершенно чужда социально-экономическая проблематика Запада (что хорошо понимал, как мы видели, Одоевский). Поэтому и новый «эон», который должен начаться с расцветом православной культуры, рисуется Киреевским преимущественно в терминах «образованности» и восстановления «цельности». Необходимо, думает он, «чтобы православное просвещение овладело *всем* умственным развитием современного мира, доставшимся ему в удел от всей прежней умственной жизни человечества».

7. Мы уже говорили о тех стеснениях, какие несколько раз поражали Киреевского в его литературных выступлениях, но они не были, конечно, пагубны для его мыслительной работы. Однако все же приходится считаться с скудностью материалов, оставшихся после него, крайней сжатостью изложения. Во всяком случае, бесспорно не только подлинное философское дарование Киреевского, но бесспорна и ценность его построений при всей краткости и сжатости в их выражении. Эта ценность удостоверяется тем, как прорастали у последующих мыслителей идеи Киреевского, — конечно, лишь в областях антропологии и гносеологии. Учение об иерархическом строе души, о «внутреннем средоточии» в человеке, как истинном его центре, в котором восстанавливается коренное единство человеческого духа и преодолевается раздробление духа в эмпирической сфере, учение об особом значении (в устремленности к «внутреннему средоточию») моральной сферы, все учение о двух «ступенях» (а не только формах) жизни духа («естественный» и «духовный» разум) и вытекающий отсюда принципиальный динамизм в антропологии — все это не раз потом оживало в русской философии. С учением же о цельности духа связаны и гносеологические построения Киреевского — и прежде всего его борьба с «автономией» разума, борьба за восстановление цельности, как условие реализма в познании. И даже более — для Киреевского реализм познания неотделим от онтологического его характера, чем определяется принципиальное утверждение веры, как основы всего познавательного процесса. Богопознание есть внутренняя основа миропознания для Киреевского — и потому познание действительности должно быть того же типа, какой присущ вере: познание истины должно быть *пребыванием в истине*, т. е. должно быть делом не одного лишь ума, но всей жизни. Познание есть функция личности как целого, а не только одного ума, — и отсюда исходит у Киреевского его недоверие к чистому рассудочному познанию, которое законно лишь в составе целостного приобщения к истине,

как первореальности. Нельзя отрицать у Киреевского (как и у Хомякова) элементов *утопизма* в их упованиях на восстановление целостности: это не натурализм (как думал Гершензон), а именно утопизм в гносеологии. Восстановление целостности и торжество онтологического момента в познании, т. е. не одно умовое усвоение истины о бытии — есть преобразование философии в мудрость, есть торжество того всеобщего «восстановления», которое мыслится в Царстве Божиим. Увлекаемые критикой рационализма и остро подчеркивая его антитезу в «православном просвещении», т. е. в грядущей православной культуре, Киреевский (и Хомяков) движутся именно в линиях историософского утопизма (в применении к сфере познания). Романтическая мечта об универсальном синтезе превращается здесь в утопию целостной православной культуры, в которой собственно уже не должно быть места для развития, для истории. Оба мыслителя, будучи очень трезвы в своем религиозном сознании (хотя каждый очень индивидуально), оказываются романтиками в своем гносеологическом утопизме, в своем пламенном преклонении перед «целостным духом», силою которого устраняется «раздробленность» современной культуры.

Во всяком случае у обоих мыслителей нет места духу секуляризма — они самую Церковь понимают, как утверждение свободы, как подлинное благовестие о свободе. Церковное сознание у обоих мыслителей притязает на то, чтобы охватить все темы, все искания духа, открывая полный для них простор, но изнутри просветляя их через освобождение от «века сего» в аскетической работе, в живом погружении в Церковь. Просветление духа есть уже действие благодатных сил Церкви — поэтому истина достижима лишь «церковно» — т. е. в Церкви, с Церковью, через Церковь. В этом пафос построения обоих мыслителей, но отсюда же и обольщение «гносеологической утопией» и несколько поспешное осуждение «рационализма». Вообще мы лишь на пороге «христианской философии», хотя оба мыслителя поистине — христианские философы.

Любопытно отметить и ту общую черту обоих мыслителей, что им обоим чуждо то «теургическое беспокойство», которое мы отмечали у Чаадаева. Мы увидим прорастание его в русском радикализме, начиная с Герцена (см. главу VI). И Хомяков и Киреевский чужды теургическому беспокойству, а К. Аксаков, как мы сейчас увидим, облек это даже в знаменательную формулу аполитизма, к чему не раз позже склонялась русская мысль.

Киреевский действует почти неотразимо, как писатель, как человек глубокой мысли; если и можно считать его «неудачником» за то, что ему так много мешали внешние условия проявить себя, то все же то, что излучалось от его мысли, от его духовного мира, оказалось настоящим семенем, которое дало позже свой плод.

Нам остается рассмотреть философские взгляды двух соратников Хомякова и Киреевского — Ю. Самарина и К. Аксакова.

8. *Юрий Федорович Самарин* (1819—1876), как и К.С. Аксаков вводят нас уже в изучение русского *гегелианства* — оба они, почти не испытав влияния Шеллинга (что мы находим у других гегельянцев того же времени), отдали свою «первую любовь» Гегелю, который оплодотворил их первые философские искания. Хотя у обоих (особенно у Самарина) это влияние Гегеля позже почти совсем ослабело, тем не менее они действительно принадлежат к другому типу философствования, чем все те, кто прошел через влияние Шеллинга. Характерно в этом отношении полное выпадение проблем натурфилософии, доминирующее значение *историзма* в их работах. Тем не менее и Самарин и Аксаков существенно связаны с тем, что именуется «славянофильством»: в жизни и развитии обоих исключительное значение принадлежало Хомякову, гораздо менее — Киреевскому.

Самарин получил тщательное воспитание дома, 15-ти лет поступил в Московский университет, по окончании которого стал готовиться к магистерскому экзамену. В это время он стал очень близок к Константину Аксакову, под влиянием которого он совершенно освободился от влияния французской культуры, очарование которой в ранние годы владело Самариним. С 1840 г. начинается сближение Самарина с Хомяковым и Киреевским — и прежде всего в защите идеи русского своеобразия. Национальное сознание вообще всегда было очень ярким и сильным у Самарина — человека страстного, но глубокого. В эти же годы Самарин писал свою диссертацию, посвященную истории русского богословия — о Ст. Яворском и Феофане Прокоповиче. Находясь именно в годы писания диссертации под влиянием Гегеля, Самарин, с присущей ему решительностью и радикализмом, утверждал, что «вопрос о Церкви зависит от вопроса философского и участь Церкви тесно, неразрывно связана с участью Гегеля»⁶⁷. «Только приняв науку (т. е. философию Гегеля) от Германии, бессильной удержать ее, только этим путем совершится примирение сознания и жизни, которое будет торжеством России над Западом», — читаем в том же письме (к Попову)⁶⁸. Это было время, когда Самарин очень тщательно изучал все произведения Гегеля, о чем свидетельствуют сохранившиеся конспекты. Хомякову Самарин писал: «Вне философии Гегеля православная Церковь существовать не может». «Мы родились в эпоху борьбы религии с философией — в нас самих совершается эта борьба... Вскоре должно определиться отношение философии к религии:

⁶⁷ Сочинения Самарина. Т. V, стр. LV (письмо к Попову 1842 г.).

⁶⁸ Ibid. Стр. LIII.

религия, которую признает философия, есть Православие и только Православие»⁶⁹.

Эта оригинальная идея обоснования (!) Православия с помощью философии Гегеля скоро начинает терять в глазах Самарина свою ценность — несомненно под влиянием Хомякова. Самарин начинает выходить постепенно на путь самостоятельной философской работы, мечтает о занятии кафедры философии в Московском университете. Под давлением отца, однако, он должен был отказаться от ученой деятельности и поступил на службу в Петербург, откуда был послан в Ригу, где впервые столкнулся с проблемой национальных меньшинств в России и с крестьянским вопросом. Со всей страстностью, присущей Самарину, он отдается изучению этих вопросов, пишет большие записки и доклады. Самарин резко расходился с курсом политики, принятой тогда в отношении Прибалтики, о чем он очень откровенно писал своим друзьям в Москву. Письма эти, написанные тем ярким, сильным слогом, который вообще отличал Самарина, производили сенсацию, расходились по рукам; Самарин вскоре был арестован, посажен в Петропавловскую крепость, но очень скоро был освобожден и вновь принят на службу. Несколько позднее Самарин принял очень близкое участие в работах по подготовке освобождения крестьян от крепостной зависимости. В последние годы он снова вернулся к теоретической работе, памятником чего являются различные его статьи⁷⁰. Он сам писал (за три недели до смерти): «Мысль бросить все и подняться с земли нить размышлений, выпавших из рук умиравшего Хомякова, меня много раз занимала»⁷¹. Но планам этим осуществиться не было дано.

В истории русской философии нельзя пройти мимо Самарина, хотя, в силу малого объема его писаний на философские темы, ему принадлежит здесь скромное место. В истории русской науки это место гораздо значительнее — его диссертация, его работы по национальным проблемам в России до сих пор сохраняют ценность. Кстати, упомянем и о его выдающемся даре полемиста, как это ярче всего сказалось в его замечательных письмах (о Мартынову) об иезуитах. За его диалектический дар его особенно ценил Герцен, который в этом отношении ставил его выше даже Хомякова⁷².

⁶⁹ Соч. Стр. LX, LXII.

⁷⁰ Статьи этого периода собраны в VI томе Сочинений.

⁷¹ Соч. Т. VI, стр. XI.

⁷² Сочинения Самарина изданы его братом — особенно важны для философии. Т. I и VI. К сожалению, не все, что писал Самарин, собрано в этом издании. Из литературы о Самарине заслуживает быть отмеченным: 1) Биография, написанная его братом (Д. С.) в Русск. Биограф. словаре, и его же предисловия к III, V и VI т. 2) Б. Э. Н о л ь д е. Ю.Ф. Самарин. Книга дает обстоятельный обзор внешней деятельности Самарина. 3) Г е р ш е н з о н. Исторические записки, — лучшее, что написано о философских взглядах Самарина. 4) Ч и ж е в с к и й. Гегель в России (гл. IX). См. также П ы п и н. Характеристики литературных мнений, «Дневник» Герцена, К о л ь п а н о в (Биография А.И. Кошелева).

9. Под влиянием Хомякова Самарин стал подлинно православным мыслителем. Самое замечательное, что он написал в этом направлении, — это его знаменитое предисловие ко II тому сочинений Хомякова (предисловие к богословским его сочинениям)⁷³, которое не менее интересно для понимания и самого Самарина, его религиозного мира. Самарин говорит о Хомякове, что он «дорожил верой, как истиной»⁷⁴, — но это характерно и для самого Самарина, религиозный мир которого был источником и философских его взглядов. В особенности это надо сказать о той философской дисциплине, в разработке проблем которой больше всего потрудился Самарин — о философской антропологии. Именно у Самарина (яснее, чем у Киреевского) антропология предвдвляет гносеологию и метафизику — и это связано, конечно, как с общей онтологической установкой в учении о познании, так и с тем строем мыслей, который уже в ХХ в. провозглашает себя «экзистенциальной философией».

Самарин очень настойчиво отделяет понятие личности (основное понятие философской антропологии) — *как органа сознания*, — от того понятия личности, которое превращает личность в мерило оценки⁷⁵. Пользуясь современной терминологией, это коренное для Самарина различие можно выразить, как противопоставление *персонализма и индивидуализма*. Самарин является резким противником индивидуализма и часто говорит о его «бессилии», о неизбежности «скорбного признания несостоятельности человеческой личности»⁷⁶. Христианство, по мысли Самарина, зовет к *отречению от своей личности* и безусловному ее подчинению целому. Надо сказать, что и в гегельянский период этот мотив был силен у Самарина. «Личность, — писал он в своей диссертации, — есть та прозрачная среда, сквозь которую проходят лучи вечной истины, согревая и освещая человечество»⁷⁷. Над индивидуальностью возвышается высшая инстанция — «община», общинный же строй весь основан на *«высшем акте личной свободы и сознания — самоотречении»*⁷⁸. Таким образом преодоление индивидуализма осуществляется в акте свободного самоотречения — изнутри, а не извне. «Общинный строй... основан не на *отсутствии личности*, а на свободном и сознательном ее отречении от своего полновластия»⁷⁹. Это значит, что личность в ее глубине и творческой силе раскрывается не на путях замыкания в самого себя, а лишь на путях общения

⁷³ Это предисловие перепечатано в VI т. Соч. Самарина.

⁷⁴ Соч. (Самарина). Т. IV, стр. 347.

⁷⁵ Ibid. Т. I, стр. 42.

⁷⁶ Ibid. Стр. 38.

⁷⁷ Соч. Т. V. Стр. 343.

⁷⁸ Соч. Т. I. Стр. 52.

⁷⁹ Ibid. Т. I. Стр. 64.

с другими и подчинения себя высшему целому — во имя высших начал, а не во имя самой себя. Иными словами — та сила, которая помогает личности сбросить с себя путы своего природного самообособления, заключена в религии, как высшей силе. Начало «личное», пишет Самарин⁸⁰, есть начало *разобщения, а не объединения*; в личности как таковой *нет основы для понятия о человеке* — ибо это понятие относится к тому, что соединяет всех, а не обособляет одного от другого. «На личности, ставящей себя безусловным мерилом всего, может основаться только искусственная ассоциация — но абсолютной нормы, закона обязательного для всех и каждого нельзя вывести из личности логическим путем — *не выведет его и история*». Самоограничение же личности, будучи *свободным* ее актом, возводит нас к высшему принципу, который возвышается над личностью и даже противодействует индивидуализму. *Такое высшее* начало, которому личность может себя свободно и целиком отдать, — есть начало религиозное.

Связь личности (каждой личности) с Богом есть *первичный и основной в ее бытии факт*, непосредственное ощущение Божества изначально и невыводимо — это есть «личное откровение, освещающее душу каждого человека»⁸¹. Каждый человек приходит в мир, неся в душе этот свет, который исходит от Бога именно к нему; только при признании такого *в точном смысле индивидуального* отношения Бога к каждому отдельному человеку можно понять, думает Самарин⁸², отчего в нашей самооценке всегда есть искание «смысла», есть искание «разумности» в жизни. Если отвергать эту предпосылку индивидуального Промысла, то на место Промысла ставится миф о некоей магической «необходимости», которая будто бы определяет ход жизни человека... Мало этого — *на основе этого* изначального духовного фонда (т. е. Богообщения) строится и осмысливается и весь внешний опыт — «на каком-то неугасающем огне (внутренней работы) весь материал, приобретаемый извне, растопляется»⁸³ и получает новую форму, слагаясь в систему знания⁸⁴.

Лишь при наличности индивидуального «Откровения» или индивидуального — первичного и основного — религиозного опыта, т. е. непосредственного общения каждой души с первоисточником жизни можно истолковать неистребимое в человеке сознание свободы и ответственности — и даже более: факт сознания себя, как

⁸⁰ Ibid. Т. I. Стр. 40.

⁸¹ Соч. Т. VI. Стр. 505, 515, 519.

⁸² Ibid. Стр. 507.

⁸³ Соч. Т. I, стр. 140.

⁸⁴ Гершензон (Ист. записки, стр. 138) излагает это учение Самарина в таких словах: «Всякое мышление и всякое знание религиозно в своем корне». Эта формула неточно передает мысль Самарина, который настаивал на реальности вневещного знания *рядом* с чувственным, но не выводит второго из первого.

«личности». С другой стороны, без признания религиозного опыта, в котором все в душе человека освещается Богом, невозможно охранить цельность души, без чего возникает то неправильное представление о душе, которое неизбежно вырождается в ложную систему индивидуализма.

Учение о целостности духа составляет, как мы знаем, центральную точку в антропологии Киреевского; более чем уместно здесь допустить решающее влияние Киреевского на Самарина⁸⁵. Но у Самарина это учение окончательно освобождается от того привкуса утопизма, который есть у Киреевского. Самарин учил, что «создание цельного образа нравственного человека есть наша задача»⁸⁶. Два момента обращают на себя внимание в этой формуле: прежде всего, если «цельный» образ должен быть создаваем, то значит, что целостность *не дана, а задана*, т. е. что *ее нет в реальности* (даже в «внутреннем средоточии», говоря в терминах Киреевского), что ее нужно в себе осуществлять. Тот динамизм в антропологии, который мы находим у Киреевского, выражен здесь еще с большей определенностью. Конечно, *залог* цельности дан в религиозной сфере души (в «образе Божиим»), но это только залог. С другой стороны, «духовная цельность» у Самарина еще сильнее, чем у Хомякова и Киреевского, иерархически подчинена моральному началу в человеке, которое и образует основной центр личности. У Хомякова и Киреевского с большой силой подчеркнута значение морального момента лишь для познавательной работы, у Самарина же сфере морали усваивается вообще центральное место в личности. Самарин без колебаний связывает тему о моральном начале, его независимости от внешнего мира, о его творческой силе с верой⁸⁷, с изначальной религиозностью души. С особой силой подчеркивает Самарин дуализм в личности, связанный именно с самобытностью морального начала, в своей любопытнейшей полемике с К.Д. Кавелиным (по поводу книги его «Задачи психологии»). Кавелин, о котором будет у нас речь в другой главе, принадлежал по своим взглядам к *полупозитивистам*: он защищал этический идеализм, с философской наивностью считая, что идеализм может быть обоснован позитивно. Самарин с полной ясностью раскрыл⁸⁸ всю существенную неоднородность этих рядов мысли — но особой четкости эти мысли Самарина достигают в замечательном письме к Герцену. Когда-то в Москве они были друзьями, но в сороковых годах, когда окончательно определилось расхождение западников и славянофилов, они разошлись. Незадолго до своей смерти Сама-

⁸⁵ Гершензон (Ibid. Стр. 119) категорически утверждает это.

⁸⁶ Соч. Т. I. Стр. 137.

⁸⁷ Ibid. Т. I. Стр. 141.

⁸⁸ Очень хорошо изложил эту полемику Самарина с Кавелиным Гершензон (Op. cit. Стр. 141—149).

рин (эта инициатива исходила от него), бывший за границей, захотел повидаться с Герценом, который искренно обрадовался предложению Самарина. Свидание бывших друзей, продолжавшееся три дня, было очень сердечным, но с каждым днем, с каждой беседой сознание пропасти, их разделявшей, все возрастало. Уже после разлуки Самарин написал Герцену большое письмо, замечательное по глубине и силе. Герцен, как и Кавелин, был тоже полупозитивистом, но еще более ярким и талантливым, чем Кавелин. Самарин с чрезвычайной четкостью вскрывает внутреннее противоречие у Герцена, соединявшего культ свободы, этический идеализм с чисто натуралистическим пониманием личности. Самарин подчеркивает, что личность не может быть понята надлежаще вне отношения к Абсолюту, что при чистом натурализме в учении о личности сознание свободы и вся моральная сфера не могут быть истолкованы и приняты серьезно.

10. Проблемы антропологии одни только освещены подробно у Самарина — в иных областях философии он высказался лишь мимоходом и недостаточно. По вопросу об *источниках* познания Самарин решительно и очень удачно критикует сенсуализм, развивая учение о непосредственном познании «невещественной среды» — это относится и к социальному познанию и еще более к познанию⁸⁹ высшей реальности (религиозной, моральной, эстетической). С большой силой Самарин доказывает реальность религиозного *опыта* — лучше сказать доказывает, что религиозная жизнь покоится на *опыте*.

Следуя Киреевскому, Самарин настаивает на том, что реальность (и высшая и чувственная одинаково) не может быть «доказана», т. е. не может быть рационально дедуцирована: всякая реальность открывается нам лишь в *опыте*, как живом и действительном общении с предметом познания. Это относится и к чувственному и духовному миру⁹⁰, причем Самарин обе формы опыта называет «внешними». Еще в диссертации Самарин выдвигал положение, что «только в благодатной жизни исчезает разрыв познаваемого с познающим»⁹¹. Разрыв же этот означает, что тождество бытия и познания, утверждаемое в рационализме, не только на самом деле не существует, но именно благодаря рационализму этот разрыв и имеет место. Значительно позднее (в 1846 г.)⁹² Самарин вновь повторяет мысль о разрыве — но уже о «разрыве жизни и сознания», причем из контекста легко заключить, что здесь имеется в виду то утверждение о зависимости самосознания от социальной жизни, которое в те же годы развивал Хомяков. Поэтому у Самарина мы не нахо-

⁸⁹ Соч. Т. VI. Стр. 403.

⁹⁰ Ibid. Т. VI. Стр. 509.

⁹¹ Ibid. Т. V. Стр. 458.

⁹² Ibid. Т. I. Стр. 13.

дим дальнейшего развития онтологического истолкования познания, — он просто всецело принимает здесь позицию Хомякова и Киреевского, особенно выдвигая «непосредственность» общения души с Богом. Именно здесь, в Богообщении — познание неотделимо от живого отношения к Богу, как объекту познавательного устремления; только сохраняя в себе религиозные движения, мы вообще остаемся в живом (не отвлеченном) общении и с реальностью мира. Если о религиозном опыте надо сказать, что «сердцевина понятия о Боге заключает в себе непосредственное ощущение Его действия на каждого человека»⁹³, то то же верно и относительно внешнего опыта. Отсюда у Самарина принципиальный *реализм* познания — в отношении и тварного и Божественного бытия⁹⁴. Реальность чего бы то ни было не может открываться нам через работу разума — наоборот, всякая реальность должна быть дана раньше, чем начнется мыслительная работа о ней. Повторим еще раз слова Самарина: «*реальность*» факта можно только воспринять посредством личного опыта⁹⁵. Самарин не только не исключает при этом критицизма, но прямо утверждает возможность, что органы восприятия (чувственного и нечувственного) «могут видоизменять объективно фактическое и доводить до нашего восприятия мнимо фактическое»⁹⁶ и очень остроумно показывает, что реализм в познании может быть в первую очередь⁹⁷ принципиально утверждаем лишь в отношении Бога.

По инициативе одного друга Самарин начал в 1861 г. новую философскую работу — «Письма о материализме». Работа эта осталась, однако, совсем незаконченной; она очень интересна и можно только пожалеть, что Самарин бросил ее писать. «Мне представляется, — писал он, — в будущем огромная польза от строго последовательного материализма»⁹⁸, ибо раскрытие его лжи будет сопровождаться разложением «бесцветного, бескостного, дряблого гуманизма» и выявит правду христианства. Самарин с большой силой вновь утверждает невыводимость и изначальность личности: «В человеке есть сердцевина, как бы фокус, из которого бьет самородный ключ»⁹⁹. Персонализм, конечно, никак не может быть соединен с материализмом... «Письма о материализме», к сожалению, только намечают, а не развивают тему, которой они посвящены.

⁹³ Соч. Т. VI. Стр. 485.

⁹⁴ Ibid. Т. VI. Стр. 463.

⁹⁵ Ibid. Т. VI. Стр. 509.

⁹⁶ Ibid. Т. VI. Стр. 513.

⁹⁷ Ibid. Т. VI. Стр. 513.

⁹⁸ Ibid. Т. VI. Стр. 544.

⁹⁹ Ibid. Т. VI. Стр. 551.

Философское наследие Самарина, как видим, не очень велико, но его учение о личности продолжает те построения в области антропологии и отчасти теории знания, которые развивали Хомяков и Киреевский. Персонализм, как отрицание индивидуализма, ведет к установлению внутренней связи личности с социальным целым. Несколько новых штрихов к разработке этой проблемы у Хомякова, Киреевского и Самарина привносит и последний из старых славянофилов — К.С. Аксаков.

И. *Константин Сергеевич Аксаков* (1817—1860) принадлежал сначала к кружку Н.В. Станкевича (см. о нем следующую главу), с членами которого он всегда сохранял дружеские отношения. Но еще в студенческие годы Аксаков знакомится с философией Гегеля и со свойственной ему восторженностью становится гегельянцем — но без дани его раннему шеллингианству. По словам Чичерина, Аксаков был в это время убежден, что «русский народ преимущественно перед всеми другими призван понять Гегеля», — т. е. дать простор в себе самосознанию Абсолютного Духа... Вместе с Самариным, в это время тоже гегельянцем, Аксаков проповедует гегельянство в славянофильском его истолковании и применении.

В своей диссертации (о Ломоносове) равно как и в исторических и филологических работах Аксаков остается очень вздумчивым и оригинальным мыслителем, — особый интерес представляет учение Аксакова о языке¹⁰⁰. Мы не будем входить в изложение этого учения, ввиду все же специального характера этих изысканий Аксакова, отметим лишь, что дух Гегеля действительно почил в исторических схемах и филологических размышлениях Аксакова. В различных его высказываниях мы выделим лишь то, что диалектически связано с основными темами русской философской мысли. Я имею в виду проблему личности — т. е. вопросы антропологии; хотя Аксаков здесь не внес ничего нового сравнительно с другими славянофилами, но у него есть свой собственный подход к этим вопросам. Так же, как и Самарин, Аксаков видит пагубную двойственность в начале личности — она может идти путем самообособления, который будет вместе с тем путем саморазрушения, но может идти путем самоограничения, во имя высшего целого. Такой высшей инстанцией является уже община (русская), пламенным поэтом которой был Аксаков. «Личность в русской общине, — писал он, — не подавлена, но только лишена своего буйства, исключительности, эгоизма... личность поглощена в общине только своей эгоистической стороной, но свободна в ней, как в хоре». Эта «хоровая» жизнь личности открывает перед ней ее особый путь (т. е. охраняет *своеобразие* личности, дает ему простор), но подчиняет ее целому, как в

¹⁰⁰ См. об этом особенно в книге Ч и ж е в с к о г о. Гегель в России. Стр. 166 ff.

хоре каждый певец поет своим голосом, но подчиняясь задачам, которые выполняет хор в целом. Защищая свободу личности в пределах жизни целого (общины), Аксаков очень четко противопоставляет *социальную сферу государственной*; если первая есть ценное и подлинное восполнение личности, то второе, наоборот, чуждо внутренней жизни личности. С этой именно точки зрения Аксаков критикует западную культуру, в которой чрезмерное развитие государственности было связано с тем, что «правда», как начало внутреннее, выразилась в законе. «Запад потому и развил законность, — писал Аксаков, — что чувствовал в себе недостаток правды». «На Западе, — писал он, — *душа убывает*, заменяясь усовершенствованием государственных форм, полицейским благоустройством; совесть заменяется законом, внутренние побуждения — регламентом...» Аксаков тем горячее защищал свободу человека, что идея свободы имела и для него не внешний смысл, а была связана с религиозным началом.

12. Согласно высказанной в предыдущей главе мысли о неправомерности рассматривать славянофильство, как целое, мы не будем поэтому и давать общей философской оценки славянофильства, — лишь два момента, общих для всех его деятелей и не раз отмеченных нами, хотим мы вновь подчеркнуть, чтобы ясно держать в сознании диалектическую связь старших славянофилов с основными темами русских философских исканий.

Прежде всего в славянофильстве с чрезвычайной силой возвращается русская мысль к религиозной, даже больше — к церковной установке. Сознывая всю внутреннюю логику секуляризма на Западе, славянофильство с тем большей настойчивостью утверждает положение, что неизбежность секуляризма на Западе была связана не с самой сущностью христианства, а с его искажениями на Западе. Отсюда горячее и страстное стремление найти в Православии такое понимание христианства, при котором не только отпадала бы возможность секуляризма, но наоборот, все основные и неустранимые искания человеческого духа получали бы свое полное удовлетворение и освящение. Отсюда идет утверждение того, что весь «эон» западной культуры внутренне кончается, что культура отныне должна быть перестроена в свете Православия. Руководящую творческую силу для этого все славянофилы видят в России.

Но не одна потребность вернуться к церковному мировоззрению определила построения славянофилов, — сюда привходит и многое из того, что зазвучало с полной силой именно в западном секуляризме. Позиция славянофилов в этом отношении не только не сливалась с традиционным церковным мировоззрением (как оно закрепилось в XVII—XVIII вв.), но с полным сознанием она открывала новые пути в самом православном сознании. Это все связывалось с подлинной святоотеческой традицией, но в то же время и со

всем тем ценным, что созрело в науке, в философии, вообще в культуре нового времени. Новый «эон» мыслился *не как синтез* Православия и западной культуры, но как построение нового культурного творческого сознания, органически развивающегося из самых основ православно-церковной установки. Не без оттенка утопизма славянофилы жили верой, что все подлинные ценности Запада окажутся «уцелевшими», хотя в своих корнях они окажутся связаны совсем иной духовной установкой.

Возврат к церковной установке и ожидание новой культуры на ее основе и является тем важнейшим, что внесли славянофилы в работу русской мысли. Но прежде чем мы обратимся к тому, как всходили эти семена, посеянные славянофилами, нам нужно еще изучить другие проявления русской мысли в это же время. Обратимся, прежде всего, к изучению первых проявлений русского гегельянства.

Глава V

Гегельянские кружки.

Н.В. Станкевич. М.А. Бакунин. В.Г. Белинский

1. Мы переходим теперь к тому течению русской мысли, которое в 30-е и 40-е годы, т. е. одновременно с славянофилами, развивалось вне церковной идеи и стремилось укрепить и утвердить эстетический гуманизм, как основу всего мировоззрения. Этот, если угодно, воскресший *эстетический гуманизм* приобретает новую творческую силу, обнаруживает бесспорную живучесть, как *основной принцип русского секуляризма*. В этом его движущая и вдохновляющая сила, — и в этом же притягательность его для тех русских мыслителей, которые движутся в линиях секуляризма и решительно отделяют религиозную сферу от идеологии, от философской мысли. У многих представителей этого течения мы встречаем подлинную и глубокую личную религиозность, которая кое у кого сохраняется на всю жизнь, но это не мешает им вдохновляться началами автономизма, развивать свои построения в духе секуляризма. В этом смысле не случайно, что почти все защитники секуляризма оказываются в то же время «западниками», — т. е. открыто и прямо примыкают к западной секулярной культуре и стремятся связать пути русской мысли с проблемами Запада. Другой характерной чертой этого же течения является *социально-политический радикализм*, в котором по-новому воскресает и своеобразно углубляется «теургическое беспокойство» — чувство ответственности за историю и искание путей к активному вмешательству в ход истории. Все эти черты вместе образуют идеологию русской внецерковно мыслящей интеллигенции, замыкающейся, по верному выражению одного писателя, в своеобразный «орден» — с прочной традицией в путях мышления, с своеобразной психологией секты — фанатической и нетерпимой.

Все это очень неблагоприятно, конечно, было для развития философии как таковой. Ряд бесспорных философских дарований (Бакунин, Герцен, Чернышевский, позже Михайловский) отдают

свое вдохновение не философии, а *философской публицистике* (достаточно ярко представленной и в Западной Европе). Мы увидим далее, что это в известной степени было связано с некоторыми принципиальными моментами, в частности с идеей непосредственного «перехода работы мысли в действие, в конкретную историческую деятельность. Это явление не случайное для русской мысли, — в нем по-новому выступает *мотив целостности*, уже знакомый нам. Даже те мыслители, которые от трансцендентализма переходят к позитивизму, даже они по существу остаются «полупозитивистами», так как привносят в свое мировоззрение элементы идеализма, невыводимые из позитивного материала, а просто присоединяемые ими — явно или тайно — к своему позитивизму.

В развитии русского западничества, русского социально-политического радикализма по-разному влияет немецкая или французская мысль, — но над всем этим возвышается, все объединяет эстетический гуманизм. На путях секуляризма и построения «независимой» и автономной системы мысли последней заветной идеей является вера в «правду» и «красоту», но не столько в форме, какую этому придал Шиллер (*Schöne Seele!*), а в несколько иных тонах (хотя по существу это остается шиллерианством). Шеллинг и Гегель, оба вдохновляют русскую мысль в *рамках шиллерианства* (как и сами вначале вдохновлялись Шиллером). И конечно, при изучении всего этого течения важны не только отдельные мыслители, но и та духовная атмосфера, в которой они жили. Это была атмосфера *философской культуры*; в широких кругах русского общества интересовались и жили философскими вопросами. Об этом много пишет Герцен в своих мемуарах «Былое и думы», об этом много рассказывает Тургенев (напр. в «Рудине» или «Гамлете Щигровского уезда»). Очень интересно с этой точки зрения погрузиться в изучение семьи Бакуниных¹, с которыми были связаны столь многие выдающиеся люди этого периода.

Философские кружки (преимущественно в Москве)² собирали, главным образом, молодежь, но их влияние не ограничивалось только периодом юности, а переходило в дальнейшие годы. О кружках, с которыми были связаны Чаадаев и Хомяков, Киреевские, Самарин и К. Аксаков, нам уже приходилось говорить. Сейчас мы переходим к двум другим кружкам, — один из них возглавлялся Н.В. Станкевичем, другой Герценом, но оба кружка были очень связаны между собой персонально. Обратимся сначала к изучению кружка Н.В. Станкевича, к которому одно время принадлежал и К. Аксаков и в который входили М.А. Бакунин, В.Г. Белинский,

¹ См. об этом, главным образом, книги Корнилова (т. I и II)*.

² О философских кружках, в частности гегельянских кружках, см. у Чижевского «Гегель в России». Книга Арносона и Рейсера «Литературные кружки и салоны» (1929) заключает в себе очень много лишнего материала.

В.П. Боткин и другие. На изучении их «лидера», наиболее яркого и замечательного в кружке человека — Н. В. Станкевича, остановимся теперь.

2. *Николай Владимирович Станкевич* (1813—1840) писал очень мало за свою недолгую жизнь, — наиболее существенной (как и у других мыслителей этого времени) является его переписка³. Но и она не дает достаточного представления о Станкевиче — нужно вчитаться в переписку Бакунина, Белинского, в различные воспоминания из того времени, чтобы почувствовать всю значительность этого человека и понять его исключительное влияние.

Первоначальное образование Н.В. Станкевич получил в Воронеже в так наз. «Благородном пансионе»: 17-ти лет он поступил в Московский университет, а жил у известного нам шеллингианца проф. Павлова. Здесь Станкевич целиком погрузился в мир немецкой романтики — и особенно залегло в его душе эстетическое мировоззрение Шиллера. «Искусство для меня делается Божеством», — писал в эти годы Станкевич, а к концу его жизни эта формула сменилась несколько иной: «Искусство есть первая ступень познания Бога». Все это созвучно тому примату эстетического начала, который столь глубоко связан с романтизмом, — Станкевич, конечно, во всю свою недолгую жизнь был романтиком⁴, хотя в нем с чрезвычайной силой стала развиваться позже строгая мысль. Во всяком случае, у Станкевича (как у всех русских мыслителей того времени) чувство интимнейше связано с работой мысли, и это и делает его неисправимым романтиком.

Станкевич обладал поэтическим даром (небольшого калибра), но его личности было присуще постоянное одушевление, которое неотразимо действовало на всех окружающих людей. Он был весь проникнут своеобразным поэтическим оптимизмом; его любимой фразой было изречение: «Es herrscht eine allweise Güte über die Welt»*. Эта вера в «премудрую благость», царящую в мире, это живое ощущение гармонии и благообразия в мире вытекали из самой глубины его души и определяли тот эстетический гуманизм, изящнейшим представителем которого был он сам. Надо заметить, что в Станкевиче к этому присоединялись удивительная доброта и очень глубокая и живая религиозность, что и придавало личности Станкевича исключительное очарование.

³ См. Н.В. Станкевич — Переписка. Москва, 1914. См. также книгу Н.В. Станкевич. (Стихотворения. Трагедия. Проза). Москва, 1910 г. О Станкевиче особенно важны статьи П. В. Анненкова. (Воспоминания, ч. III, 1881); Гершензона. (История молодой России); Чижевского. «Гегель в России»; Setchkareff. Schellings Einfluss in druss. Literatur der 20—30 Jahren des XIX Jahrhunderts. Leipzig, 1939.

Образ Станкевича прекрасно обрисован Тургеневым в романе «Рудин» в лице Покорского.

⁴ Противоположный взгляд высказывают Сечкарев (Op. cit. S. 75) и Чижевский (Op. cit., стр. 78). Оба историка свое категорическое отрицание романтизма у Станкевича не аргументируют.

Под влиянием Павлова и еще более профессора словесности Н.И. Надеждина Станкевич увлекается Шеллингом, но затем под влиянием М. Бакунина, с которым он знакомится, он увлекается Фихте, а вслед затем Гегелем. К этому времени философские интересы у Станкевича решительно выступают на первый план. Он едет в Германию (этого требовало и его пошатнувшееся здоровье), слушает в Берлине лекции. Еще в Москве Станкевич носился с мыслью об магистерском экзамене по философии, в Берлине он углубляет свои занятия, но здоровье становится все хуже и хуже; он едет в Италию, где не бросает своих занятий. Летом 1840 г. жизнь его оборвалась, философские замыслы остались незаконченными...

Философски Станкевич прежде всего испытал влияние Шеллинга, на которого он, по его словам, «напал нечаянно». Любопытно, что сам Станкевич считает⁵, что Шеллинг «опять обратил меня на *прежний* путь, к которому привела было эстетика». Именно Шеллинг вернул Станкевича к целостному восприятию мира и жизни: «Я хочу полного единства в мире моего знания, — пишет он вслед за упоминанием о влиянии Шеллинга⁶, — ...хочу видеть связь каждого явления с жизнью целого мира, его необходимость, его роль в развитии одной идеи». У Шеллинга (по свидетельству самого Станкевича) он научается понимать единство истории и природы, научается связывать разные стороны бытия в живое целое. Вместе с тем у того же Шеллинга Станкевич берет его трансцендентализм⁷, его концепцию космоса. В отрывке «Моя метафизика» (написанном до знакомства с Гегелем), еще очень юным, мы встречаем перемены шеллингианства, — но есть существенное и важное отличие между Станкевичем (этого периода) и, напр., кн. Одоевским в его период шеллингианства — у последнего натурфилософские мотивы и эстетический идеализм выдвигаются на первый план, у Станкевича же гораздо сильнее интерес к трансцендентализму как таковому. Ярче всего это обнаруживается в том, что после Шеллинга Станкевич изучает — Канта! Любопытно тут же отметить нотки *имперсонализма* у Станкевича в этом периоде: он хотел бы исходным пунктом считать не трансцендентальное Я, а *Разум* («Разум предшествует всему» — пишет он)⁸. Если и можно исходить, по Станкевичу, из трансцендентального Я, то лишь потому, что «я в своей безначальности современно разумению» (это все написано

⁵ Переписка. Стр. 450.

⁶ Неверно поэтому утверждать (см. Ч и ж е в с к и й. Ibid. Стр. 79), что «отдельные философские замечания, рассыпанные в письмах Станкевича, *стоят всецело в рамках гегельянства*». В действительности влияние Шеллинга не исчезало никогда у Станкевича; не надо ведь забывать о близости во многом Гегеля и Шеллинга (см., впрочем, Ч и ж е в с к о г о, Ibid. Стр. 80).

⁷ Ч и ж е в с к и й (Ibid. Стр. 78) поэтому не прав, когда относит к влиянию Гегеля обращение Станкевича к «действительному философскому мышлению» — вкус к «строгой» философии у Станкевича идет от изучения Шеллинга.

⁸ Переписка, стр. 293.

до изучения Фихте). Наконец отметим еще один момент в раннем шеллингианстве Станкевича: поставление религии *над* философией. «Выше (системы Шеллинга) возможна только одна ступень, — пишет он, — проникновение этой системы религией: она может развиться (!) в чистое христианство». Несколько позже Станкевич скажет иначе: «*упрочить* религию может одна философия» (писано в 1835 г. — за год до изучения Гегеля), но *перед* этой формулой резко выступает мысль об иерархическом примате религии: «Только для души, примиряющейся с Богом... вся природа обновляется; *тяжелые нравственные вопросы, неразрешимые для ума*, решаются без малейшей борьбы, жизнь снова становится прекрасной и высокой»⁹. Слепая апатке* «не тяготит над бытием»¹⁰ для того, кто верит в мудрую Благость. Станкевич и в эти годы признает «автономию» разума, но констатирует недостаточность автономного разума (т. е. философии *quand ipse*) в отношении проблем, которые может решить только религия.

От Канта Станкевич (под влиянием М. Бакунина — см. о фихтеянстве последнего в § 4) переходит к беглому изучению Фихте. Справедливо была отмечена¹¹ недостаточность этого изучения Фихте — но и у Станкевича и Бакунина и Белинского краткое их увлечение фихтеянством отразилось в том *примате этики*, потребность и прагму которого они носили в себе. Этический радикализм Фихте, вообще этический мотив, столь доминирующий в его системе, был дорог им всем, как второй основной момент в эстетическом гуманизме. Во всяком случае, Станкевич, а Белинский в особенности, через всю жизнь проносят моральный патетизм, — уже у них в сущности выступает то тяготение к «панморализму», которое с исключительной силой проявится позже у Толстого и (по-иному) у Н.К. Михайловского... В фихтеянстве для Станкевича и его друзей была очень дорога идея *личности* и притом в ее укорененности в трансцендентальной сфере — что открывало для них всех возможность освобождения от романтического субъективизма.

Именно этот момент объясняет нам тот парадокс в диалектике развития всей группы Станкевича, что к Гегелю они приходят от Шеллинга *через* фихтеянство. Но все это менее парадоксально, чем может показаться сразу. Шеллингом увлекались у нас раньше в его натурфилософии и эстетике; группа же Станкевича хотя и увлекалась (слегка) натурфилософией Шеллинга и связыванием истории с природой, а также и эстетикой, но больше всего его *трансцендентализмом*. С другой стороны, учение о личности, вообще очень слабое у Шеллинга, не могло быть развито на почве шеллин-

⁹ Переписка, стр. 293.

¹⁰ Ibid., стр. 249.

¹¹ Ч и ж е в с к и й, *op. cit.*, стр. 78.

гианства — в силу чего Станкевич в этот период и возвышал над философией религию. В Фихте же с его исключительным моральным пафосом Станкевич и его группа нашли то, чего не могли найти у Шеллинга — идею личности. В одном позднем письме¹² Станкевич пишет Бакунину: «Действительность есть поприще настоящего человека — только слабая душа живет в Jenseits»*. Это, конечно, уже влияние Гегеля, но к утверждению реальной, конкретной личной жизни Станкевич и его друзья шли через Фихте. Этот мотив фихтеянства сохранился и в период увлечения Гегелем и в свое время привел к критике Гегеля. Особенно сильно это было выражено Белинским, но и у Станкевича мы встречаем протест против растворения индивидуальности во всеобщем¹³.

Гегеля Станкевич изучал внимательно и с большим подъемом — он глубоко чувствовал всю силу синтеза у Гегеля. Он перевел очень недурную статью Вильма о Гегеле¹⁴; кроме сочинений самого Гегеля, он изучает произведения его последователей — в том числе Фейербаха¹⁵ и Цешковского (польского гегельянца, о котором будем еще говорить в главе о Герцене). Станкевич написал сам статью на тему «О возможности философии как науки», но статья почему-то не была напечатана, а рукопись ее утеряна.

Еще изучая Фихте, Станкевич увлекался идеей философии, как строгой науки, но сам же писал в письме к своему другу Неверову: «Фихте сумел так тонко, так удовлетворительно превратить весь мир в модификацию мысли, что самую мысль сделал модификацией какого-то неизвестного субъекта... построил из законов ума целый мир призраков и из ума сделал призрак»... «Из Фихте, — добавляет он, — я уже провижу возможность другой системы». В Гегеле Станкевич как раз и нашел эту новую систему, над изучением которой он очень много работал¹⁶. Справедливо было указано Чижевским¹⁷, что Станкевич был совершенно свободен от тех недоразумений в истолковании одного из основных понятий Гегеля — «действительности», вокруг которого (мы увидим это при изучении Белинского) было немало этих недоразумений. «Действительность, в смысле непосредственного, внешнего бытия — есть случайность, — писал Станкевич, — действительность в ее истине есть разум, дух». Очень тонко и верно (в смысле следования Гегелю) Станкевич оценивал значение государства, вообще истории.

Высказывания Станкевича в его переписке, конечно, отрывочны и не могут нам позволить восстановить построения Станкевича,

¹² Переписка, стр. 650.

¹³ Ibid., стр. 624.

¹⁴ Этот перевод напечатан в томе его сочинений (Москва, 1890).

¹⁵ Любопытный отзыв о Фейербахе, см. Переписка, стр. 669.

¹⁶ См. об этом в биографическом очерке Анненкова, оп. cit., стр. 355.

¹⁷ Op. cit., стр. 80.

которые у него слагались. Но из переписки Станкевича мы убеждаемся в том, что в лице Станкевича русская философия потеряла, бесспорно, одаренного человека, философское творчество которого могло бы много дать. Но значение Станкевича все же велико именно тем, что он был живым, одушевленным вождем целой группы молодых мыслителей. Его духовное влияние и его преданность философии не должны быть забыты при изучении истории русской мысли. И все же в нем еще важнее его значение в утверждении эстетического гуманизма, как основной черты новой секулярной идеологии у русской интеллигенции. Сочетание веры в прогресс с энтузиастическим поклонением красоте и искусству сообщает русской интеллигенции тот оптимизм и действенный идеализм, который насыщает и умеряет ее «теургическое беспокойство». «Вера в человечество, — писал однажды Станкевич, — одно из сладчайших моих верований»¹⁸, — и это упоение красотой будущей жизни характерно отражает те новые формы секуляризма, которые сложились под воздействием романтизма во всей Европе.

3. Переходим к изучению М.А. Бакунина. Философское творчество его, незначительное по объему и преимущественно заключенное в письмах¹⁹, имеет все же большое значение для правильного понимания диалектики развития философской мысли в России. Если у Станкевича его гегельянство, достаточно близкое к первоисточнику, остается в мирном и гармоническом сочетании с основной линией эстетического гуманизма, то у Бакунина гегелианство воспринимается всецело, как учение об *историческом бытии*, о диалектике абсолютного духа в его историческом самопроявлении. Именно в *этой* точке гегелианство получает в русской мысли чрезвычайное и творческое влияние, — и как раз Бакунин является здесь пионером и застрельщиком. Его личная позднейшая эволюция к проповеди всеобщего разрушения, к пламенной защите анархизма и нигилизма на основе философского материализма не до конца еще понята и истолкована, но в Бакунине и бакунизме мы находим уже много «семян» того, что впоследствии развернулось с чрезвычайной силой, например, в философии Ленина и его последователей. Поскольку, однако, нас здесь интересуют *философские идеи* и по-

¹⁸ Переписка, стр. 290.

¹⁹ См. издание сочинений и переписки Бакунина под редакцией Стеклова (особенно важен т. III), а также переписку Бакунина с Герценом и Огаревым (издание Драгоманова). Очень важна книга «Материалы для биографии Бакунина» под редакцией В. Полонского (1923), где напечатана его «Исповедь» — документ, долгое время остававшийся неизвестным. О Бакунине — см. книги Корнилова. «Молодые годы М. Бакунина» («Из истории русского романтизма»), 1915. Его же: «Годы странствий М. Бакунина, 1925. В. Я. Полонский». «Бакунин», 1922 (т. 1); Ю. М. Стеклов. «Бакунин». См. также большой очерк М. Драгоманова (стр. 1—112) в издании Балашова «М.А. Бакунин», 1906. См. также книгу «Спор о Бакунине и Достоевском» (статьи А. Гроссмана и Полонского), 1926. В книге Чижевского «Гегель в России» Бакунину посвящена большая глава, написанная с большим знанием всего материала. См. еще книгу Massag y k. Zur rus. Geschichts und Religionsphilosophie, В. II.

строения Бакунина, мы должны пройти мимо его революционной деятельности, его скитаний и авантюр, но, чтобы понять в Бакуanine то, что является философски существенным, нам необходимо все же коснуться его биографии.

Михаил Александрович Бакунин (1814—1875) родился в очень культурной и зажиточной семье²⁰, — в настоящем «дворянском гнезде». Отец М.А. был очень образованным для своего времени человеком (он учился в Италии в Падуанском университете), с некоторым поэтическим талантом. Вся семья (в ней было 11 детей) жила культурными интересами; село Премухино, в котором жили Бакунины, долго было местом, куда съезжалась талантливая молодежь того времени (Станкевич, Белинский, Боткин и др.). Четырнадцать лет юноша Михаил поступил в военную школу в Петербурге, окончив которую (в 19 лет), Михаил Бакунин был выпущен офицером. Спасаясь от «тоски и апатии», которые он испытывал, по его словам, на военной службе, Бакунин уходит в напряженную умственную работу. Уже в эти ранние годы основные черты его характера — чрезвычайное развитие фантазии, потребность экзальтации, экстремизм, «одержимость» какой-либо идеей, склонность к отвлеченному мышлению — проявлялись в полной силе. Он очень скоро бросает военную службу, тайком от отца едет в Москву, где пробует устроиться самостоятельно. В Москве происходят решающие в жизни Бакунина встречи с Станкевичем, Белинским, Герценом. Бакунину живется в это время (ему было уже 22 года, когда он приехал в Москву) очень тяжело в материальном отношении, но он переносит это довольно легко. Еще до переезда в Москву Бакунин познакомился со Станкевичем, который убедил его заняться изучением Канта («Критики чистого разума»), а в Москве Бакунин изучает Фихте и становится на время горячим и страстным проповедником его учения, заражая, со свойственным ему стремлением к прозелитизму, и своих друзей (особенно Белинского) интересом к Фихте. Справедливо было отмечено²¹ чрезвычайное влияние стиля и терминологии Фихте (его сочинения «Anweisung zum seeligen Leben»)* на стиль Бакунина. В следующем (1837) году Бакунин впервые изучает Гегеля, отчасти — Шеллинга (к изучению которого он еще раз вернулся, когда попал в Берлин). Вообще в эти годы Бакунин читает чрезвычайно много как по философии, так и по истории, по богословию, даже по мистике (например, С. Мартена, Эккартсгаузена). Его тянет за границу, — и после долгих мытарств он наконец (благодаря материальной помощи Герцена) попадает в 1840 году (26-ти лет!) в Берлин. Сначала Бакунин много занимается, затем сближается с левыми гегелианцами и в 1842 году печатает в их

²⁰ Очень подробно о семье Бакуниных у Корнилова.

²¹ Ч и ж е в с к и й, *op. cit.*, стр. 88.

журнале яркую статью «Реакция в Германии», под псевдонимом Жюль Элизара. Статья эта, написанная очень сильно и ярко²², произвела очень большое впечатление в международных кругах²³, и она действительно очень важна для понимания диалектики в философском развитии не одного Бакунина. Именно в этой статье находится известная фраза Бакунина: «Радость разрушения есть творческая радость».

Полонский²⁴ верно заметил, что «Бакунина гнала на Запад романтическая тоска по каким-то необычайным свершениям». Бакунину нужна была экзальтация, страстное горение, — и когда он убедился в торжестве «реакции» (о смысле этого см. дальше) в Германии, его потянуло из нее. Как раз в это время ему попала книга L. Stein. Die Socialisten in Frankreich*, оставившая очень сильное впечатление в Бакуanine и впервые познакомившая его с социальными течениями во Франции²⁵. Бакунин переехал затем в Швейцарию, а оттуда — в Бельгию. Начались «годы скитаний». Не будем рассказывать о бурной политической деятельности Бакунина до 1848 года, о его участии в славянском съезде в Праге (1848 год), об его аресте и заключении в крепость, о выдаче его русскому правительству, заключении в Петропавловской крепости (где и была написана его «Исповедь») с 1851 по 1854 год и затем в Шлиссельбургской крепости (до 1859 года), откуда его сослали в Сибирь. Не будем говорить о бегстве Бакунина в Америку (1861 год) и его дальнейших скитаниях уже в Европе. За это время Бакунин от экзальтированной религиозности перешел к атеизму, от планов всеславянской федерации — к анархизму. В этой эволюции есть кое-что важное и для понимания судеб философских исканий в России — об этом скажем позже.

Обратимся к изучению философских идей Бакунина в разные периоды его жизни.

4. Бакунин был настоящим романтиком, — вне этого нельзя понять ни очень сложной и достаточно путанной его природы, ни всей переполненной авантюрами его жизни, ни, наконец, его философского развития. Романтизм его был *всю жизнь* (даже в период принципиального атеизма) окрашен религиозно, но в религиозности Бакунина, даже в период самой пламенной обращенности его души к Богу, не было ни грамма церковности. Чижевский не совсем неправ, когда говорит о религиозности Бакунина, как «псевдоморфозе христианской мистики»²⁶, но он и не до конца прав. В Бакуanine

²² См. ее перевод в собрании сочинений (ред. Стеклова), т. III.

²³ Редактор Deutsche Jahrbuch Руге писал позже о статье Бакунина, что она была «замечательной» (см. очерк Драгоманова, стр. 37).

²⁴ В. Полонский. «Бакунин», стр. 87.

²⁵ См. об этом в «Исповеди» («Материалы», стр. 105).

²⁶ Чижевский, *op. cit.*, стр. 86.

мы находим своеобразное (очень яркое и творческое) проявление того, что можно назвать «секулярной религиозностью», — религиозностью, развивающейся вне Церкви. В мистических высказываниях Бакунина (ими можно было бы заполнить десятки страниц!) есть очень много сходного со средневековой «спекулятивной мистикой» (хотя последняя и была церковна, но чистая спекуляция, *чистая мысль* была здесь главным источником построений). В этом смысле верно наблюдение К. Аксакова (в его «Воспоминаниях») над Бакуниным (30-х годов), что «главный интерес его был чистая мысль». Однако религиозность Бакунина не была только головной, она захватывала все его существо, заполняла его подлинным горением и страстным чувством, только была она *всецело в линиях религиозного имманентизма* (в чем и состоит тайна «секулярной внецерковной религиозности»).

Чрезвычайное влияние оказал здесь на Бакунина, как мы говорили уже, Фихте своим «Anweisung»... «Цель жизни, — пишет Бакунин в 1836 году, — Бог, но не тот Бог, Которому молятся в церквях... но *тот, который живет в человечестве*, который возвышается с возвышением человека». Этот мотив религиозного имманентизма еще нередко сочетается у Бакунина с проповедью христианства (например, в письмах к сестре Варваре Ал.), проповедью страдания и самопожертвования²⁷. Однако мотивы имманентизма вытесняют постепенно терминологию христианскую*. «Человечество есть Бог, вложенный в материю», и «назначение человека — перенести небо, перенести Бога, Которого он в себе заключает, на землю... поднять землю до неба» (письмо 1836 года). «Я чувствую в себе Бога, я ощущаю рай в душе», — пишет в это же время Бакунин, — и достаточно вчитаться в его переписку в это время, чтобы понять, что это есть выражение подлинного переживания — хотя бы и в тонах экзальтации. «Друзья мои, — читаем в письме 1836 года, — земля уже не есть наше отечество, счастье наше — небесное... религия наша — бесконечна... все освящается ею, все должно проявлять бесконечное приближение *божественного человечества* к божественной цели»... «Проповедь Бакунина (в эти годы) дала ему страстных поклонников не только в недрах его семейства», — замечает Корнилов²⁸.

От фихтеянства залегло в Бакунине не только мистическое истолкование имманентизма, но и принципы персоналистической этики. «Все великое, таинственное и святое заключается единственно лишь в том непроницаемом простом своеобразии, которое мы называем личностью. Общее, взятое абстрактно, само по себе остается... мертвым. Только лично проявившийся в откровении Бог, толь-

²⁷ П о л о н с к и й справедливо признает этот период в мистике Бакунина христианским (ор. cit., стр. 33), но это внецерковное христианство.

²⁸ К о р н и л о в, ор. cit., стр. 230.

ко бессмертная и Духом Божиим просветленная особенность и своеобразие личности человека есть живая истина»²⁹.

Но вот Бакунин познакомился с Гегелем и постепе́нно увлекся той мощью философского вдохновения, которым насыщены произведения Гегеля, — однако Бакунин вкладывает пока в термины и понятия гегелианства *прежнее* содержание. И если об изучении Бакуниным Фихте говорят, что оно было весьма «недостаточным»³⁰, то тем более это надо сказать об изучении Гегеля (пока Бакунин был в Москве). С присущей Бакунину страстностью и склонностью к прозелитизму он насаждает гегелианство (как он его тогда знал) среди близких ему талантливых писателей и журналистов; в этом смысле в истории русского гегелианства ему принадлежит очень большое место. Бакунин очень много работает над Гегелем, но не заканчивает своего изучения, потом вновь возвращается к нему, — только в Берлине он до конца входит в систему Гегеля, но, вместе с тем, как увидим дальше, тут-то и кончается его гегелианство (в точном смысле слова).

Гегель пленяет Бакунина прежде всего строгим единством системы, последовательным имманентизмом, глубоким ощущением конкретного бытия и его идеалистическим истолкованием, но еще важнее то, что с Гегелем в Бакуине окончательно оформляется «теургическое беспокойство», ответственное отношение к «тайне истории»³¹. «Мое личное «я» (писано в 1837 году), — пишет Бакунин, — ничего не ищет ныне для себя, его *жизнь отныне будет жизнью в абсолютном...* Мое личное «я»... обрело абсолют... моя жизнь в известном смысле отождествилась с абсолютной жизнью». Это поистине мистическое, религиозное освещение своего внутреннего мира светом Абсолюта, по существу, продолжает мистическое истолкование Фихте. У Бакунина исчезает совершенно противоположение добра и зла, столь существенно связанное с этической установкой: «Нет зла, все — благо, — читаем в одном письме, — все сущее есть жизнь духа, нет ничего вне духа». «Жизнь полна ужасных противоречий... но она прекрасна, полна мистического, святого значения, полна присутствия вечного, живого Бога»³². В это же время он ставит вопрос о «новой религии», которая всецело будет имманентна, — «о религии жизни и деятельности... это будет новое откровение»³³. «Случай есть ложь, призрак, — в истинной и действительной жизни нет случая, *там все — святая необходимость*». Конечный человек отделен от Бога — *для него дей-*

²⁹ Собр. соч., т. III, стр. 49. Предыдущие цитаты взяты из работы Корнилова.

³⁰ В том согласны и Корнилов и Полонский

³¹ В письме к Ruge (Соч., т. III, стр. 213) Бакунин писал (в 1843 г.): «Вы посвящены в тайну вечной силы, порождающей из недр своих новую эпоху». Сам Бакунин постоянно движется этим чувством «тайны вечной силы», что и определяет основной нерв в теургической установке духа.

³² Соч., т. III, стр. 72.

³³ Ibid., стр. 63.

ствительность и благо не тождественны, для него существует разделение добра и зла... но через сознание человек возвращается из конечности к своему бесконечному существу». «Для религиозного человека нет зла; он видит в нем призрак, смерть, ограниченность, побежденную откровением Христа. Благодать... рассеивает туман, отделявший его от солнца».

В этой «новой» религии борются между собой откровение и рассудок, — а между ними действует мысль, которая «преображает рассудок в разум, для которого нет противоречий и для которого все благо и прекрасно». «Ежедневность есть самый страшный призрак, оковывающий нас ничтожными, но сильными, невидимыми цепями». В освобождении от «ежедневности» заключается путь к истинной действительности, и в первое время (еще в России) Бакунин полон мистического восторга от русской «действительности»: «Должно сродниться с нашей прекрасной русской действительностью и, оставив все пустые претензии, ощутить в себе, наконец, законную потребность быть действительными русскими людьми». Отзвуки этих мыслей мы еще встретим у Белинского.

К этому же времени (1840 год) относится теоретическая статья Бакунина «О философии» (в журнале «Отечественные записки»)³⁴, — в этой статье, чисто теоретической, выступают те же мотивы, которые мы сейчас отметили в религиозной установке Бакунина. Истина состоит в «разумном единстве всеобщего и особенного, бесконечного и конечного, единого и многообразного», «отвлеченного конечного и неотвлеченного бесконечного». Познание должно «объяснить тайну реализации», — выводить единичное и особенное из всеобщего, «из единой и всеобщей мысли» чрез «развитие мыслей, независимо от опыта». Закваска гегелианства начинает действовать и в отношении проблемы познания, — еще сильнее сказывается это во второй теоретической статье Бакунина³⁵, в которой он излагает «феноменологию духа» Гегеля. Статья несамостоятельна, но в ней еще ярче высказана основная идея Гегеля, что единичное самосознание движется «всеобщей сущностью». В переписке Бакунина находим приложение к антропологии этих общих положений. «Смерть — совершенное разрушение индивидуальности, — писал он, — есть высшее исполнение личности... поэтому смерть присутствует... в самых высших минутах жизни»³⁶. «Индивидуальность должна пройти, исчезнуть для того, чтобы стать личностью», — в глубине индивидуальности каждого человека действует «коренящийся в ней Бог»³⁷. Однако «личность

³⁴ Подробнее см. у Ч и ж е в с к о г о, op. cit., стр. 96—98.

³⁵ У него же, стр. 98—101.

³⁶ Собр. соч., т. III, стр. 90. Здесь уже наличествует мотив «самоотрицания», который является основным в следующем периоде творчества Бакунина.

³⁷ Ibid., стр. 81.

Бога, бессмертие и достоинство человека могут быть поняты *только практически*, только путем свободного *дела*... природа дела в том (ведь) и заключается, что оно утверждает Бога внутри самого себя»³⁸. Это уже новый мотив (общий ряду русских мыслителей, — подробнее см. в главе о Герцене), который вполне последовательно превращает человека в «инструмент» Духа и потому вне «дела» (т. е. «реализации» всеобщего в конкретной действительности) нельзя мыслить подлинности жизни Духа в единичном человеке. К этому времени относится и мысль Бакунина, что «новая религия» «должна быть в области жизни («дела»), а не теорий». «Жизнь (т. е. «дело») полна мистического смысла, полна присутствия вечного, живого Бога». Во всем этом уже налицо симптомы нового периода в философском развитии Бакунина, — у него начинается уже определенный уклон от Гегеля, который скоро кончится разложением гегелианства. Этот процесс слишком характерен для развития секуляризма на русской почве, чтобы пройти мимо него.

5. Новые мотивы в философском развитии Бакунина диалектически связаны с его основными идеями в историософии, но они имели, несомненно, и свои чисто психологические корни. Когда он писал в своей статье: «Позвольте же нам довериться вечному Духу, который лишь для того разрушает и уничтожает, что Он есть непостижимый и вечно творящий источник всякой жизни»³⁹, то, конечно, в этом обороте мысли он продолжал — хотя и односторонне — гегелианский подход к «тайне истории». Но он сам очень верно сказал о себе в «Исповеди»: «В моей природе была всегда любовь к фантастическому, к необыкновенным, неслыханным приключениям, к предприятиям, открывающим горизонт безграничный»⁴⁰. Там же он писал: «Мой политический фанатизм жил более в воображении, чем в сердце»⁴¹, сам о себе говорил, как о «Дон-Кихоте»⁴². Действительно, личные особенности Бакунина — потребность в экзальтации и крайнее развитие воображения — сыграли свою роль, но их значение здесь инструментальное. «Суть», т. е. подлинный, глубокий сдвиг, происшедший в Бакунине, — помимо идейной диалектики и личных отмеченных свойств, — был связан с внутренним движением секулярного духа *в сторону утопизма*. С утопизмом мы уже встречались не раз на русской почве — уже в XVIII веке, — и там он явно выступает как суррогат религиозного понимания истории, но до Бакунина мы имеем дело с утопизмом чисто теоретическим. У значительной части русских мыслителей дух утопизма остается и донныне чисто

³⁸ Соб. соч. Т. III., стр. 112.

³⁹ Ibid., стр. 148.

⁴⁰ «Исповедь» («Материалы»), стр. 175.

⁴¹ Ibid., стр. 138.

⁴² Ibid., стр. 132.

теоретическим, кабинетным, так сказать, литературным, но у Бакунина впервые выступает утопизм с чертами революционного динамизма. У некоторых декабристов, правда, уже прорывался революционный утопизм, но по-настоящему он впервые проявляется именно у Бакунина, — и с тех пор он не исчезает у русских мыслителей и время от времени вспыхивает и пылает своим жутким пламенем. У Бакунина это связано с идейной диалектикой, — и потому его революционный утопизм входит в историю русской философии⁴³. Обратимся поэтому к беглому ознакомлению с эволюцией историософской мысли Бакунина.

Дело идет не о чисто философской, а именно историософской эволюции у Бакунина. Справедливо отметил Чижевский⁴⁴, что «путь к абсолютной истине философии Гегеля оказался для Бакунина путем к Богу, но *его* Богу». Это верно: основная линия мысли Бакунина остается не только фразеологически, но и по существу религиозной (в линиях религиозного имманентизма). Уже в 1841 году Бакунин писал: «Жизнь — блаженство, но такое, в котором играет буря и носятся черные тучи, чтобы объединиться в высшей гармонии». Бакунин начинает строить *мистику отрицания и борьбы* — он не только принимает положение Гегеля о диалектической ценности и внутренней неизбежности отрицания, но начинает склоняться к мысли о *первенстве* отрицания, которое одно становится носителем творческого начала духа. Он видит целостность именно в противоречии, т. е. в отрицании положительного начала (ибо в отрицании «заключено» то положительное, на которое оно направлено, как отрицание); «энергия всеобъемлющей сущности (противоречия) как раз состоит в неустанном самосожигании положительного на чистом огне отрицательного». Это своеобразное возвеличение отрицания соединяется с отмеченной уже мыслью о значении «дела», как перехода мысли в «действительность». «Боже, избави нас от всякого жалкого миролюбия», — пишет он (1841 год), — он жаждет «действительного дела», которое «возможно только при действительном противоречии». «Долой, — пишет он позже (1842 год)⁴⁵, — логическое и теоретическое фантазирование о конечном и бесконечном; такие *вещи можно схватить только живым делом*». Это необычайно характерно, в устах человека, именно склонного к фантазированию, к преувеличениям, — «философия дела» рисовалась Бакунину, как выход в подлинную реальность. К этому присоединялась *вера в свою*

⁴³ Чижевский (op. cit, стр. 112) считает, что «антифилософский нигилизм позднейшей фазы Бакунина не имеет отношения к истории философии», но в русском революционизме была и есть своя диалектика, которая не раз врвалась буйной силой в развитие русской мысли.

⁴⁴ Ibid., стр. 101.

⁴⁵ Соч., т. III, стр. 227.

провиденциальную миссию. Неудивительно, что у Бакунина начинается развиваться критика «чистой» философии: «философия только теоретична и развивается только в рамках познания». В этом ее граница и ограниченность: «философия нового времени, — писал Бакунин в 1843 году, — создала единство теории и практики, но этим она дошла до своего предела, ибо по ту сторону предела начинается... вытекающее из божественной сущности первобытного равенства и общения свободных людей *посюстороннее* осуществление того, что составляет божественную сущность христианства». В последних словах с удивительной прозрачностью выступает религиозный имманентизм, принимающий форму утопизма.

Тургенев в романе «Рудин», в котором в лице Рудина, без сомнения, зарисованы черты Бакунина, очень удачно характеризует красноречие Рудина, как «нетерпеливую импровизацию». У Бакунина его поистине «нетерпеливое вдохновение» толкало на самые неожиданные шаги. Он уже видит наступление нового эона, угадывает в событиях его времени признаки его приближения. «Целый мир, — писал он в 1843 году, — страдает родами нового прекрасного мира. Великие таинства человечности, которые были открыты нам христианством и сохранены им для нас, несмотря на все его (т. е. христианства. — В.З.) заблуждения... ныне будут реальной истиной»⁴⁶. Именно к этому времени относятся слова его (в письме к Руге), приведенные уже нами, о «тайне вечной силы, порождающей из недр своих новую эпоху».

Бакунин принимает решение не возвращаться в Россию («я испорчен для нее, думает он, а здесь [в Западной Европе] я еще могу действовать»⁴⁷); Бакунин посвящает свои силы отныне всему, что способствует «рождению новой эпохи». Не стоит нам погружаться в «годы его странствий», — но должно остановиться на том, к чему привело его погружение в революционную деятельность. Он отдается ей с такой страстью, с таким неукротимым темпераментом, что недаром Косидьер (парижский префект во время революции 1848 года) говорил о нем: «В первый день революции это — клад, а на другой день его надо расстрелять»⁴⁸. Упомянем только о сближении Бакунина с Прудоном (в 1847 году), которому Бакунин изъяснял тонкости гегелевской диалектики⁴⁹.

⁴⁶ Соч., т. III, стр. 187.

⁴⁷ Ibid., стр. 120.

⁴⁸ Драгоманов, *op. cit.*, стр. 48.

⁴⁹ У Герцена (в «Былом и Думах») есть любопытный рассказ (со слов К. Фохта), как однажды вечером, устав слушать бесконечные толки о феноменологии, он оставил Бакунина с Прудоном, а на другое утро, когда он зашел к Бакунину, он нашел Прудона и Бакунина у потухшего камина: они заканчивали беседу о Гегеле...

В статье о «Реакции в Германии», которая является поворотным пунктом⁵⁰ в философском развитии Бакунина, он воспекает «отрицание» и «уничтожение». «Вечная противоположность свободы и несвободы, — утверждает он, — ...ныне дошла и поднялась до своей *последней* и наивысшей *вершины*; мы накануне нового эона». «Дух, этот старый крот, уже закончил свою подземную работу и вскоре явится, как судья действительности. Доверимся же вечному Духу, так заканчивает Бакунин свою статью, который только потому разрушает, что он есть неисчерпаемый и вечно создающий источник всякой жизни. *Радость разрушения есть* в то же время *творческая радость*. В последних словах, так ярко выражающих новое настроение революционного утопизма, проповедь «философии отрицания» доходит до своего конца. Отметим, кстати, в этой же статье один мотив, который несколько позже с чрезвычайной силой зазвучал у Герцена, а через несколько десятилетий — у К. Леонтьева. Пророчествуя о наступлении нового эона (демократии)⁵¹, Бакунин говорит: «Торжество демократии будет не только *количественным* изменением, — подобное расширение привело бы только *ко всеобщему опошлению*, но и качественным преобразованием — новым, живым и настоящим откровением, новым небом и новой землей, юным и прекрасным миром, в котором все современные диссонансы разрешаются в гармоническое единство»⁵². Боязнь «всеобщего опошления», нашедшая столь яркое выражение у Герцена и Леонтьева (а раньше у Гоголя), вскрывает *эстетический* мотив у Бакунина, сравнительно редкий вообще у него. Вообще в это время Бакунин горячо защищает персонализм (против коллективизма)⁵³.

Утопическая установка, по самому существу, — религиозной природы, и у Бакунина, с типичной для него религиозной фразеологией, это особенно ясно. «Мы накануне великого *всемирного* исторического переворота... он будет носить *не политический, а принципиальный, религиозный характер*... Речь идет не меньше, чем о новой религии, о религии демократии... ибо не в отдельном лице, а только в общении и присутствии Бог»⁵⁴. «Вы ошибаетесь, — писал он в 1849 году, — если думаете, что я не верю в Бога, но я совершенно отказался от *постыжения Его с помощью науки и теории*... Я ищу Бога в людях, в их свободе, а теперь я ищу Бога в революции». Это своеобразное «искание Бога

⁵⁰ Но, конечно, не «завершением», как думает Чижевский (op. cit, стр. 108).

⁵¹ «Демократия знаменует полный переворот всего мирового уклада и предвещает не бы в а л у ю еще в истории новую жизнь... демократия есть религия» (см. соч., т. III, стр. 129).

⁵² Ibid., стр. 137.

⁵³ «Коммунизм не действительное, живое объединение свободных людей, а невыносимое принуждение, насильем сплоченное стадо животных» — Ibid., стр. 223.

⁵⁴ Ibid., стр. 230.

через революцию» не есть пустая риторика — для Бакунина революция, пробуждение скрытых творческих сил есть откровение Духа. «Долой все религиозные и философские теории, — еще в 1845 году писал Бакунин, — истина не теория, но дело, сама жизнь... познавать истину не значит только мыслить, но жить, и жизнь есть больше, чем мышление: жизнь есть чудотворное осуществление истины». Когда мы познакомимся (во II томе) с «Философией общего дела» Н.Ф. Федорова, мы увидим те же мотивы своеобразной прагматической гносеологии. Но у Бакунина *его* жизнь постепенно уже просто отвергает всякую «теорию». В очень острых словах (в позднем произведении — 1873 год — «Государство и анархия») Бакунин говорит о Гегеле и его последователях, что их «мир висел между небом и землей, обратил самую жизнь своих рефлектирующих обитателей в непрерывную вереницу сомнамбулических представлений». Этот поворот в сторону *онтологизма* в познании, уже знакомый нам по Хомякову, Киреевскому, Самарину, тонет, однако, у Бакунина в неожиданном повороте его к материализму и атеизму⁵⁵. Революционная деятельность настроила Бакунина остро враждебно к Церкви, — и его внецерковная религиозность стремительно перешла в атеизм. *Massaryk*⁵⁶ довольно удачно называет аргументацию в защиту атеизма у Бакунина «онтологическим доказательством атеизма». «Если Бог существует, — утверждал Бакунин, — то у человека нет свободы, он — раб; но если человек может и должен быть свободен, то значит Бога нет». «Святая необходимость», которая в гегелианский период не мешала свободе личности, теперь уже ощущается, как отрицание свободы. Бакунин ищет базы уже не в трансцендентализме (который он остро высмеивает, утверждая, что мир в трансцендентализме «висит между небом и землей»), а в материализме и в позитивизме. В одной из поздних статей («Антителеологизм»)⁵⁷ Бакунин пишет: «Существование Бога логически связано с самоотречением человеческого разума, оно является отрицанием человеческой свободы». Основная сущность мира для него теперь (беру из той же статьи) есть «вечная и всемирная видоизменяемость... что есть чистое отрицание Провидения». Мистика *природы* занимает место религиозной мистики («всемирная причинность... есть вечно творящая и творимая»...)⁵⁸. Защищая анархизм, «всеобщее разруше-

⁵⁵ Тургенев писал Герцену в 1869 г.: «Еще в 1862 г., когда я его видел в последний раз, он верил в личного Бога... и осуждал тебя за неверие» (Д р а г о м а н о в: *op. cit.*, стр. 95). Но уже в 1864 г. в программе «Союз социальной демократии» Бакунин в основу программы поставил атеизм.

⁵⁶ *Massaryk*, *op. cit.* Т. II, стр. 15.

⁵⁷ См. в издании сочинений Бакунина, Москва, 1911, т. III. 53 Статья «Антителеологизм», стр. 176.

⁵⁸ Статья «Антителеологизм», стр. 176.

ние», Бакунин набрасывает основы и «новой этики». Так как из материалистического детерминизма вытекает отрицание свободы воли, то падает и обычное понятие ответственности, из которого общество выводит право наказания. Этика, которую строит Бакунин (если ее можно считать «этикой»), по справедливому замечанию Massaryk'a⁵⁹, является чудовищным сочетанием софистики и иезуитизма, она принципиально маккиавелистична.

6. На этом мы можем закончить изложение построений Бакунина. Идейная его эволюция и ее различные этапы не являются чем-то исключительным, лишь Бакунину присущим, — наоборот, эта эволюция чрезвычайно знаменательна, предвосхищая различные диалектические «девиации» в русской мысли. Было бы неверно целиком отнести эту эволюцию к духу секуляризма на русской почве, но исходным основанием ее все же была секулярная тенденция. В Бакуanine жила несомненная религиозная потребность, как основа всех его духовных исканий; о его революционной деятельности не раз высказывалась мысль, что она была проникнута своеобразным (славянофильским) мессианизмом⁶⁰. Он был и всю жизнь оставался романтиком (даже в период, когда, под конец жизни, склонялся к убогой программе «просвещения»), но его романтизм коренился в религиозности, в потребности жить «бесконечным»⁶¹, Абсолютом. Только ведь Абсолют всегда мыслился и переживался (не одним Бакуниным, но и вообще в секуляризме) имманентно и внецерковно. В русском радикализме мы не раз еще будем встречаться с тем, как страстная (именно страстная, легко переходящая в фанатизм и сектантство) религиозная потребность, за отсутствием церковного питания, переходит в утопизм — иногда кабинетный, а иногда — революционный. Для Бакунина определяющим моментом в его обращении к революционизму было гегелианство, на почве которого он (заостряя и односторонне толкуя Гегеля) находил творческую силу лишь в отрицании. «Дух нового времени говорит и действует только среди бури», — писал он однажды. В ожидании нового (во всем нового) эона, Бакунин хоронит не только государство, но и «буржуазную» науку («наука должна погибнуть вместе с миром, которого она есть выражение»⁶²), — поэтому не пустой фразой является «искание Бога в революции». Эта мистика революционизма диалектически связана с историософским и религиозным имманентизмом; философия «дела», своеобразная

⁵⁹ Massaryk, op. cit. Т. II, стр. 19—22.

⁶⁰ Massaryk, ibid., стр. 25.

⁶¹ Сам Бакунин высмеивал позже эпоху, когда «думали, что вечно искомый абсолют найден и что его можно покупать оптом и в розницу в Берлине», но он-то сам только «абсолютом» и интересовался до конца дней.

⁶² Из прокламации к молодежи (Издание речей Бакунина у Балашева. Стр. 235).

«прагматическая» гносеология уводит из кабинета в жизнь, от теории к практике, но тут-то она неожиданно подчиняет личность объективному потоку истории, отдается в плен детерминизму. Сочетание утопизма с детерминизмом является очень типичным вообще для умственных течений XIX века не только в России, но и в Западной Европе⁶³.

Обратимся от Бакунина к его близкому (в эпоху гегелианских кружков) другу, В.Г. Белинскому.

7. Вокруг имени В.Г. Белинского в русской исторической литературе давно идет горячий, донныне не замолкший спор — преимущественно по вопросу об *оценке* его значения в истории русской мысли. Еще недавно Чижевский в своей большой работе «Гегель в России» высказался в том смысле, что у Белинского репутация его совершенно «не заслужена»⁶⁴. Конечно, нельзя отрицать того, что Белинский был прежде всего *публицист* — и даже больше публицист, чем литературный критик, но его публицистика не только исходила из философских идей, но и была пронизана ими. При изучении Белинского нужно, в первую очередь, изучать его *письма*, где он свободно излагал свои мысли и искания, — в статьях же, всегда ограниченных рамками и задачами журнальной работы, да еще в цензурных условиях его времени, он не весь перед нами. Попробуйте изучать Бакунина, Чаадаева, всех славянофилов вне их переписки, — как беден и часто неясен остается их духовный мир. С другой стороны, историкам русской мысли не следует забывать, что к группе философов-публицистов относятся не только такие крупные деятели русской мысли, как Герцен, Бердяев, но и мыслители меньшего калибра, как Чернышевский, Михайловский, Мережковский. Отчасти и Вл. Соловьев, позднее Струве, о. Сергей Булгаков и много других мыслителей отдали немало своих творческих сил именно философской публицистике. Если у Бакунина переход философии к «делу», к живому историческому действию постепенно увлек его от философии, то у других мыслителей мы наблюдаем тот же захват «конкретной» жизнью, который суживает их «чистый» философский интерес. На Западе у таких писателей, как Ницше, Гюйо, Шелер*, и у многих других не только трудно, но и неправильно отделять их «чисто» философские построения от их «публицистики». Это есть *особый тип философствования*, — несомненно «связанного», несвободного, ввиду «давления» тем конкретной жизни, но все

⁶³ См. превосходные исторические анализы этого в книге П.И. Новгородцева. Об общественном идеале (3 изд., 1921). См. также главу, посвященную Бакунину, в книге М а с с а г у к (В. II).

⁶⁴ Ч и ж е в с к и й, *op. cit.*, стр. 113.

же тип философствования. Среди русских мыслителей такая «девиация» встречается *очень часто*, — редко кто из русских мыслителей совершенно свободен от нее. Философия здесь не *ancilla**, но и не вполне свободная «госпожа», — и поскольку вообще философская работа (в России XIX—XX вв. особенно) связана с явной или тайной *борьбой с Церковью* или, наоборот, хочет опереться на Церковь, постольку полной подлинной автономии мысли мы и в Европе (не могущей тоже отойти от тем, заданных миру христианством) *нигде* не находим. Я не хочу писать апологию философской публицистики, а имею в виду только подчеркнуть, что поскольку публицистика действительно связывает себя с философской мыслью и ею питается, *постольку* она и входит в историю философии. Во всяком случае, в истории русской философии, которая все время занята темой Церкви и ее благовестия о свободе, темой о Царствии Божием (хотя бы эта тема трактовалась в линиях религиозного имманентизма), почти у всех мыслителей переход «чистой» мысли к конкретным проблемам наблюдается на каждом шагу. И еще подчеркнем одно: в русской философской публицистике (Белинский, Герцен, Чернышевский, Михайловский, Бердяев) играет огромную роль «теургическое беспокойство» — проблема непосредственного влияния на жизнь, на ход событий, проблема ответственности за историю. Этот момент, как мы видели, входил существенным ингредиентом в церковное мировоззрение XVI и XVII веков. С падением этого церковного мировоззрения и очищением церковного сознания от ложных теократических построений, теургический мотив не исчезает в церковной мысли, но растворяется в общей идее Церкви, — в чистом же своем виде он всплывает уже в XIX веке (и лишь отчасти и редко в XVIII веке) в движении русской *секулярной мысли*. У Белинского и Герцена именно этот теургический мотив образует, так сказать, основной нерв их философской публицистики. Мы останавливаемся на всем этом именно при изучении Белинского, от которого впервые с полной уже определенностью теургический мотив входит в движение русской секулярной мысли, русского социального политического радикализма.

Если нужно сближать Белинского со знакомыми уже нам русскими мыслителями, — то больше всего с *Чаадаевым* — по напряженности и страстности их исканий всецелой и безусловной правды, — «единой на потребу». У Белинского, как и у Чаадаева, искание Царствия Божия и правды его является центральным его исканием. Оба они (и к ним нужно присоединить Герцена) — главные и основные представители русского «западничества» и строители культуры на путях, проложенных Западом. Но их всех объединяет страстная, придирчивая и суровая, но и горячая любовь к России.

8. *Виссаріон Григорьевич Белинский* (1810—1848) прожил короткую жизнь⁶⁵. Дед его был священником, отец — морским врачом; рос Белинский в условиях крайней бедности, в тяжелой семейной обстановке в глухой провинции. Уже в детстве проявился его главный интерес — к литературе, которая привлекала его не столько своей художественностью, сколько тем, что она всегда занята *человеком* — его внутренним миром, его судьбой. Ум Белинского имел *вненаучный, но тем не менее философский склад*⁶⁶, — но только в философии ему была совершенно чужда и ненужна ее формальная сторона. Его интересовала *правда о человеке*, изучение его души в свете общего мировоззрения: для такого *конкретного* философствования литература была особенно ценным подспорьем.

После окончания гимназии Белинский едет в Москву в университет. Студентом он пишет драму (в романтическом стиле), посвященную критике крепостного права. Здесь очень сильно сказывается влияние Шиллера, который вообще оставил глубокий след в исканиях Белинского, в том эстетическом гуманизме, которому он, за вычетом краткого периода, служил неустанно. В эти именно годы Белинский входит в кружок Станкевича, об увлечениях которого Шиллером мы знаем. Но тут Белинского постигает тяжкий удар — его изгоняют из университета (за радикализм в драме, написанной им). Белинский становится журналистом, и в 1834 году появляется в журнале «Молва» его первая статья «Литературные мечтания»⁶⁷. Написанная блестяще и с большим знанием русской литературы, она навсегда определила литературную форму творчества Белинского — все его статьи (за очень редким исключением) посвящены литературе, но освещают ее темы на основе общих философских идей. Так и в основу «Литературных мечтаний» положена поэтическая натурфилософия Шеллинга, но это не есть популяризация идей Шеллинга (которые излагаются недостаточно верно), а свое-

⁶⁵ См. о нем Пыпин В. Г. Белинский. Жизнь и переписка, т. 1— II. Письма В. Г. Белинского под редакцией Ляцкого (т. I—III). Статья Аернера в Рус. Биогр. слов. И. И. Иванова. История русской критики; Анненков. Замечательное десятилетие. Воспоминания и критические очерки (ч. III); Иванов-Разумник. История русской общественной мысли, т. I; Милюков. Из истории русской интеллигенции; Ветринский. В сороковых годах (1922). См. также материалы о Белинском в «Воспоминаниях» И. И. Панаева, А. Я. Панаевой, И. С. Тургенева, К. Д. Кавелина (соч., т. III), Достоевского (в т. I «Дневника писателя»). Глава о Белинском в книге Чижевского «Гегель в России» была уже упомянута. См. еще Setchkareff: Schellings Einfluss... (стр. 85—92); Иванов-Разумник несколько этюдов (Собр. соч., т. V); П. Н. Сакул и н. Русская литература и социализм (в ст. III). См. также П. Котляревский. «Старинные портреты», где есть большая статья о Белинском. Сочинения В. Г. Белинского лучше всего изданы С. А. Венгеровым, снабдившим их весьма подробными комментариями. Было много других изданий, из них наиболее полное Павленкова (в 4-х том.), а также издание в 3-х томах под редакцией Иванова-Разумника.

⁶⁶ Любопытно, что, напр., кн. Одоевский признавал, что Белинский «был человек огромного философского ума». См. у Setchkareff, стр. 86—7.

⁶⁷ О большом впечатлении, которое произвела эта статья, см. в «Воспоминаниях» И. И. Панаева.

образная *переработка* шеллинговской натурфилософии с преимущественным ударением на *человеке*, на его внутреннем мире, на «нравственной жизни вечной идеи» (в человеке) и той борьбе добра и зла, которая заполняет жизнь отдельного человека и человечества в целом. Вся программа, весь пафос эстетического гуманизма, вдохновенный призыв к добру и творчеству заполняют общую часть этой статьи, донныне пленяющей своей непосредственностью и горячим лиризмом.

В 1836 году Белинский подпадает под влияние Бакунина и увлекается этическим идеализмом Фихте (которого ему изъясняет Бакунин, как позже он и другие изъясняли Белинскому Гегеля: сам Белинский немецкого языка не знал). Белинский отходит от шеллингианства и всецело уходит в проблемы персонализма (в бакунинской редакции фихтеянства). Вместе с тем он (как и Бакунин) отрывается от эмпирической действительности для мира «идей». В 1837 году Бакунин с присущей ему склонностью к прозелитизму посвящает Белинского в тайны системы Гегеля; как раз к этому периоду (точнее — в конце 1839 года) относится переезд Белинского в Петербург; отрыв от кружка Станкевича делает его более самостоятельным. Еще в Москве он впадает в крайний историософский мистицизм на основе знаменитой и вечно плохо толкуемой формулы Гегеля «все действительное — разумно». Однако обращение к реальной исторической жизни было для Белинского освобождением от мечтательного и отвлеченного идеализма прежнего периода, — это было начало поворота к философскому и общему реализму, к трезвому признанию эмпирической сферы в индивидуальной и исторической жизни. Правда, это значение исторической эмпирии определяется в гегелианстве тем, что в эмпирии воплощается и раскрывается диалектическое движение Абсолютного Духа, но мотив реализма, живое, интуитивное тяготение к *конкретному* бытию (в его живой связанности эмпирического и абсолютного моментов) есть основная и решающая особенность Гегеля. Для Белинского увлечение Гегелем было именно отрезвлением, возвратом к исторической реальности; с присущей ему склонностью к крайнему заострению Белинский впадает в своеобразную романтику гегелевского реализма, — мы увидим дальше характерные подробности. Но скоро Белинский достаточно разберется в том, что в системе Гегеля нет подлинной оценки *личности*; имперсонализм Гегеля (хотя эта характеристика огрубляет учение его о личности) отталкивает Белинского, и он категорически и решительно порывает с формулой «все действительное — разумно». Для Белинского проблемы персонализма выдвигаются на первый план, — и здесь надо искать ключа к его последующему увлечению социализмом.

В Петербурге Белинский женится, но долгие годы полуголодного существования и необеспеченность кладут тяжелую печать на

его здоровье — он заболевает туберкулезом. Его отправляют лечиться за границу, но лечение не дает ничего, и Белинский возвращается домой, где вскоре (1848 год) на 38 году жизни умирает.

9. Белинский, конечно, не был философом в полном и точном смысле слова, но и отделить его от русской философии тоже невозможно, — и, конечно, не за то, что в своих работах он опирался на философские течения его времени, а потому, что у него есть свое и притом значительное место в диалектике русских философских исканий. Эти искания — мы не раз подчеркивали это — могут быть правильно истолкованы лишь как проявление духа секуляризма или как борьба с ним. Религиозная тематика — во всей полноте идей, внесенных в мир христианством, — все время определяет основные искания русской мысли, но, поскольку эти искания имеют философский, а не чисто религиозный смысл, они строят систему идеологии. Здесь бился (и бьется доньше) пульс философских исканий в России, что, конечно, вовсе не исключает и не зачеркивает других философских проблем, выступавших лишь косвенно, но все же в силу системности самих идей, связанных с этими исканиями.

Белинский (как и Станкевич и Бакунин, равно как и Герцен, о котором идет речь в следующей главе) был натурой глубоко и подлинно религиозной, но религиозные запросы его *не питались из Церкви*; он как и многие представители русской интеллигенции (еще по заветам «внутреннего христианства») настойчиво отделял христианство от Церкви. Секуляризм (как везде) направлялся преимущественно против Церкви и не только не исключал «внутренней» религиозности, но как раз от нее и питался. Но именно в силу этой внецерковности тема «Царства Божия» в русском (да и не только русском) секуляризме трактуется всецело в линиях имманентизма, переходя в «утопию земного рая», осуществляемую через исторический прогресс. Религиозно это построение движется «теургическим беспокойством».

В первый период в творчестве Белинского (1834—1836 годы)⁶⁸ мы находим у него сочетание шиллеровской эстетической морали с шеллинговской натурфилософией и его же философией искусства. «Весь беспредельный прекрасный Божий мир, — так начинает Белинский свою первую статью («Литературные мечтания»), — есть дыхание единой вечной идеи, мыслей единого вечного Бога. Для этой идеи нет конца, она живет беспрестанно». «Все миры связаны между собой электрической цепью любви... вся цепь сознания есть восходящая лестница познания бессмертного и вечного Духа, живущего в природе... человек есть орган сознания природы...» В этих

⁶⁸ Наиболее отчетливую характеристику различных периодов в развитии миросозерцания у Белинского мы находим у И в а н о в а - Р а з у м н и х а (в предисловии к редактированному им изданию сочинений Белинского) и в различных этюдах, посвященных Белинскому (Соч. Иванова-Разумника, т. V).

положениях натурфилософская концепция Шеллинга выступает в *антропоцентрическом* аспекте, а поэтическая окраска всей концепции явно отражает романтическое умонастроение. «Не умом, а сердцем, — замечает Венгеров⁶⁹, — воспринимали юные философы шеллинговский пантеизм». Для идеологии эстетического гуманизма, которая уже царила в русском секуляризме и над дальнейшей обработкой которой немало потрудился как раз Белинский, характерно возвышенное отношение к человеку, как высшей ступени природы: это — первые начатки философского персонализма.

Некоторые исследователи видят в прославленной статье Белинского «Литературные мечтания» влияние Надеждина (проф. Московского университета), о влиянии которого на Станкевича мы уже говорили. Можно считать этот вопрос уже достаточно исследованным — и о влиянии Надеждина надо говорить утвердительно⁷⁰. Белинский горячо отдался своему поэтическому восприятию мира, своей вере в человека, — конечно, более всего под влиянием Станкевича⁷¹, но в нем был и свой собственный источник морального вдохновения. Отчасти это была его глубокая (хотя и не церковная) религиозность, отчасти — моральный склад его натуры⁷². Надо всем все же в душе его царил эстетический момент, и оттого ранний период у Белинского так отмечен влиянием Шиллера. Позже Белинский называл это время периодом «абстрактного героизма». Пыпин⁷³ отчасти прав, отвергая обвинения в «эстетическом квиетизме», будто бы царившем в это время во всем кружке Станкевича, но все же «абстрактный героизм» действительно уводил всю энергию души ввысь и отбегивал от эмпирической жизни.

Когда в 1836 году Белинский познакомился с Бакуниным и вместе с ним увлекся идеализмом Фихте, то его «абстрактный героизм» еще более усилился. «Идеальная жизнь, — пишет он в это время, — есть именно жизнь действительная, положительная, конкретная, а так называемая действительная жизнь есть отрицание, призрак, ничтожество, пустота». Но этот отрыв от эмпирической жизни усиливает в Белинском его религиозность, возбуждает в нем порывы морального вдохновения. Однажды он написал близкому своему другу, В.П. Боткину, такие слова: «Дух вечной истины, молюсь и поклоняюсь тебе и с трепетом, со слезами на глазах предаю

⁶⁹ Примечание в т. II Собрания Сочинений Белинского под редакцией Венгерова (стр. 417).

⁷⁰ См. особенно статью Милюкова о Белинском (в книге «Из истории русской интеллигенции»).

⁷¹ Однажды Белинский написал такие слова о Станкевиче: «Я увидел Станкевича и полюбил Бога» (Письма, т. II, стр. 85).

⁷² А н н е н к о в удачно написал о Белинском: «Моральная подкладка всех мыслей и сочинений Белинского была именно той силой, которая собирала вокруг него пламенных друзей и поклонников... Очерк моральной проповеди Белинского, длившейся всю жизнь, был бы настоящей его биографией» (Воспоминания...). Изд. 1881 г., стр. 54).

⁷³ П ы п и н. Белинский, его жизнь и переписка, т. I, стр. 112.

тебе судьбу мою: устрой ее по своей разумной воле». Несколько позже Белинский писал в одной статье: «Есть книга, в которой все сказано, все решено, книга бессмертная, святая, книга вечной истины, вечной жизни — Евангелие». Достаточно вчитаться в письма Белинского этого и следующего периода, чтобы почувствовать всю серьезную искренность этих слов Белинского. Во всяком случае, «абстрактный героизм», принявший в период фихтеянских настроений более напряженную и систематическую форму, оставил очень глубокий след в дальнейших исканиях Белинского.

В 1837 году Бакунин знакомит Белинского с Гегелем, и это открывает новую страницу в его духовной жизни. Плеханов справедливо отметил, что когда Белинский освободился (в 1841 году) от своего безраздельного увлечения Гегелем, то остался все же во многом верен ему⁷⁴. Действительно, Гегель *очень прочно* завладел мыслью Белинского, и он сам не раз и очень патетически рассказывал о том, что дало ему знакомство с системой Гегеля. Не раз Белинскому ставили в упрек⁷⁵, что он не читал самого Гегеля, а знал его с чужих слов, иногда по специально сделанным для него экспертизам. Система Гегеля, однако, *захватила* Белинского, — она его резко и бесповоротно оторвала от абстрактного идеализма и направила к философскому реализму,⁷⁶ в этом главное значение гегелианства у Белинского. Ему нелегко дался этот отрыв от «абстрактного» идеализма, — Белинский признается в письме к Бакунину, что он «горько плакал», отрываясь от прежних построений. Он задумал написать (план остался, однако, невыполненным) «Переписку двух друзей», — «переписку «прекрасной души» (Schöne Seele) с духом», где Белинский ставит «прекраснодушью» («абстрактному героизму») в упрек нечувствие момента борьбы и страдания в исторической реальности. Его влечет и волнует подлинная, а не «идеальная» действительность: «Я гляжу на действительность, — пишет он (в 1837 году), — столь презираемую мною прежде, и трепещу таинственным восторгом, сознавая ее разумность»⁷⁷. Тогда же он писал Бакунину⁷⁸: «Ты показал мне, что мышление есть нечто целое, нечто одно... что в нем все выходит из одного общего лона, которое есть Бог, Сам Себя открывающий в творении». Религиозная интерпретация понятия Духа (абсолютного) у Гегеля облекает новые идеи в знакомые религиозные понятия. «Воля Божия, — пишет он в письме Бакунину, — есть то же, что необходимость в философии, — это «действительность». Отчасти (но лишь отчасти) прав

⁷⁴ Плеханов: Белинский. Сборник статей (Москва, 1923 г.), стр. 93. См. очень любопытную статью в этом сборнике «Белинский и "разумная действительность"», где Плеханов развивает мысль, что то, что считается обычно ошибкой Белинского в (истолковании учения о "разумной действительности"), в действительности отвечало господствовавшему тогда в Германии пониманию Гегеля. Ср. Справедливые замечания об этом в старой книге Пыпина, *op. cit.*, т. I, стр. 159, примеч. 2.

⁷⁵ См., например, грубовато иронические замечания у Чижевского, *op. cit.* стр. 117 и дальше.

⁷⁶ Иванов (История русской критики, т. III, стр. 149) неправильно говорит о «позитивизме» в понимании Гегеля у Белинского, но, очевидно, имеет в виду именно его реализм.

⁷⁷ Письма Белинского. Вып. I, стр. 228.

⁷⁸ *Ibid.*, стр. 176.

Иванов⁷⁹, когда говорит, что Белинский «хотел (в этот период) подменить науку религией, знание — созерцанием, исследование — откровением, человеческую жизнь и историю — диалектикой развивающейся идеи». Действительно, для Белинского «ощущение бесконечного», ощущение в ежедневной реальности пульса абсолютной идеи становится ключом к постижению мира и человека. «Теперь, когда я нахожусь в созерцании бесконечного, — пишет он в одном письме⁸⁰, — я глубоко понимаю, что всякий прав и никто не виноват, что нет ложных, ошибочных мнений, но все есть *моменты духа*». В этих словах очень верно передано чисто философское ощущение той действительной сращенности конечного и бесконечного. Той пронизанности конечного бесконечным, которая есть основная загадка бытия, завещанная нам еще античной философией и через Николая Кузанского, Лейбница, Гегеля переходящая в новейшую философию. По-новому освещается для Белинского все эмпирическое бытие, — и он очень смело (но по существу верно) пишет однажды⁸¹: «Самая чувственность, выходящая из полноты жизни, представляется мне таинственной». Не будем умножать цитат этого рода, — они могут быть бесчисленны для этого периода мысли Белинского. Белинский стал (с помощью Гегеля) перед всей глубиной тайны реальности⁸²; «приятие» им мира, «приятие» всей истории и эмпирической действительности и даже толкование формулы Гегеля «все действительное — разумно» (при отождествлении «действительности» с «существующим») *гораздо глубже* схватывает самую суть гегелианства, чем это обычно полагают. Для Гегеля (как в свое время еще для Парменида), конечно, остается наиболее загадочным все «призрачное», «случайное» (но «недействительное») в существующем. Белинский неверно толковал Гегеля в смысле знания его системы, но верно формулировал центральную идею Гегеля о неисследуемой сращенности конечного и бесконечного. Прав, конечно, Чижевский, когда высмеивает у Белинского его «наивные» «переложения» диалектического метода Гегеля, его гносеологии⁸³, но эти насмешки над неуклюжестью философского языка у Белинского могут ли закрыть его бесспорную философскую пронизательность (при всей скудости философского образования у него)?

«Для меня нет выхода в *Jenseits*», — писал еще в 1839 году Белинский⁸⁴, — и, конечно, религиозный имманентизм, и ранее уже увлекавший религиозное сознание Белинского, в гегелианский его период получает новую силу. «Благодать Божия, — пишет он, — *не дается нам свыше, но лежит, как зародыш, в нас самих*». И этот религиозный имманентизм с особой силой проявляется не в отноше-

⁷⁹ Иванов. История русской критики (т. II, стр. 133).

⁸⁰ Письма, т. I, стр. 218.

⁸¹ Ibid., т. I, стр. 204.

⁸² Много верного об этом пишет Плеханов, *op. cit.*, стр. 142, 152.

⁸³ Чижевский, *op. cit.*, стр. 120—124.

⁸⁴ Письма, т. II, стр. 5.

нии к современности, а к историческому бытию. Белинский впадает в «примирительный консерватизм», как выражается Пыпин, но потому, что все историческое сложившееся бытие он ощущает в его логосе, в его «священности» (любимый термин у Белинского). Ярче всего, — и здесь Белинский доходит до крайностей в своем логическом развитии идей Гегеля⁸⁵ — это сказалось в учении о государстве, которое тоже объявляется во всей своей реальности священным. Белинский неожиданно подымает тему, завещанную ХVI и ХVII веками, — о «священном» значении царской власти⁸⁶. Очень метко выражает свои мысли Белинский, когда противопоставляет царскую власть республиканскому строю: «Президент Соединенных Штатов есть особа почтенная, но не священная...» Белинский с трепетом и смирением всматривается в тайну исторического процесса вообще⁸⁷, но особенно остро выдвигает он проблему личности и общества, — проблему, которая в ее развитии вызывает у него постепенное разложение гегелианской историософии и переход к социализму. Белинский утверждает пока *примат общества*, однако тема индивидуальности его беспокоит в эту эпоху. В одной статье этого периода Белинский пишет: «Человек есть частное и случайное *по своей личности*, но общее и необходимое по духу»; для него человек есть «живая часть живого целого», но чуть позже (в одном письме)⁸⁸ он уже пишет: «Великая и страшная тайна — личность человека». В этом пункте Белинский тоньше и глубже других преодолевает Гегеля.

10. В разгар своего прямолинейного гегелианства Белинский писал: «Или мир есть нечто *отрывочное*, само себе противоречащее, или он есть единое целое». В этих словах упрямологично выражена идея монизма; Белинский даже высмеивает в одной из статей тех, кто признает случайность в бытии (не как прозрачное в бытии, но как границу необходимости)⁸⁹. Постепенно, однако, живая действительность в своей не только «алогичности», но и антиморальности, начинает отрезвлять Белинского. «Объективный мир — страшен», — признается он в одном письме. А когда приходит известие о смерти Станкевича, Белинский переживает особенно трагически именно проблему индивидуальности⁹⁰. «Вопрос о личном бессмертии, — думает теперь Белинский, — альфа и омега

⁸⁵ См. справедливые и существенные замечания об этом у Плеханова, *op. cit.*, стр. 126, *passim*.

⁸⁶ Если бы составить специальную хрестоматию с цитатами о «священном» значении царской власти у русских мыслителей, то Белинскому, по яркости и глубине его мысли в этом вопросе, надо было бы отвести одно из главных мест.

⁸⁷ Было бы очень любопытно сблизить различные формулы Белинского с высказываниями Чаадаева (как мы теперь их знаем), но это завело бы нас слишком далеко.

⁸⁸ Письма, т. I, стр. 323.

⁸⁹ По-видимому, это полемика с Герценом, защищавшим к этому уже времени историософский алогизм. Ср. предположения Иванова-Разумника (Статьи о Белинском, Сочинения, т. V, стр. 229).

⁹⁰ Подробности см. у Пыпина, т. II, стр. 50—63.

истины... Я не отстану от Молоха, которого философия называет "Общее", и буду спрашивать у него, куда она дела его» (Станкевича)⁹¹. Этот *мотив* постепенно выдвигается у Белинского на первый план, — и вопрос *метафизического обоснования* персонализма приобретает для него первостепенное значение. «Что мне в том, — пишет он несколько позже, — что живет общее, когда страдает личность». И в другом месте: «Для меня теперь человеческая личность выше истории, выше общества, выше человечества». «Общее — это палач человеческой индивидуальности; оно опутало ее страшными узами». «Сам Спаситель сходил на землю и страдал за личного человека». Но наиболее острое и сильное выражение весь этот строй мысли получил в знаменитом письме Боткину (I—III. 1841 года)⁹²: «Субъект у Гегеля не сам по себе цель, но средство для мгновенного выражения общего... Смейся, как хочешь, а я свое: судьба субъекта, индивидуума, личности важнее судеб всего мира... и гегелевской *Allgemeinheit**. Мне говорят: развивай все сокровища своего духа для свободного самонаслаждения духом... Клянюсь покорно, Егор Федорович (Гегель)⁹³... но если бы мне удалось влезть на высшую ступень лестницы развития, я и там попросил бы вас отдать мне отчет во всех жертвах живой жизни и истории... иначе я с верхней ступени лестницы бросаюсь вниз головой. Я не хочу счастья и даром, если не буду спокоен насчет каждого из моих братьев... Говорят, что дисгармония есть условие гармонии; может быть, это очень выгодно и усладительно для меломанов, но уж, конечно, не для тех, кому суждено выразить своей участью идею дисгармонии...»

Начиная с этого момента, в котором утверждение абсолютной ценности личности выражено с полной силой, хотя и слишком патетически, в Белинском развивается постепенно новое мировоззрение, в котором еще очень *много есть отзвуков гегелианства*⁹⁴, но основной акцент которого лежит в утверждении персонализма. Именно темы персонализма склоняют мысль Белинского к *социализму*, — конечно, утопическому, ибо другого тогда и не было, да к другому Белинский и не мог бы пристать. «Утопия земного рая», как верно характеризует все социалистические построения XIX века П.И. Новгородцев в своей книге «Об общественном идеале»⁹⁵, влекла к себе Белинского так же, как она влекла в это время Герцена, Боткина и др. *Во имя личности*, во имя ее нормального развития и обеспечения «каждому» возможности этого развития, стоит Белинский за социалистический идеал. Человек *метафизически не про-*

⁹¹ Письма, т. II, стр. 159.

⁹² Все цитаты взяты из писем, т. II. Последняя — стр. 213.

⁹³ Это обычная кличка Гегеля в русских кружках того времени.

⁹⁴ См. об этом подробно у П л е х а н о в а, *op. cit.*, стр. 233.

⁹⁵ Н о в г о р о д ц е в. Об общественном идеале, 1921 (3-е изд.).

чен, — в этой мысли, уводившей Белинского от системы Гегеля, заключался первый новый шаг в его мысли («разве рождение и гибель человека не случайность?» — спрашивает Белинский в одном письме; «разве жизнь наша не на волоске ежечасно и не зависит от пустяков? Мертвая и бессознательно разумная природа... поступает с индивидуумом хуже, чем злая мачеха»). Но если природа безжалостна, то тем более оснований для людей бережно заботиться о каждом человеке. Справедливо указывает Анненков, что уже у славянофилов (в их воспеании «общины») есть начатки «русского социализма»⁹⁶; но социалистические упования стали захватывать русскую мысль уже с 20-х годов⁹⁷. Движущей силой всего этого движения в русской мысли XIX века была забота о «каждой» личности, т. е. мотивы персонализма, — и в Белинском, после его отрыва от «примирительного консерватизма», социалистический утопизм развивается именно во имя освобождения личности от гнета современного строя. Неудивительно, что довольно скоро социализм Белинского оказывается *либерализмом* с уклоном в сторону социальных реформ. Белинский вместе с Герценом является основателем русского либерализма, соединяющегося часто с исканием «социальной правды»; во всяком случае, базой нового мировоззрения Белинского является защита личности. Он не углубляется больше в метафизику после того, как радикально отверг имперсоналистический момент в метафизике Гегеля: вся работа мысли Белинского уходит в сферу *этики*. Отсюда надо объяснять смягчение социального радикализма у него. «Я знаю, — писал он (в последние годы жизни), — что промышленность — источник великих зол, но она же — источник и великих благ. Собственно, она только последнее: зло — во владычестве капитала, в его тирании над трудом»⁹⁸. Чисто этический характер персонализма Белинского вырождается постепенно в *просвещенский гуманизм*, — Белинский начинает восхвалять Вольтера и отворачивается от Руссо и даже от веры в «*souverainité du peuple*»*: «где и когда народ освободил себя?» — спрашивает он: «всегда и все делалось через личности». «Бакунин и славянофилы сильно помогли мне, — признается Белинский в одном письме, — сбросить мистическое верование в народ». Элементы просвещения начинают сильно окрашивать историософские взгляды Белинского. В 1845 году он писал Герцену: «В словах Бог и религия вижу тьму, мрак, цепи и кнут». Самым ярким выражением просвещенских идей у Белинского является знаменитое письмо его к Гоголю по поводу известных уже нам «Выбранных мест из переписки». «Церковь, — писал он в этом письме, — была и остается

⁹⁶ Анненков, *op. cit.*, стр. 127.

⁹⁷ См. книгу Сакулина. Русская литература и социализм (1922).

⁹⁸ Сводку высказываний Белинского о социализме см. у Сакулина, *op. cit.*

поборницей неравенства, льстецом власти, врагом и гонительницей братства между людьми». Белинский не только сам впадает в атеизм, но утверждает, что русский народ — «глубоко атеистический народ». Письмо Белинского Гоголю — настоящий манифест грядущей эпохи русского просвещения; публицист в Белинском окончательно отодвигает в нем запросы философского характера, — точнее говоря, его философские взгляды ныне становятся упрощенным материализмом (как и у Бакунина в последний период)⁹⁹.

Анненков писал о Белинском: «Моральная подкладка всех мыслей и сочинений Белинского была той силой, которая собирала вокруг него пламенных друзей». С Белинским более, чем с кем-нибудь другим, в развитии русского философского сознания связан принципиальный *этицизм*. Тот эстетический гуманизм, который строился русскими мыслителями, подхваченными духом секуляризма, у Белинского принимает некоторые новые черты, — и именно в последний период его деятельности, период реализма. Белинский выдвигает на первый план проблему личности, — в свете этой проблемы он рассматривает философские темы его времени. Этот персонализм вырождается в гуманизм, элементы просвещения подтачивают даже эстетический момент, который в последние годы попадает у Белинского в несколько подчиненное отношение к центральным идеям гуманизма. Но именно в этом значении Белинского в диалектике развития русской мысли — вырождение персонализма в гуманизм, служебное положение искусства, гневные нападки на Церковь и переход к атеизму, — а вместе с тем горячая и страстная защита «каждого», пламенный призыв к преобразованию социальных отношений: все это не случайная, а типическая (для одного направления русской мысли) позиция. Секуляризм становится вдохновителем мысли... По-иному, но в том же направлении, развивалось творчество и Герцена, к изучению которого теперь мы перейдем.

⁹⁹ См. об этом у Плеханова, *op. cit.*, стр. 266.

Глава VI

А.И. Герцен (1812—1870)

1. Русское раннее гегелианство, каким мы видели его до сих пор, было связано с кругами, находившимися под влиянием немецкой культуры, но в лице Герцена мы встречаемся с другим типом русского гегелианства, — примыкающего не к немецкой, а к французской культуре. Правда, Герцен в юности пережил чрезвычайное влияние Шиллера, о чем он много раз напоминает в своих мемуарах («Былое и думы»); немецкая романтика и даже мистика тоже не была чужда ему. Тем не менее основные черты духовного строя Герцена слагались под влиянием французской литературы как XVI, так и XIX века. Общая революционная установка, религиозно-утопическое устремление к устройению правды *на земле*, социалистические мечты — все это слагалось у Герцена под французским влиянием. Не случайно в этом смысле и то, что разочарование в западной культуре, заострившее «душевную драму» Герцена, связано как раз с французскими впечатлениями его и должно быть относимо в своем существенном содержании именно к французской культуре. Острое отвращение к буржуазной («мещанской») психологии, которую с такой неподражаемой силой рисует Герцен в произведениях заграничного периода, вызвано главным образом его французскими впечатлениями.

Русское раннее гегелианство, как мы видели в предыдущей главе, почти совсем не касалось общих положений философии Гегеля и сосредоточивалось на вопросах философии истории. Однако особенное внимание к проблеме личности выводило мысль за пределы исторического бытия и побуждало ставить вопросы общепhilosophического характера. Так было у Бакунина, еще ярче у Белинского, так было в последний год жизни и у Станкевича, но по существу мы найдем то же и у Герцена. И для Герцена философия истории получает сначала первостепенное значение, но для него критическое отношение и частичное преодоление гегелианства тоже связано с проблемой личности. Все это очень типично для

путей русской философии, — она постепенно вбирает в себя те или иные элементы из построений западных философов, опирается на них, но затем уходит в проблемы, которые сосредоточивают на себе все внимание, все творческие искания. Что касается Герцена, то его оригинальное философское творчество, его особый подлинный «философский опыт» были сосредоточены *как на теме личности, так и на социально-этической теме*. Герцен получил в юности очень солидное естественнонаучное образование, в известном смысле его даже можно считать родоначальником русского позитивизма (с его основной ориентировкой на естествознание), но основные философские искания Герцена — *антропоцентричны*. В этом смысле Герцен близок к огромному большинству русских мыслителей.

В то же время Герцен движется по путям русской секулярной мысли, он — один из наиболее ярких и даже страстных выразителей русского секуляризма. Но та мужественная правдивость, которая проходит через все годы исканий Герцена, ведет к тому, что в Герцене ярче, чем в ком-либо другом, секуляризм доходит до своих тупиков. Мы увидим, что именно отсюда объясняется та печать трагизма, которая легла на все идейное творчество Герцена в заграничный период его жизни.

Блестящее литературное дарование Герцена, ставящее его в группу первоклассных русских писателей, помогло ему найти свой особый герценовский стиль, свою особую манеру изложения и развития своих мыслей. Но для историка философии эта манера писать более затрудняет, чем помогает. Герцен действительно постоянно, — даже при развитии наиболее отвлеченных положений, — от чистого анализа обращается к художественной манере письма, прерывает свои рассуждения живым, почти всегда очень ярким и удачным диалогом с кем-либо, превращая рассуждения в «обмен мнений». Философские идеи Герцена часто высказываются им *«en passant»* и их надо собирать, систематизировать, *за него* иногда формулировать общие положения. Заметим кстати, что уже у Герцена с полной силой выступает (как отчасти было до него у кн. Одоевского) частая у русских людей внутренняя *неотделимость* философского и художественного мышления, — что мы найдем позже у Толстого, Достоевского и даже у Вл. Соловьева, не говоря о *dii minores*, как Розанов, Леонтьев и др. В Герцене художник постоянно врывается в работу мыслителя и обращал, так сказать, в свою пользу то, что было добыто в работе чистой мысли. Хотя художественное дарование Герцена никогда не подымалось до тех высот, до которых поднялось творчество Толстого и Достоевского, но все же Герцен был, несомненно, настоящим художником, как о том свидетельствуют его повести и особенно его мемуары «Былое и думы».

И у Герцена, как и у других мыслителей того времени, много ценнейшего материала заключено в его переписке¹.

2. Личная жизнь Герцена была очень сложна как во внешней, так и внутренней ее стороне, — и ключ к его философским идеям лежит прежде всего в его биографии. То, что называют «душевной драмой» Герцена² и что глубочайше связано с диалектикой философских исканий не одного Герцена, не может быть надлежаще понято вне биографии Герцена. Обратимся поэтому к параллельному изучению внешней и внутренней жизни его.

Александр Иванович Герцен был сыном (рожденным вне законного брака) богатого и знатного русского барина, И.Я. Яковлева. Отец обожал своего сына, когда он был малышом, но позже стал охладевать к нему; мальчик рано начал сознавать двусмысленность своего положения, как «незаконного» сына. Под влиянием французской литературы, которая была в библиотеке его отца, он рано начал склоняться к политическому и социальному радикализму³. Ранний республиканизм сочетался у молодого Герцена с ранним же острым чувством неправды крепостного права⁴. В очень романти-

¹ Наиболее полным изданием сочинений Герцена (с включением его писем и его чрезвычайно важного дневника) является издание под редакцией А е м к е (в 22 томах). Неудобство этого издания, всецело построенного по хронологическому принципу, заключается, однако, в том, что здесь собрано не только все ценное и достойное внимания, но и совершенно бессодержательные деловые письма, заметки и т. д. Для исследователя издание Лемке незаменимо, но для читателя оно очень неудобно. Из других изданий, кроме раннего женеvского издания, — упомянем петербургское издание Павленкова, а также очень хорошее издание «Былого и дум» в Берлине (в издательстве «Слово»).

Укажем литературу о Герцене. Она чрезвычайно велика, и мы отметим лишь самое ценное в ней. 1) Для биографии Герцена важны: Т.Т. П а с с е к, Воспоминания, т. I—III; А н н е н к о в, «Замечательное десятилетие» (Воспоминания, т. III); А н н е н к о в и е г о д р у з ь я, Петербург, 1892; L a b y u. Herzen. В е т р и н с к и й. Статья о Герцене в Русском Библиограф. словаре. 1828. L a b y u. Herzen et Proudon. 2) Для изучения творчества Герцена: Ш п е т. Философское мировоззрение Герцена, Москва, 1920; С. Б у л г а к о в, Душевная драма Герцена (в сборнике «От марксизма к идеализму»); П л е х а н о в. Статьи о Герцене (Соч. т. XXIII, Москва, 1926); Ч и ж е в с к и й. Гегель в России, гл. X; Ф л о р о в с к и й. Искания молодого Герцена, Современные записки № 39 и 40 (1929 г.); С т р а х о в. Борьба с Западом в русской литературе, 1882; В е т р и н с к и й, А.И. Герцен; И в а н о в - Р а з у м н и к. История русской общественной мысли, т. I; М а s s а г у к. Zur Rus. Relig.-und Geschichts philosophie. В. I. К о у г é, Herzen. Le monde slave, 1931. С а к у л и в. Русская литература и социализм; J a k o v e n k o. Gesch. d. Hegelianismus in Russland, 1938; Б о г у ч а р с к и й. Из истории русского общества; Н. К о т л я р е в с к и й. Канун освобождения. См. также сборник статей «Герцен». Москва, 1946 (интересна статья об эстетике Герцена). В книге М а к с и м о в а (Очерки по истории борьбы за материализм в русском естествознании, Огиз 1947) и в статье В а с е ц к о г о (Философские взгляды Герцена. Философские записки, т. I, Москва, 1946). Герцен представлен материалистом, а его шеллингианство, вообще в и т а л и с т и ч е с к о е понимание природы сознательно опущены.

² С. Б у л г а к о в. Душевная драма Герцена (в сборнике «От марксизма к идеализму»).

³ См. особенно «Былое и думы» т. I («Политические мечты занимали меня в юности день и ночь» — признается он Был. и д. ч. I, стр. 94, цитирую Б. и д. по изданию «Слова»). «Мальчиком 14 лет я каялся (после казни вождей декабрьского восстания) отомстить казненных и обрел себя на борьбу с тронem, с алтарем... Через 30 лет я стал под тем же знаменем (Ibid., стр. 92). См. также Д н е в н и к (запись 17. VI. 1843).

⁴ Чрезвычайно ярко развитие раннего русского радикализма (под влиянием отвращения к крепостному праву) описано кн. П. К р о п о т к и н ы м в его «Записках революционера».

ческой обстановке 15-летний Герцен сближается с талантливым подростком Огаревым, с которым на всю жизнь остался в теснейшей дружбе. Совсем в духе романтической эпохи Герцен лелеет идеал дружбы и до конца своих дней остается верен этому идеалу... 18-ти лет Герцен поступает в Московский университет на естественный факультет, — и тут начинается его первое философское увлечение, пробуждение философских запросов — под влиянием известного нам шеллингианца проф. Павлова. Еще до этого Герцен (вместе с Огаревым) увлекался Шиллером, о котором он во все годы и во все периоды творчества вспоминает с энтузиазмом. И от Шиллера и позже от Шеллинга Герцен вбирал в себя этический идеализм, философский подход к пониманию природы и человека, — а в то же время и основные черты секулярной мысли. Герцен рос религиозным ребенком; он сам свидетельствует об этом в своих воспоминаниях. «В первой молодости, — пишет он⁵, — я часто увлекался вольтерианизмом, любил насмешку и иронию, но не помню, чтобы когда-нибудь я взял в руки Евангелие с холодным чувством». *Церковная* жизнь проходила, однако, мимо юного Герцена⁶, не затрагивая его души, но религиозный строй его души не погас, а позже, под влиянием его невесты, Н.А. Захарьиной, расцвел очень ярко.

В эпоху студенчества Герцен свел знакомство с рядом талантливых студентов; у него образовался кружок, параллельный кружку Станкевича, но отличавшийся от него социально-политическими интересами. Герцен в то же время усердно занимался в университете; при окончании его он представил сочинение (о системе Коперника), однако не был удостоен золотой медали по причине того, что в сочинении было «слишком много философии». По выходе из университета Герцен продолжал научные занятия, но неожиданно был арестован. Когда арестовали его друга Огарева (за близость к студентам, обвиненным в пении революционной песни), то у Огарева нашли письма Герцена — достаточно острые и сильные, и Герцена тоже арестовали (1834 год). После продолжительного пребывания под арестом Герцен был присужден к высылке из Москвы — сначала в Пермь, потом в Вятку, а через два года — ближе к Москве, в г. Владимир. Высылка окончательно закрепила его оппозицию тогдашнему строю России, но на эти же годы падает яркое развитие романа с его будущей женой — Н.А. Захарьиной. Она была по натуре очень религиозна и даже склонна к мистицизму (тоже внецерковному, в духе романтической религиозности эпохи). Своей религиозной экзальтацией она пробудила родственные движения у Герцена, и кое-что из этого периода осталось у Герцена на всю жизнь. Замечательная переписка Герцена (в годы его высылки) спра-

⁵ «Былое и думы», т. I, стр. 83.

⁶ См. об этом Воспоминания Т. П. Пасека, т. I, стр. 134.

ведливо была названа «одним из самых замечательных памятников русского романтизма»⁷. В это же время очень ярко стал развиваться литературный талант Герцена.

Когда (в 1836 году) Герцену было разрешено вернуться в Москву, куда он приехал уже женатым, он сразу занял выдающееся положение среди самых ярких людей этого «замечательного десятилетия», по удачному выражению Анненкова. В это именно время Герцен стал заниматься изучением Гегеля; благодаря знанию немецкого языка, а главное, благодаря хорошей философской подготовке, Герцен лучше и глубже других усвоил основные принципы философии Гегеля. Из Москвы он переехал в Петербург, но пребывание здесь было скоро прервано (он был обвинен в распространении неблагоприятных для правительства слухов); Герцена перевели в Новгород. Уже в то время Герцен стал усиленно добиваться разрешения выехать за границу; когда он попал туда, то оставался там уже до конца жизни. Еще до отъезда из России Герцен пережил много тяжелого (у него умерло трое детей, и это отразилось очень остро не только в общем настроении Герцена, но внесло трещину в его гегелианский «панлогизм»), но все же он ехал за границу с большими ожиданиями. Романтический радикализм этой эпохи лучше всего характеризуется одной фразой, позднее высказанной Герценом. «Слово «республика», — писал он впоследствии о своем переезде за границу, — имело тогда для меня *нравственный смысл*». Действительно с понятием республики было связано у Герцена (и, конечно, не у него одного) представление не только об определенном политическом строе, но еще больше — о наступлении если не идеального, то, во всяком случае, стоящего на пути к идеалу социального строя. Собственно, уже в это время у Герцена ясно выступает *примат социального момента* в его радикализме; хотя всю жизнь Герцен занимался политикой, но политика имела для него *инструментальное* значение. Герцен ехал в Западную Европу с глубокой верой в нее, в ее смелое и искреннее стремление к установлению *социального идеала*. Но как только он попал за границу, в душу его стали забираться мучительные сомнения, которые стали постепенно разрастаться — особенно когда вспыхнула революция 1848 года. Герцен поспешил из Италии, где он был в это время, в Париж. Весть о революции чрезвычайно взволновала Герцена, уже порывавшего с сентиментальной идеализацией Западной Европы⁸, но когда Герцен попал в Париж и пережил там июньские дни, им овладело глубокое отвращение к европейской буржуазии,

⁷ Ф л о р о в с к и й. Искания молодого Герцена, Современные записки, т. XI, стр. 338.

⁸ Первое проявление разочарования в Зап. Европе находим в «Письмах из Франции и Италии» (1847 г.) Сочинения, т. V. С т р а х о в справедливо отмечает, что «Герцен дошел до полной безнадежности еще раньше, чем совершилась революция 1848 г.» («Борьба с Западом...», стр. 31). См. об этом дальше в тексте.

которое довело Герцена до отчаяния, — он почувствовал себя «на краю нравственной гибели»⁹. Это был последний удар по всему тому, чем жил Герцен в своем романтическом идеализме. Надо иметь в виду, что еще вначале 40-х годов Герцен отошел от религиозного мировоззрения, которое расцвело у него в период ссылки под влиянием невесты. Правда, некоторые элементы христианской веры, особенно серьезное отношение к Евангелию, сохранились у Герцена на всю жизнь¹⁰; мы увидим дальше, что решающие основы его позднейшего мировоззрения до конца определялись христианскими идеями. Тем не менее Герцен отошел по существу от религиозного мировоззрения и всецело принял построения атеистического натурализма. Прочным и устойчивым оказался только этический идеализм, но он был теснейшим образом связан с принципиальным имманентизмом, со всецелым погружением в мир «посюсторонний». Именно потому социально-политический радикализм стал единственным выражением этического идеализма Герцена. Этот этический идеализм — мы это увидим дальше подробнее — не имел теперь под собою никакого принципиального основания и держался всецело на утопической вере в прогресс и западноевропейскую борьбу за свободу и социальную правду. Вот почему крушение веры в Западную Европу привело Герцена «на край нравственной гибели»¹¹. Отказаться совершенно от веры в идеал и его правду значило для Герцена утратить всякий смысл в личной и исторической жизни; от «нравственной гибели» его спасла, по собственному признанию, «вера в Россию». Творческие силы Герцена уходили в страстное обличение духовного строя, духовного мира Западной Европы, — и в его часто придирчивой критике Западной Европы с особенной силой зазвучал, рядом с требованиями морального идеала, эстетический мотив. Этот мотив — мы увидим это подробнее дальше — всегда звучал в душе Герцена, но его борьба с *мещанством* Западной Европы, его страстное обличение моральной ограниченности и духовного ничтожества мещанства определялись главным образом именно эстетическим отвращением. В этом пункте Герцен тоже глубочайше связан с целым рядом русских мыслителей, — прежде всего с Гоголем, а затем — К. Леонтьевым, Н.К. Михайловским, отчасти Достоевским, в новейшее время — Бердяевым. В Европе ныне, по выражению Герцена, «распоряжается всем купец»; подмена духовных ценностей ценностями коммерческого характера есть симптом глубочайшего духовного оскудения

⁹ «Письма из Франции...» Соч., т. V, стр. 110.

¹⁰ См. выше цитату из «Былого и думы»; приведем здесь более полный текст ее: «Не помню, чтобы когда-нибудь я взял в руки Евангелие с холодным чувством — это проводило меня через в с ю ж и з н ь; во все возрасты, при разных событиях я возвращался к чтению Евангелия, и всякий раз его содержание низводило мир и кротость в мою душу». Былое и думы, ч. I, стр. 83.

¹¹ Сочинения, т. I, стр. 10.

для Герцена, мировоззрение которого отныне принимает *трагический* отпечаток. Ему все же нужно верить во что-либо большое и светлое; в той «переоценке ценностей», которая определилась разочарованием в Западной Европе, единственной ныне точкой опоры явилась для Герцена *защита личности*. Уже в замечательной книге «С того берега», которая вместе с «Письмами из Франции и Италии» запечатлела внутренний перелом, «душевную драму» Герцена, — это выступает с полной ясностью. Персонализм и принципиальный *алогизм* в историософии соединяются у Герцена в своеобразную трагическую философию, в которой он по-прежнему является романтиком. Позиция трагического смирения, оставшаяся у Герцена после крушения веры в европейскую цивилизацию, определялась, с одной стороны, мотивом *правдивости* («из страха истины себе я не солгу»), а с другой стороны, пессимистическим восприятием всего космоса, в котором случаю принадлежит, по мысли Герцена, огромное и страшное место. Но именно это «неразумие» бытия самого по себе еще ярче выдвигает право человека на независимость от мира. Идеальные запросы человеческого духа стоят в непримиримом разногласии со слепотой природы и властью в ней случайностей, но эта оторванность духа человеческого от природы и определяет собою *нежность* у Герцена к человеку и его исканиям и запросам, а вместе с тем создает какую-то *меланхолическую* любовь к красоте и искусству. Слова, которые Герцен написал однажды о современности («...мир живет кое-как... и ищет не устроиться, а *забыться*») ¹², относятся прежде всего к нему самому. «Искусство, — писал он в позднюю эпоху ¹³, — вместе с зарницами личного счастья единственное благо наше». Перед нами все тот же эстетический гуманизм, у которого согревают свои души русские мыслители, порвавшие с Церковью, но не могущие заглушить себе идеальных запросов.

Мы видели, что Герцена «спасла от нравственной гибели» вера в Россию. Конечно, здесь сказалась горячая любовь к России, которая всегда была присуща Герцену, но и вера в Россию (как раньше вера в Западную Европу) *гораздо больше определялась социальными исканиями, чем национальным чувством*. Герцен возлагал все свои социальные упования на русскую общину (в этом смысле Герцен, — даже более, чем славянофилы, — является создателем так называемого *народничества* (см. об этом ниже, в гл. VIII). Вместе с Толстым, Достоевским, Леонтьевым Герцен отрекается от прежнего «эона» истории (т. е. от европейской ее эпохи) и отдается мысли о «новом эоне». Критика европейской культуры у Герцена постепенно освобождается от придиричivosti и всецело определяется

¹² Былое и думы, ч. V, стр. 203.

¹³ Ibid., стр. 368.

лишь раздумьем над ошибками и неправдами прошлого. Литературная деятельность Герцена целиком уходит в публицистику, но это публицистика философская, вся пронизанная общими (новыми) взглядами на историю, на проблему прогресса. В последний период своей деятельности Герцен причисляет себя к «нигилистам»¹⁴, но в истолковании, которое не приближает его к современному ему Базаровым, а, наоборот, отдаляет от них. Разрыв с новым поколением очень омрачал последние годы жизни Герцена, — тем более что он имел за собой и достаточное основание. Новое поколение, — мы будем о нем говорить в главе VIII, посвященной Чернышевскому, — защищало реализм (в его достаточно примитивной форме), — Герцен же, хотя и был позитивистом, хотя и тяготел к философскому реализму, но всегда был и до конца оставался *романтиком*. Духовные установки у обеих сторон, при всей близости в отдельных пунктах мировоззрения, были глубоко различны, — и не один Герцен болезненно переживал вытекавший отсюда разрыв.

Вся заграничная эпоха жизни Герцена (1847—1870) была посвящена журнальной работе — Герцен издавал один за другим журналы свободной русской мысли. Он был близок ко всем выдающимся политическим деятелям того времени, стоял в самом центре международной революционной деятельности. Об этом он сам бесподобно рассказал в томах «Былого и дум». Обладая значительными средствами, Герцен охотно субсидировал издания радикального характера. Одно время был он близок к Прудону, книги которого были высоко ценимы Герценом, еще когда он был в России. Впрочем, дружба с Прудоном скоро оборвалась...¹⁵ В личной жизни Герцена было тоже много трудного и тяжелого, о чем он с большой откровенностью поведал сам в «Былом и думам». В 1870 году Герцен скончался.

3. Переходя к анализу философских взглядов Герцена, заметим прежде всего, что он сам никогда не приводил в систему свои философские взгляды (хотя их внутренняя связность и единство не подлежат сомнению)¹⁶. Герцен был очень цельной натурой, к цельности в сфере идей он постоянно стремился, не щадя самых дорогих своих убеждений, но то обстоятельство, что Герцен от чистой философии перешел (уже за границей) к философской публицистике, мешало ему в приведении в систему его философских построений. Задача историка заключается здесь в том, чтобы выделить основное в высказываниях Герцена, не следуя педантичес-

¹⁴ Былое и думы, ч. V.

¹⁵ См. об этом специальное исследование L a b r y. Herzen et Proudon.

¹⁶ «У меня никакой нет системы», — писал Герцен в книге «С того берега» (1859 г.), — никакого интереса, кроме истины, и я высказываю ее, как она мне кажется» (Соч., т. V, стр. 462).

ки хронологии его творчества, но, конечно, и нигде не переходя за пределы того, что мы находим у самого Герцена.

Философские взгляды Герцена были обследованы до сих пор только двумя авторами — Плехановым и Шпетом (отчасти еще Massaryk'ом). Но Плеханов в сущности все время занят тем, чтобы показать, что Герцен «развивался в направлении от гегелианства к материализму»¹⁷, а Шпет не хочет говорить о философии Герцена в точном смысле слова, а лишь о «философском мировоззрении» его. Но это противопоставление философии и философского мировоззрения, не оправдываемое по существу, характерно лишь для самого Шпета, а не для Герцена, который не раз выдвигал идею философии, «как науки», т. е. в строгом и точном смысле системы основополагающих идей¹⁸. То обстоятельство, что Герцен во вторую половину жизни ушел в философскую публицистику, связано теоретически с его «философией деяния» (что равносильно бакунинскому уходу в «дело», в живое претворение идей в жизнь). В этом отношении очень любопытен один философский термин, который постоянно встречается у Герцена (он не привился в русской философской терминологии): «одействование», «одействовать», — вероятно, перевод немецкого термина «Verwirklichen». Этот переход к воплощению в жизнь идей лежал на пути развития гегелианства, как это ярче всего выразил польский гегелианец Цешковский (Cieszkowsky) в своей книге «Prolegomena zur Historiosophie» (1838 год)¹⁹. Это движение мысли от теории к практике, от идеи к ее воплощению теснейшим образом связано с тем, что мы уже не раз встречали выше, — с «онтологизмом» в понимании познания. В свое время он остановился на этом при изучении Герцена. Был еще один существенный в философском смысле мотив в обращенности Герцена к публицистике — неразрывная для него связь чисто теоретического и *оценочного* момента в понимании бытия. Герцену действительно чужда идея «чистого» познания, — он везде в познание привносит оценочный момент, и в этом смысле Герцен является одним из предтеч того «субъективного метода», который расцвел в построениях Н.К. Михайловского и близких ему мыслителей. Герцен часто твердит о «неподкупном разуме», о необходимости принимать факты, как они есть, но в действительности он никогда не мог освободиться от оценочных суждений, страстных и часто пристрастных. Не оттого ли его взгляды могли показаться Шпету скорее «философским мировоззрением», чем философией? Но это ведь, если угодно, одна из коренных особенностей русской мысли вообще — сплетение теоретического и аксиологического (оценочного)

¹⁷ Плеханов. Собр. соч., т. XXIII, стр. 368.

¹⁸ См., напр., первую статью в серии «О дилетантизме в науке».

¹⁹ См. о нем экскурс I в книге Шпета.

подхода к бытию. Герцен с мучительной болью переживал *несовпадение* этих двух «установок», но не менее остро переживал он и их глубочайшую неразрывность. Конечно, это есть лишь выражение того, что Герцен всю жизнь по существу был *религиозным* мыслителем²⁰, ибо для религиозной установки (*и только для нее*) и характерна внутренняя неотделимость теоретического и аксиологического момента в понимании бытия. Потому-то и надо в изучении Герцена и реконструкции его идей исходить из анализа его религиозного сознания и религиозных идей.

В одном письме к своей невесте²¹ Герцен пишет: «До 1834 года у меня не было религиозных идей; в этот год, с которого начинается другая эпоха моей жизни, явилась мысль о Боге; что-то неполно, недостаточно стал мне казаться мир». Мы имеем, однако, достаточные свидетельства того, что Герцен и до этого мыслил религиозно. В письме Огареву (19.VI. 1933)²² Герцен, увлекавшийся Сен-Симоном и его мыслями о «новом христианстве», писал: «Мы чувствуем, что *мир ждет обновления...*, надо другие основания положить обществам Европы». В том же письме находим и комментарии к этим словам: «Возьмем чистое основание христианства, — как оно изящно и высоко, но посмотри на последователей его — мистицизм темный и мрачный». Из этих строк ясно, что Герцен недоверчиво относился к *церковному* христианству, — и, действительно, за исключением периода перед свадьбой, реальной близости к Церкви у Герцена никогда не было. *Его увлекали христианские темы*, он в сущности ими только и жил все время, как мы будем много раз убеждаться в этом; но так называемое «историческое христианство» (Церковь) его отталкивало. Любя Евангелие, Герцен в то же время, несомненно еще в ранней юности, впитывал в себя духовное наследие XVIII и начала XIX веков с их романтической религиозностью, в которой евангельские идеи сплетались с оккультизмом, мистицизмом (от С. Мартена) и «внутренним» христианством²³, — что мы уже достаточно видели выше у русских масонов и мистиков XVIII и начала XIX веков. Когда Герцен попал в ссылку, он испытал сильное влияние экзальтированной Захарьиной (невесты) и знаменитого Витберга (автора проекта храма Христа Спасителя в Москве), в свое время входившего в Лабзинский кружок. От Сен-Симона Герцен заимствовал идею «нового зона» («обновление мира»)²⁴, а от

²⁰ Эта сторона в творчестве Герцена особенно выпукло обрисована в указанном уже этюде С. Булгакова.

²¹ Соч., т. I, стр. 407.

²² Ibid., стр. 117.

²³ См. упомянутую уже работу V i a t t e. Les sources occultes du romantisme.

²⁴ «Великие слова (Герцен пишет о С. Симоне) заключали в себе целый мир новых отношений между людьми, мир здоровья, мир духа, мир красоты, мир естественно нравственный, потому и нравственно чистый». Возрождение идеи «естественной» нравственности, столь характерное для руссоизма, глубоко залегло в душе Герцена. Об этом периоде см. статьи Ф л о р о в с к о г о (Совр. записки).

мистиков заимствовал истолкование этого «нового зона». Из Вятки Герцен писал друзьям о присылке ему сочинений Сведенборга, Парацельса, Эккертсгаузена²⁵. Герцен становится в это время защитником принципиального дуализма; в письме от 27. IV. 1836 года он пишет: «Теперь меня чрезвычайно занимает религиозная мысль — падение Люцифера, как огромная аллегория, и я дошел до весьма важных результатов»²⁶. Через несколько месяцев (письмо друзьям 22.IX.1836 года) Герцен запальчиво пишет: «Все теории о человечестве — вздор. *Человечество есть падший ангел...* (отсюда) в нас два противоположных течения, которые губят, отравляют нас своей борьбой — эгоизм, ...мрак — прямое наследие Люцифера, и любовь, свет, расширение — прямое наследие Бога». Герцен думает, что «Откровение высказало это нам»²⁷, — тогда как в действительности это есть *прямое выражение мистической антропологии*, расцветшей в Европе в XVIII веке. Человек, как «бывший ангел»²⁸, томится на земле: «Ангелу не хочется быть человеком»²⁹. «Тело в смысле материальном, эгоизм в смысле духовном — вот орудие, которым действует Люцифер против воплощенного Слова». Несколько позже пишет Герцен: «Мне жаль павшего брата, я вижу на челе его не совсем стертую печать красоты Люцифера... Как хорош был Люцифер до своего падения»³⁰. Весь космос светится для Герцена тем же двойным светом: «Посмотри на эти горы, утесы, разбросанные камни, — пишет он Н.А. Захарьиной³¹, — это изнеможенное тело непокорного сына, — но вот отовсюду ко взору Отца стремится жизнь, — деревья, мох и это усилие жизни, кончающееся цветком, — в цветах уже стерта *печать отчаяния* (!), в них радость бытия. И между взором Отца и трупом сына есть мысль и чувство, облеченные... в плоть павшего ангела — человека. *Ему дано узнать изящное вселенной*, он умеет радоваться небом, морем, взглядом подруги, и он не должен прежде уйти с земли, *пока не достигнет все изящное в ней*». В выделенных нами словах легко усмотреть, что это истолкование — *в духе мистических течений XVIII века* (о «восстановлении первоначального бытия») и шеллингианского эстетического идеализма. «Очищая любовно душу, прижимая к груди всю вселенную, мы восполняем цель человека», — пишет тут же Герцен, а несколькими строками ниже пишет о «собрании изящного повсюду...».

²⁵ Соч., т. I, стр. 33, 341

²⁶ Ibid., стр. 271.

²⁷ Ibid., стр. 325.

²⁸ Ibid., стр. 367.

²⁹ Ibid., стр. 367.

³⁰ Ibid., стр. 409, 484.

³¹ Ibid., стр. 479.

Как вообще в XVIII и в начале XIX века в западном христианстве (в обоих исповеданиях) к основным христианским идеям прилеплялись идеи оккультной натурфилософии, так и в религиозных идеях Герцена в эту пору врезаются в чистую мелодию христианства двусмысленные тона оккультизма. Герцен, еще недавно увлекавшийся сен-симонизмом и «реабилитацией плоти», пишет невесте (17.VI.1837): «Ты права — *тело мешает*. Простор, простор, и я наполню все беспредельное пространство одной любовью. Прочь тело!»³²

Не будем умножать выписок — и приведенного достаточно для оценки ранней религиозности Герцена. Вслед за романтиками Франции и Германии Герцен прикасается не к одному чистому христианству, но и к мутным потокам оккультизма. Существенно здесь именно то, что христианство, религиозный путь открывается Герцену не в чистоте церковного учения, а в обрамлении мистических течений, идущих от XVIII века. Неудивительно, что еще в первом своем произведении «О месте человека в природе» Герцен, отчасти под влиянием шеллингизма, отчасти в духе мистицизма, резко отбрасывает материализм (который он называет «ужасным», «бледным»)³³. Шеллингизм навсегда вошло в душу Герцена своим утверждением метафизичности красоты («природа полна жизни и изящного», читаем в той же статье), — и этот эстетический мотив постоянно повторяется у Герцена — в 1837 году он пишет Захарьиной о «собрании изящного отовсюду»³⁴, и до конца дней Герцен останется верным эстетическому подходу к жизни, заимствованному сначала от Шиллера, потом — от Шеллинга. Но в ранний период это спаялось с его экзальтированной, мистически окрашенной религиозностью. «Почему мне открылось это место (Эккартсгаузена), — пишет он невесте³⁵. — Случай? Вздор! *Нет случая!* Это — нелепость, выдуманная безверием». Эта мысль Герцена (в письме 1836 года) тем более любопытна, что, с падением религиозного мировоззрения, категория случайности станет одной из основных в философии Герцена. В том же письме Герцен следует мистическим идеям XVIII века и в другом (впоследствии очень характерном для Герцена) высказывании (с прямой ссылкой на Эккартсгаузена): «*не мышление, не изучение* надобно — действие, любовь, — вот главное». Обратим внимание на то, что это учение о том, что познание должно непременно переходить в «действие» (уже знакомое нам в философии Бакунина), имеет у Герцена, как видим, корни в мистике XVIII века. «Одной литературной деятельности мало, — писал Герцен своей невесте поз-

³² Соч. Т. I., стр. 432.

³³ Ibid., стр. 351.

³⁴ Ibid., стр. 402.

³⁵ Ibid., стр. 76, 80.

же³⁶, — в ней недостает плоти, реальности, практического действия». Так же, как мистики XVIII века от теоретического вживания в «тайны природы» и истории стремительно переходят к «магическим» упражнениям, к «действиям», — так и у Герцена от того же оккультизма, который вообще является псевдоморфозой религиозной жизни, легла потребность «действия», «деяния», невозможность остановиться на одном теоретизировании. Мы потому подчеркиваем зависимость темы «деяния» у Герцена от оккультизма, что мы много еще раз будем встречать рецидивы темы «деяния» на почве оккультизма (ярче всего у Н.Ф. Федорова) (см. II том, гл. V).

Любопытно отметить, что уже в этот период Герцена беспокоит *тема индивидуальности и ее судьбы*. Утверждая (в соответствии с мистической натурфилософией), что «вся природа есть возвращение от падения», Герцен считает бесспорным лишь один «общий закон», но «частность закона — тайна Бога». Герцен тут же спрашивает, какой смысл в существовании тех, кто никогда не мог раскрыть своих «возможностей», и кончает так: «но не *тщетно* же их существование. Я твердо верю в строгую последовательность и отчетливость Провидения»³⁷.

Герцен еще до отмены ссылки женился на Н.А. Захарьиной; когда он, уже женатый, встретился через некоторое время с ближайшим своим другом Огаревым, который был тоже женат, — мистическое религиозное настроение охватило всех. В комнате Герцена висело Распятие, — и все они четверо опустились перед ним на колени, в благодарной молитве... Но скоро это религиозное настроение стало спадать у Герцена³⁸. Еще в 1839 году он пишет перед рождением сына: «Бог поручает мне это малое существо, и я устремлю его к Богу»³⁹, но уже через год он чувствует иначе. В письме к Огареву, утешавшему его (у Герцена было много тогда тяжелого в семье — преждевременные роды, смерть ребенка, тяжелая болезнь жены) тем, что это — «частный случай», не нарушающий общей гармонии бытия, Герцен пишет: твои утешения — «одно из проявлений *ложной монашеской пассивности*»⁴⁰. Впрочем, религиозное разрешение тяжелых дум о страшной силе смерти все еще звучит у Герцена: «Дух здесь же — при смерти побежден, безумные стихии берут верх над жизнью. Да, тут религия, одна религия несет утешение. *Философия еще не овладела идеей индивидуума*». Это сказано, конечно, по адресу Гегеля, но беспокойство о тайне

³⁶ Соч. Т. I., стр. 480. Ср. стр. 438, 493.

³⁷ Ibid., стр. 384. См. существенные замечания Анненкова об этом периоде в статье «Идеалисты тридцатых годов» (в книге Анненков и его друзья, стр. 19—29, стр. 51).

³⁸ Анненков по этому поводу отмечает, что Герцена стали утомлять «однообразие торжественных нот», религиозная экзальтация, присущая его жене (Ibid., стр. 76).

³⁹ Соч., т. II, стр. 263.

⁴⁰ Ibid., стр. 415.

человеческой судьбы охватывало Герцена постоянно. Когда же умерло у него трое детей, у Герцена начался настоящий бунт. В Дневнике (апрель 1842 года) уже читаем ироническое замечание о «детски религиозных людях»: «Я даже завидовать им не могу, хотя удивляюсь великой тайне врачевания безвыходного горя — суеверным *мечтательным* убеждением». В сентябре того же года читаем в Дневнике сильные строки о «давящей грусти, которая растет, растет, — и вдруг делается немая боль, и так станет ясно все дурное, трагическое нашей жизни... готов бы умереть, кажется». Мы вступаем явно в эпоху крайнего духовного кризиса, который унесет не только благодушный панлогизм Гегеля, но и религиозную веру. Острое ощущение трагедии бытия со всех сторон охватывает Герцена — и в это время и складывается его собственная философская позиция. Здесь ключ ко всему позднему мировоззрению Герцена, к той «философии случайности», которая подкопала его прежние взгляды. Но прежде, чем «философия случайности» до конца овладела мыслью Герцена, он очень глубоко и сильно пережил влияние Гегеля. Остановимся на этом периоде у Герцена.

4. Герцен очень основательно изучал Гегеля — об этом особенно красноречиво говорят записи в его Дневнике, но его рецепция Гегеля довольно своеобразна. Чижевский⁴¹ признает, что Герцен, «исходя из гегелевских предпосылок, почти нигде не переживает гегелевских формулировок и гегелевских схем». Плеханов⁴² постоянно упрекает Герцена в одностороннем понимании Гегеля, хотя и признает, что у Герцена не было «пренебрежительного отношения» к Гегелю. Внимательное изучение Герцена убеждает действительно прежде всего в том, что он вовсе не был «гегелианцем» в *точном* смысле слова, — он не только «свободно» относился к *системе* Гегеля, но и брал из нее *не все*, а лишь то, что ему было нужно. Система Гегеля заполнила для Герцена прежде всего ту пустоту, которая образовалась у него после падения религиозного мировоззрения. Религиозный имманентизм, к которому Герцен имел внутреннюю склонность (от ранней «секулярной религиозности»), получил в учении об Абсолютном Духе, живущем в мире и через мир, новую формулировку. Это очень живо и даже поэтично раскрыто в первой статье «О дилетантизме в науке». «Субстанция влечет к проявлению, бесконечное — к конечному, — пишет здесь Герцен, — в вечном движении, в которое увлечено все сущее, живет истина... в этом всемирное диалектическое биение пульса жизни». Герцен очень благодушно принимает пока то понимание личности, которое соответствует системе имманентизма. Философия развивает в человеке «всеобщий разум, освобожденный от личности... разум

⁴¹ Чижевский. Op. cit, стр. 195.

⁴² Плеханов. Op. cit, стр. 359, 361, 356.

не знает личности этой, — он знает одну необходимость личности вообще... Личность погибает в науке, но это есть процесс становления из непосредственно естественной в сознательную, свободноразумную личность».

Это совсем в духе Гегеля, но тут же рядом находятся замечания, которые то ограничивают эту общую позицию, то иногда очень существенно ее меняют. В понимании природы Герцен хотя и восхваляет Гегеля⁴³, но он гораздо ближе к Шеллингу, чем к Гегелю. Правда терминология у Герцена носит гегелианский характер, развитие природы движется у него «только логическим движением понятия», что, конечно, не отвечает реализму в натурфилософии Шеллинга, но гегелианская трактовка есть лишь оболочка, под которой бьется пульс шеллинговского витализма. Сам Герцен пишет об этом⁴⁴: в учении о развитии природы «Шеллинг предупредил Гегеля, но Шеллинг не удовлетворил наукообразности»; действительно, чисто шеллинговское восприятие природы Герцен ныне облакает в гегелианскую терминологию, связывает с диалектическим пониманием процессов в природе. Впрочем, можно отнести к влиянию Гегеля и настойчивые мысли Герцена о том, что «в науке природа восстанавливается, освобожденная от власти случайности, — в науке природа просветляется в своей логической необходимости». Это, конечно, наваяно идеей, что развитие не знает «никакой другой агенции, кроме логического движения понятия». В духе же Гегеля написаны и те частые мысли у Герцена (в статьях «О дилетантизме в науке»), что разум «не знает личности этой, а знает лишь необходимость личности вообще». Но общая характеристика природы и места человека в природе не выходит за пределы шеллинговского витализма. Природа для Герцена есть живой, неистощимый в своей энергии поток бытия, до конца неисследимый; натурфилософский иррационализм все время прорывается у Герцена под оболочкой гегелевского натурфилософского рационализма. И как раз в той точке, где под рационализмом бьется пульс иррационального начала, начнет кристаллизоваться основная для Герцена идея случайности. «Внимательный взгляд, — читаем в первой статье из серии «Писем об изучении природы», — без особенного напряжения увидит во всех областях естествоведения какую-то неловкость... каждая отрасль естественных наук приводит к тяжелому сознанию, что есть нечто неуловимое, непонятное в при-

⁴³ См. Дневник: запись от 14.IV.1844; в записи от 19.IV того же года читаем: «Гегелем сделан первый опыт понять жизнь природы в ее диалектическом развитии от вещи к самодопределяющемуся до индивидуализации... до субъективности, не вводя никакой агенции, кроме логического движения понятия». Плеханов, конечно, прав, когда с своей точки зрения отвергает материализм у Герцена, который, по его словам, «только двигался к материализму» — Плеханов. Op. cit., стр. 368

⁴⁴ Дневник (запись 19.IV.1844).

роде». Последняя мысль решительно несоединима с натурфилософским рационализмом. Несколько дальше читаем еще более ясные строчки: «*Все сущее во времени* имеет случайную, произвольную крайнюю, выпадающую за предел необходимого развития, не вытекающую из понятия предмета». Именно это представление о природе, оказавшееся под оболочкой «логического движения понятия», и уцелело в итоге того кризиса, который был вызван сознанием огромного значения случайности в бытии. В произведениях Герцена, начиная с книги «С того берега», идея случайности неустраима не только для истории, но и для природы, которая ныне признается простым потоком бытия, не определяемым никаким «движением понятия». Когда Герцен пишет, что «жизнь имеет свою эмбриогению, не совпадающую с диалектикой чистого разума»⁴⁵, или когда он в той же книге пишет, что «разум вырабатывается, и вырабатывается трудно — его нет ни в природе, ни вне природы, его надобно достигать»⁴⁶, то в этом натурфилософском иррационализме уже нет и следа гегелианского восприятия природы. Учение о слепой игре сил в природе соответствует именно тому чувству природы, которое вообще было сильно в романтизме и нашло свое выражение у Шеллинга. «Жизнь, — пишет все в той же книге Герцен⁴⁷, — есть цель, и средство, и причина, и действие... это есть вечное беспокоейство деятельного, напряженного вещества, отыскивающего равновесие, чтобы снова потерять его». Это, как ясно само собой, совсем не материализм⁴⁸, тут нет и намека на него, это — виталистическое восприятие природы в духе Шеллинга (и в духе Evolution Créatrice* Бергсона). «Много знают натуралисты, — пишет в Дневнике Герцен⁴⁹, — а во всем есть нечто, чего они не знают, — и это нечто важнее всего того, что они знают».

Еще яснее малое значение в развитии мыслей Герцена, если остановиться на его антропологии. Под влиянием Гегеля Герцен видит долго основную функцию личности в том, что она служит Абсолютному Духу — именно через познание, которое «возводит все сущее в мысль», как гласит гегелианская формула у Герцена в «Письмах об изучении природы». Но место человека в природе было уже темой студенческой работы Герцена, когда он знал только Шеллинга. И теперь царит в мысли Герцена общая концепция Шеллинга, но уже в одеянии гегелианских терминов. Вот в духе Шел-

⁴⁵ Соч., т. V, стр. 401.

⁴⁶ Ibid., стр. 407.

⁴⁷ Ibid., стр. 456.

⁴⁸ У Герцена в заграничный период не раз встречаются фразы, дающие повод к тому, чтобы считать его материалистом (здесь он не раз подпадал под влияние того вульгарного материализма, который развивал К. Фохт, близкий друг Герцена). По существу же, если не придирается к словам, Герцен всегда мыслил в линиях виталистической натурфилософии (в духе Шеллинга). См. работу Плеханова о Герцене (Соч., т. XXIII).

⁴⁹ Ibid. Дневник. Запись от 29.X. 1844.

линг слова у Герцена (в серии «Письма об изучении природы»): «Все стремления и усилия природы завершаются человеком, к нему они стремятся, в него впадают, как в океан». «Разумение человека не вне природы, а есть разумение природы о себе». А дальше идут формулы уже в духе гегелианской натурфилософии: «Мышление освобождает существующую во времени и в пространстве мысль в более соответствующую ей среду сознания». Совершенно уже под влиянием Гегеля Герцен видит в *историческом* бытии как таковом центральную суть бытия: «История связует природу с логикой»; «ни человечества, ни природы *нельзя* понять мимо *исторического бытия*». Можно говорить о своеобразном онтологическом примате исторического бытия с этой точки зрения, — историософия должна быть в свете этого центральной философской дисциплиной. Так оно и было у Герцена, *но не в рамках гегелианства развернулось собственное историософское мышление Герцена, но в противопоставлении гегелианству*. Это противопоставление, точнее — существенная поправка к гегелианству вносится как раз философией *деяния*. На эту тему написана статья о «буддистах в науке», о которых зло говорит Герцен, что «их калачом не заманишь в мир действительной жизни». Тема деяния, как мы видели выше, стояла перед Герценом уже в ранний период его творчества, но тогда она была связана с религиозными идеями и притом в их оккультнистском обрамлении. В этом обрамлении «деяние» в сущности равносильно магии, — и под этой формой развивалось и «теургическое беспокойство» — тот, уже секуляризованный, оторвавшийся от былой (XVI век) идеи «священного царства» мотив, который ставил вопрос об ответственном участии в историческом процессе. У Герцена больше, чем у кого-либо другого, это преобразуется в утопию, насыщенную *историософским магизмом*. Мы слышали уже его собственное свидетельство, что слово «республика» имело для него «нравственный» смысл, — точнее, это был идеал, заключающий в себе «магические» силы. Здесь лежит корень той безоглядной веры в магию всяческого прогресса, в магию революционного «деяния», которая от Бакунина и Герцена (в раннюю пору) продолжает донныне зажигать русские сердца. Вообще тема о «деянии», которую обычно связывают с влиянием идей Цешковского⁵⁰, имеет у Герцена, подчеркнем еще раз, свои собственные корни и внутренне связана с верой в «магическую» силу исторических форм («республика»): эта тема до-гегелианская у Герцена, в гегелианский же период она, наоборот, кристаллизует вокруг себя все, что не укладывалось в схеме гегелианского характера. Мы узнаем⁵¹, что «современная наука имеет иные притязания (кроме отвлеченного

⁵⁰ Особенно Ш п е т, а также Ч и ж е в с к и й.

⁵¹ См. статьи «О дилетантизме в науке» и «Письма об изучении природы».

знания), — она хочет со своего трона сойти в жизнь. *Ученые ее не удержат*, — это не подвержено сомнению». Дальше читаем: «Человек призван не в одну логику, но еще и в мир социально-исторический»; «в разумном, нравственно свободном и страстно-энергичском деянии человек достигает действительности своей личности». Правильно понятая, эта мысль заключает в себе бунт против гегелианства, и это с полной ясностью выступает в том понимании человека, которое впервые до конца договаривает Герцен в книге «С того берега». «*Целие миры* поэзии, лиризма, мышления *дремлют* в душе каждого», — пишет здесь Герцен⁵² о том богатстве, которое есть в «каждом», но которое стоит *вне* природы и *над* ней. Судьба этого богатства случайна, по своей внутренней силе именно оно возвышает человека и над слепым потоком природного бытия, и над слепым ходом истории. Герцен приходит к выводу, что «человек свободнее, нежели обыкновенно думают... большая доля нашей судьбы лежит в наших руках»⁵³. «Нравственная независимость человека, — пишет тут же Герцен, — такая же *непреложная* истина и действительность, как его зависимость от среды». *Вне* нас все изменяется, все збылется; *мы стоим на краю пропасти* и видим, как он осыпается... и мы не сыщем гавани иначе, как в нас самих, в сознании нашей *беспредельной (!)* свободы, нашей самодержавной независимости...» Это — уже своеобразный апофеоз личности, гимн человечности за возможность противоставлять себя всякому бытию. Понятно, что личность становится выше и исторического (тоже ведь слепого, ибо бесцельного) бытия, — и Герцен пишет даже такие слова: «Подчинение личности обществу, народу, человечеству, идее есть продолжение человеческих жертвоприношений...»

Гегелианство с его подчинением личности путям Абсолютного Духа проваливается в ту новую концепцию жизни, которая вырастает у Герцена из философии случайности. Если гегелианство сильно чувствуется в некоторых гносеологических высказываниях Герцена (в статьях «О дилетантизме в науке» и в «Письмах об изучении природы»), если в Дневнике Герцена мы находим много выражений глубокого преклонения перед Гегелем, то это все не ослабляет того факта, что гегелианство почти целиком пропадает у него. Наоборот, принципиальный алогизм возвращает Герцена к прежним, в духе Шеллинга построенным учениям.

5. Когда-то Герцен запальчиво говорил, что «случая нет». В панлогизме Гегеля случайное в бытии занимает очень низменное место, оно не входит в «действительность». Но у Герцена рано выступает мысль о роковой *силе* случайности. Тут надо прежде всего отметить умножившиеся встречи со смертью, от холодного дыха-

⁵² Соч., т. V, стр. 444.

⁵³ Ibid., стр. 472.

ния которой сердце исполнялось ужаса. «Тайна — грозная и страшная тайна, — записывает Герцен в Дневнике (октябрь 1842 года) по поводу смерти его друга, В. Пассека, — как тут становится видно, что *Jenseits* — мечта, что только в теле и с телом мы — что-нибудь». Смерть собственного ребенка (декабрь 1842 года) потрясает снова Герцена, и он пишет в Дневнике: «Какая оскорбительная власть случайности». *Алогизм*, вместо разумности, — вот что ныне Герцен находит в бытии: «*отсутствие разума* в управлении *индивидуальной* жизнью очевидно для меня». Загадка и тайна человеческой судьбы, однако, пока не делают еще загадочным все бытие. В марте 1843 года он записывает, «грустно, тяжело... неужели вся жизнь должна быть пыткой и мучением. Человек по песчинке, несчетным трудом, потом и кровью копит, а *случай* хватит и одним глупым ударом разрушает выстраданное». В 1844 году (август) по поводу неожиданной болезни старшего сына Герцен пишет: «Что это за страшный *омут случайностей*, в который включена жизнь человека. Я сознаю себя бессильным бороться с тупой, но мощной силой, во власти которой личность и *все индивидуальное*». Еще позже: «Шаткость всего святейшего и лучшего в жизни может свести с ума» (ноябрь 1844 года). Через месяц формулы Герцена приобретают более широкий характер: «не только блага жизни, *сама жизнь* — *шатка*; малейшее неравновесие в этом сложном химизме, в этой отчаянной борьбе организма со своими составными частями — и жизнь потухла. Жизнь в высшем проявлении слаба, потому что вся сила материальная была потрачена, чтобы достигнуть этой высоты». Еще позже (в «Былом и думях») ⁵⁴ Герцен уже обобщает свои мысли в такой форме: «Нас сердит нелепость факта... как будто кто-то обещал, что все в мире будет изящно, справедливо и идти как по маслу. Довольно мы удивлялись отвлеченной премудрости (! — В.З.) природы и исторического развития; пора догадаться, *что в природе и истории много случайного, глупого, неудавшегося, спутанного*». В этих словах уже отчетливо сформулирован *алогизм* Герцена; случайное в природе и в истории, если не отрицает, то со всех сторон *ограничивает* разумный порядок, гармоническую слаженность в них. Убеждение в реальности случайности не делает пока Герцена скептиком *quand même*, но до конца разрушает не только построения Гегеля с их панлогизмом, но и более скромные положения научной и философской мысли, — и, конечно, совершенно разрушает религиозное восприятие жизни. Когда Герцен (еще до поездки за границу) познакомился с книгой Фейербаха («*Das Wesen des Christentums*»⁵⁵), это только подвело итоги тому разрушительному процессу, который шел в Герцене в его религиозном мире...

⁵⁴ Былое и думы, ч. III, стр. 300, 339.

Но именно потому, что бессмысленная случайность занимает такое огромное место во всем, Герцен, верный романтической устанковке духа, укрепляется в своем антропоцентризме. Этот антропоцентризм окрашен трагически, ибо построен на философии случайности, но он освобождает мысль Герцена от «фактопоклонства», от самоотречения во имя «законов природы». «У человека вместе с сознанием развивается потребность нечто свое спасти из вихря случайности... это есть чувство своего достоинства и стремление сохранить нравственную самобытность своей личности», — писал Герцен в 1848 году⁵⁵. В этих словах ясно выступает «субъективный идеализм» (в моральном смысле) Герцена: вопреки «вихрю случайностей», на руинах, создаваемых этим вихрем, человек может и должен утверждать свою «нравственную самобытность». С позитивистическим взглядом на познание, который к этому времени утвердился у Герцена, никак нельзя связать это гордое противоставление «нравственной самобытности» — вихрю случайностей⁵⁶: утверждение этой «нравственной самобытности», конечно, должно было лишь сильнее подчеркивать то, что в мире царит «вихрь случайностей». Вера в бессмертие совершенно пропала у него. «Мы знаем, — писал он позже⁵⁷, — как природа распоряжается с личностями, — ей все равно, она продолжает свое. Выхода нет... я был смущен и несчастен, когда эта мысль (об отсутствии личного бессмертия) начала посещать меня, я хотел бежать от нее, но все вело меня к смирению перед истиной, к самоотверженному принятию ее». Мы видели, что уже в период гегелианства Герцен ищет «спасения» начала личности — в «деянии». «У человека не одна способность понимания, но и воля, которую можно назвать разумом *творящим*. Проблема личности теперь становится центральной. «Личность — *вершина* исторического мира, — писал Герцен в 1848 году⁵⁸, — к ней все примыкает, ею все живет».

Персонализм, утверждение «нравственной самобытности» и свободы в личности, утверждение *независимости* личности остается все же у Герцена лишь программой, для этого утверждения нет у Герцена никакой *объективной* основы. В потоке природного бытия личности не на чем утверждаться; как бы ни было значительно и глубоко ее внутреннее богатство, но она будет унесена и снесена слепым потоком. Против этого Герцен может выставить лишь этическую ценность личности: «С человеком, идущим добровольно

⁵⁵ Соч., т. V, стр. 212—3.

⁵⁶ Мы уже упоминали (гл. IV) о возражениях Герцену Самарина, который упрекал его во внутреннем противоречии — в соединении упрямого позитивизма с столь же упрямым утверждением «нравственной самобытности» человека.

⁵⁷ Былое и думы, ч. III, стр. 359.

⁵⁸ Соч., т. V, стр. 213.

на смерть, нечего делать, — он *неисправимо* человек», — писал он однажды⁵⁹, — и там же читаем: «Свободный человек сам создает свою нравственность», то есть сам восходит на ту вершину, которая этически (не метафизически) возвышает его над слепым потоком. Расхождение реального бытия и сферы ценностей *остаётся все же непримиренным* у Герцена; выход из этого невыносимого дуализма, возможный лишь на почве религии, остаётся закрытым для него. Герцен не впадает ни в этический релятивизм, ни в мечтательный идеализм, он остаётся всегда на высоте этического сознания. Но дуализм бытия и ценностей, раз он не разрешен, ведет к бездне, к трагическому бездорожью, к крайнему пессимизму. Ни проститься с натурализмом, с учением о слепоте природы, ни расстаться с категорическими императивами морального сознания не хотел Герцен, и это изнутри обрекало его на бесплодное стояние у бездны. Антропоцентризм Герцена не развернулся из этической сферы в план метафизики, — он ведь по-прежнему хотел объяснить человека из природы, а не природу из человека... Все это достигает предельной резкости в историософии Герцена — крушение гегелевского логизма здесь наиболее глубокое.

6. От раннего провиденциализма, при котором Герцен, как мы видели, совершенно отвергал возможность случайности, Герцен в 40-е годы прямо перешел к гегелианскому пониманию истории, как самораскрытия Абсолютного Духа. Природа и историческое бытие, при всем существенном их различии, едины в этой «субстанциональной» своей основе, — они мыслятся Герценом в живой их непрерывности и существенной связности. Несмотря на то, что у Герцена все настойчивее выступает мысль о «вихре случайностей» (не только в природном, но и в историческом бытии), он все еще защищает идею «разумности» в истории. Он писал убежденно, что «наука (сюда входит и история)... развила истину разума, как надлежащей действительности: она освободила мысль мира из событий мира, освободила все сущее от случайности... раскрыла вечное во временном, бесконечное — в конечном и признала их необходимое существование». В этой формулировке, излагающей пути научного (в том числе и исторического) познания в духе гегелианства, нет еще безоговорочного поклонения фактам («факты..., взятые во всей случайности бытия, несостоятельны против разума, светящего в науке»), но тут во всем есть тот «фанатизм рационализма» (как выразился сам Герцен позже)⁶⁰; тот «панлогизм», который пока всецело определяет мышление Герцена. Когда различные сомнения приведут Герцена к признанию алогизма в истории, то это случится вследствие того, что «случайность», которая раньше

⁵⁹ Соч. Т. V., стр. 225.

⁶⁰ Былое и думы, ч. IV, стр. 97.

признавалась лишь для «фактического» бытия, но исчезала в философской переработке фактов, станет для мысли Герцена уже *подлинной реальностью*. Именно на этом и совершается крушение «панлогизма» у Герцена, — и тем пунктом, где это ярче всего предстанет перед ним, явится, как мы уже видели, судьба человека, где «оскорбительная власть случайностей» сказывается на каждом шагу. «Человек менее всего может сдружиться, — писал (в 1845 году) Герцен, — с *чрезвычайной шаткостью*, непрочностью всего лучшего, что у него есть»⁶¹. «К моему обычно светлому мировоззрению, — писал Герцен своему другу Огареву еще в 1843 году, — привился всеразрушающий скептицизм... ничтожные по наружности события сделали эпоху внутри»⁶². Медленно подтачивалось историческое мышление Герцена, но уже в 1847 году он остро пишет о «противоречиях в сознании современного человека... которые исказили весь нравственный быт». Эти противоречия состоят в том, что есть «желание сохранить науку со всеми ее правами, с ее *притязаниями на самозаконность разума*, на действительность ведения», и есть «романтические выходы против разума, основанные на неопределенном чувстве, на темном голосе»⁶³. Мы уже приводили выше заключение Герцена (это уже в 1848 году) о «потребности спасти *не-что свое* из вихря случайностей», — и больше всего это относится к историческому бытию, в котором «вихрь случайностей» является постоянным и неизменным. В письме к друзьям в Москву (тоже 1848 год)⁶⁴ Герцен довольно еще сдержанно говорит, что случайность — «элемент несравненно более важный в истории, нежели думает германская философия», и еще через год он пишет Грановскому: «История отделяется от природы только развитием сознания, но *не имеет цели*»⁶⁵. Это уже бунт против Гегеля, — и в книге «С того берега» уже *en toutes lettres** развивается философия алогизма. Даже о жизни природы здесь говорится в приведенном уже раз тексте: «Жизнь имеет свою эмбриогению, *не совпадающую с диалектикой чистого разума*». Но главные удары падают на учение об истории. «Будущего нет, его образует совокупность тысячи условий, необходимых и случайных, да воля человеческая... История *импровизируется*, она пользуется всякой нечаянностью, стучится *разом* в тысячи ворот...» «Доля всего совершающегося в истории покорена физиологии, темным влечениям, — читаем тут же. Герцен еще верит здесь в «*законы исторического развития*»⁶⁶ и твердо верит в «независимость» природы, но постепенно скепсис

⁶¹ Соч., т. III, стр. 433.

⁶² Ibid., стр. 238.

⁶³ Соч., т. V, стр. 13—15.

⁶⁴ Ibid., стр. 244.

⁶⁵ Ibid., стр. 281.

⁶⁶ Ibid., стр. 433.

проникает дальше. В итоге, у Герцена складывается очень своеобразный *историософский мистицизм, смешанный с натуралистическим воззрением на «поток» исторического бытия*; его новое понимание истории очень напоминает формулу одного новейшего философа, что история есть «внесение смысла в бессмысленное бытие». История движется загадочным «*élan historique*»; историческое бытие «течет», движется, *но не распадается* на отдельные и независимые «куски». Эта целостность исторического бытия остается у Герцена загадочной, необъясненной, — здесь сохраняется в сущности гегелианское восприятие истории, как целостного потока, *только у него отнята связь с Логосом*. Мысль Герцена, уже решительно признавшая силу случайности, продолжает, таким образом, по существу, двигаться в линиях романтической натурфилософии и историософии. Как природа есть некое целое, так и историческое бытие есть некий связно-загадочный в своей целостности, но слепой поток. Герцен пишет: «Ни природа, ни история *никуда не ведут* и потому готовы идти всюду, куда им укажут, если это возможно». В этих словах главная мысль герценовского алогизма: «история не имеет цели», «никуда не идет», — то есть в ней нет «логоса», а масса случайного. В статье «Концы и начала» Герцен пишет о «вулканической работе под землей (в истории)», — это эквивалентно работе «крота» Гегеля. Герцен не щадит слов, чтобы обличить алогичность исторического потока, он любит говорить о «растрепанной импровизации истории». Но почему, собственно, держится Герцен так за романтические категории и с такой жесткостью упрекает историческое бытие, что в нем царит «импровизация»? Потому, что с этим связана вся тайная, *религиозная мечта* Герцена, его мечта об идеальном строе, имеющем осуществиться в истории, то есть здесь, на земле. Религиозный имманентизм — который совершенно вытеснил для Герцена христианство — им, конечно, мыслится в категориях гегелианства, — и оттого так мучительно переживает свое разочарование в «логичности» истории Герцен. Его историософский алогизм пробил слишком большую брешь в религиозном мире Герцена, но отказаться от религиозного имманентизма он не смог, — и потому его философские построения остались незаконченными, Герцену оставалась только трагическая остановка на констатировании «растрепанной импровизации» истории. В одном месте в «Былом и думах» Герцен делает любопытное признание: «Сознание *бессилия идеи*, отсутствие *обязательной силы истины* над действительным миром огорчало нас. Нами овладевает *нового рода манихеизм*, мы готовы верить в разумное (то есть намеренное) зло, как верили раньше в разумное добро». Вот это «сознание бессилия идеи» и вскрывает затаенную установку Герцена, — он все ищет «разумности» хотя бы во зле, то есть ищет гегелианского логоса в истории.

Нельзя не обратить внимания на смысл того, что означает исторический алогизм у Герцена. Это *не только разложение гегелианства, это есть уже кризис секулярной идеологии*. Отец С. Булгаков справедливо считает Герцена «религиозным искателем»⁶⁷, каким он остался и тогда, *когда стал атеистом*. Основная тема Герцена — об утверждении личности в Абсолюте, ограждающем ее от власти смерти и «вихря случайностей», — есть тема религиозная, которую Герцен пытается разрешить на основе секуляризма, то есть отвержения Церкви. Гегелианство было все же некоторым решением основной темы Герцена, поскольку оно связывает личность с Абсолютным Духом, усматривает в человеке раскрытие Абсолютного начала. Но так как судьба личности здесь находит лишь *мнимое* решение, то Герцен должен был это признать. Как Белинский, как впоследствии Толстой, так и Герцен не смог связать с религиозным имманентизмом гегелианства факт смерти; разложение гегелианства есть неудача самого подхода к философии, развивающейся в линиях секуляризма... Страхов прав, когда утверждает, что Герцен «дошел до полной безнадежности еще до революции 1848 года»⁶⁸, — и самое разочарование Герцена в западной культуре, отразившееся впервые с чрезвычайной силой в его книге «С того берега», — лишь завершило перелом в религиозных и философских исканиях Герцена прежде всего.

7. Критика западной культуры у Герцена везде отмечена страстием и даже озлоблением. С.Н. Булгаков справедливо пишет, что Герцен «не удовлетворился бы никакой Европой и вообще *никакой действительностью*, ибо никакая действительность не способна вместить идеал, которого искал Герцен». Нам незачем входить в подробности этой критики Запада у Герцена⁶⁹, но мы должны остановиться на том, к чему пришел Герцен в итоге того идейного крушения, которое он пережил и которое он с такой мужественной правдивостью выразил в своих произведениях. Сам он характеризует свою общую позицию, как *нигилизм*, но слово «нигилизм» имеет в устах Герцена совсем не тот смысл, какой в него обычно вкладывают. Под нигилизмом Герцен понимает⁷⁰ «совершеннейшую свободу»: «Нигилизм — это *наука без догматов*, безусловная покорность опыту и безропотное принятие всех последствий». Это есть отвержение всякой метафизики, отказ от безусловной нравственности, принципиальный релятивизм, — и в то же время страстное искание хотя бы частичного смысла, хотя бы временного торжества над бездной, перед которой себя видит зрелый человек. Это

⁶⁷ С.Н. Булгаков. Душевная драма Герцена («От марксизма к идеализму», стр. 163).

⁶⁸ Стрaхов. Борьба с Западом, стр. 81.

⁶⁹ См. об этом в моей книге «Европа и русские мыслители», гл. IV.

⁷⁰ Былое и думы, ч. V, стр. 611—2.

есть философия отчаяния, безнадежности и безверия, — романтический бунт против тусклой действительности, против мещанского упоения внешними благами, — бунт, диктуемый последними остатками религиозного сознания, которое только в Царствии Божием, только в Боге и могло бы найти себе покой...

Кое-что все же и при этом бунте осталось — те элементы, из которых в лучах живой религиозности могла бы развиться творческая сила. Это предчувствовал и сам Герцен, но для обоснования такой позиции в его системе не хватало основного — укоренения мысли в Трансцендентном... Герцен настойчиво ищет того, чтобы отвоевать для личности твердую точку в бытии, но не может выйти за пределы внутреннего мира человека. Он мог бы успокоиться на утверждении «трансцендентальности» высших сторон в человеке, но для этого он был слишком реалистом. Герцену остается лишь защищать права «самобытной нравственности», без надежды ее обосновать. Действительно, как мы видели, Герцен договаривается до учения о «беспредельной свободе» человека, хотя сам уже подчеркивает «оскорбительную власть случайности». В той же книге «С того берега» читаем⁷¹: «Я не советую браниться с миром, а советую начать самобытную независимую жизнь, которая могла бы в себе самой найти спасение даже тогда, когда весь мир, окружающий нас, погиб бы». А вот другая формула там же: «остановить исполнение судеб до некоторой степени (!) возможно: история не имеет того строгого, неизменного предназначения, о котором проповедают философы; в формулу ее развития входит много и з м е н я е м ы х начал, — во-первых, личная воля и мощь». Среди «вихря случайностей» Герцен, как за соломинку, хватается за категорию возможности, чтобы удержаться на ней. Эта категория «возможности», по существу связанная с философией случайности, помогла Герцену построить учение о том, что Россия «может», минуя фазу капитализма, перейти прямо к социальному идеалу. Здесь Герцен открыл для русской мысли очень плодотворную и творческую основу для разных утопических и теоретических построений (у Михайловского и его группы), хотя сам он мало использовал «категорию возможности» для общей философии.

Таковы итоги философских исканий Герцена. Они — скудны, они по существу — крайне пессимистичны, — и из этого трагического тупика он сам выхода не нашел. Релятивизм, скептицизм и всегда его сопровождающий расплывчатый мистицизм, иррационализм и алогизм — все это разрушило гармонический строй в понимании природы и открыло простор для философии случайности. Эта философия случайности дала, правда, простор категорического утверждения прав личности на «самобытную нравственность», но не

⁷¹ Соч., т. V, стр. 483.

более. Моральный мир оказался не имеющим никакого отношения к действительности, он как раз *потому и противостоит ей, что от нее независим*. Герцен в философии случайности нашел базу для утверждения «беспредельной свободы» человека и для абсолютности его этического идеализма. Но философия случайности, конечно, достаточно зыбкое основание для такой возвышенной антропологии; с другой стороны, именно она позволила Герцену *вскрыть основную проблематику личности*. Духовные запросы личности суть «непреложный факт», по мысли Герцена, — и здесь он не уступил позитивизму ни пяди земли. Оттого его общая позиция заключается в «полупозитивизме», в парадоксальном сочетании позитивизма в учении о бытии и отрицании позитивизма в учении о «независимости» духовного строя человека от реального бытия. Прибавим к этому, что пламенная защита свободы и безупречное следование требованиям морали соединялись у Герцена с глубоким *эстетическим* чувством. В красоте Герцен искал не одного эстетического наслаждения, но и ответа на романтические искания души. В этом Герцен по-новому строил тот самый эстетический гуманизм, в котором русская секулярная мысль искала и раньше замены религиозной правды. В лице Герцена сильная и глубокая мысль еще раз сделала попытку, сохраняя тему христианства, отбросить «потусторонний» мир, пробовать в пределах религиозного имманентизма найти разрешение данных христианством тем. Неудача Герцена, его «душевная драма», его трагическое ощущение тулика — все это больше, чем факты его личной жизни, — в них есть пророческое предварение трагического бездорожья, которое ожидало в дальнейшем русскую мысль, порвавшую с Церковью, но не могшую отречься от тем, завещанных христианством...

Глава VII

Философское движение в высших духовных школах в первой половине XIX века (Голубинский, Сидонский, Карпов, Авсенеv, Гогоцкий, Юркевич и др.)

1. Мы видели в одной из предыдущих глав (ч. I, гл. II), что в обеих духовных академиях (Киев, Москва), существовавших в России в XVIII веке, философская культура развивалась безостановочно. В XIX веке было открыто еще две духовных академии (Петербург, позже — Казань), которые, естественно, зависели в своем преподавательском составе от старейших академий. Действительно, и в Киеве и в Москве в духовных академиях создается своя философская традиция, очень близкая по существу к тому, чем вдохновлялась философия в Западной Европе в средние века. С одной стороны, православная догматика, святоотеческая литература определяли основные грани и пути размышлений, с другой стороны, богатая философская литература Западной Европы создавала возможность выбора между теми или иными философскими направлениями при построении «христианской философии». Вместе с тем, как мы это уже видели при изучении Сковороды, именно в духовных академиях впервые возникает идея *своей* национальной философии, опирающейся на учение Церкви, и в то же время в свободном синтезе использующей идеи западноевропейской философии. Мы знаем, что к началу XIX века в духовных академиях циркулировали переводы новейших произведений философской литературы (например, Канта, Шеллинга и др.). Общепринятым и, так сказать, официально одобренным и церковнонадежным считался тот тип философии, который был создан Вольфом и который нашел свое выражение в бесчисленных школьных руководствах в Германии. Однако это ставшее традиционным вольфианство вовсе не заграждало пути для изучения иных философских течений. Больше всего импонировал философам духовных академий Якоби с его критикой рационализма и принципиальным утверждением веры, как особой формы опыта и «непосредственного» знания, но и Кант и весь

вообще трансцендентализм оставил глубокий след в их исканиях. Проблема веры все же стояла на первом месте, определяя основную установку в философских исканиях; вопрос о соотношении веры и разума получал здесь такое не решающее значение для всех построений, какое он имел на Западе в *Hochscholastik**. Но у нас проблема «православной философии» все время ставилась все же в *противоставлении западному христианству*, для чего нередко материалы находили в самом же западном христианстве (у протестантских мыслителей и богословов — против католицизма, у католических — против протестантизма). Все это не должно, однако, закрывать глаза на ту бесспорную *самостоятельность*, которая присуща целому ряду академических философов, хотя они часто еще философски стоят *лишь на пороге систем* — как это, впрочем, было характерно и для всей русской философии того времени, как мы это видели.

Выше всех, по силе философского дарования, стоит Ф.А. Голубинский (проф. Московской духовной академии, создавший школу и, в лице его даровитого ученика, В.Д. Кудрявцева-Платонова, давший первый яркий опыт философской системы). На втором плане стоят философы, вышедшие из Киевской духовной академии (В.Н. Карпов, арх. Феофан Авсенеv, С.С. Гогоцкий, П.Д. Юркевич). Позже образовалась своя традиция, если не школа, в Петербургской духовной академии (Сидонский, а также сменивший его питомец Киевской академии, вышеупомянутый В.Н. Карпов, еще позже — Владиславлев, высокодаровитый М.И. Карийский и другие).

Остановимся прежде всего на изучении творчества Ф.А. Голубинского.

2. *Федор Александрович Голубинский* (1797—1854) был сыном псаломщика, впоследствии — священника в городе Кострома. По окончании Костромской семинарии, где юноша Голубинский выделялся своими дарованиями и знаниями, он был послан (17-ти лет) в Московскую духовную академию, где царило в эти годы (1814 год) большое умственное возбуждение. Одним из проявлений его было, между прочим, создание студентами «ученых бесед», секретарем которых состоял как раз Голубинский. Любопытно отметить, что это было за несколько лет до возникновения известного уже нам «Общества любомудров», которое было, как мы знаем, первым проявлением философских исканий в русском обществе в XIX веке. Уже в студенческие годы Голубинский основательно познакомился с Кантом, Шеллингом, а также Якоби (в этом отношении он был многим обязан тогдашнему профессору философии в Московской академии — В.И. Кутневичу). Голубинский, знавший хорошо языки, перевел несколько руководств по истории философии (Таннемана, Брукера и других авторов). В 1827 году Голубинский, ставший по окончании академии преподавателем философии в ней же, женил-

ся, а в 1828 году принял сан священника. Зрелость и ясность мысли Голубинского рано снискали ему славу, и он получил скоро предложение занять кафедру философии в Московском университете, но Голубинский не захотел покидать Академии и отклонил это предложение. До конца своих дней Голубинский преподавал философию в Академии¹.

Голубинского часто характеризуют как платоника, и это, конечно, справедливо, но платонизм Голубинского окрашен святоотеческой рецепцией. Голубинский хорошо знал и нео-платоников, особенно Прокла*, не был чужд духовным течениям XVII—XVIII веков, — в частности Poiret, Böhme, St. Martin². Шпет без всяких оснований характеризует Голубинского, как вольфианца³, хотя он же признает несомненное влияние Якоби на него. Влияние французского религиозного мыслителя Vautain выдвигает С. Глаголев⁴. Внимательно изучал Голубинский Баадера**, любил Шуберта (особенно восхищался его книгой *Ansichten von der Nachtseite d. Natur*) и других шеллингианцев (Стефенса, Мейера***)⁵. Изучал Голубинский внимательно и Гегеля, у которого особенно ценил истолкование различных течений в истории философии⁶.

Философская эрудиция Голубинского была действительно очень широка и основательна; он смело брал у всех мыслителей то, что находил правильным, но меньше всего он напоминает эклекти-

¹ Произведений Голубинского сохранилось исключительно мало, один из его слушателей, свящ. Назаревский, издал тщательно записанные лекции его. Хотя эти записки конспективны, суховаты в своем слого, но они точно воспроизводят построения Голубинского. В книге Д. Г. Ле в и т с к о г о. Премудрость и благодать Божия в судьбах мира и человека. (М., 1885) перепечатана статья Голубинского «О конечных причинах». Издания лекций; 1) Лекции философии, М. 1884, вып. I; 2 и 3) Вып. II и III. Онтология, вып. IV; 4) Умозрительное богословие; 5) Лекции по умозрительному богословию; 6) Умозрительная психология. См. сверх того Переписку Голубинского с Бартевным, Рус. архив, 1880. О Голубинском см. статьи С. Г л а г о л е в а и Алексея Введенского в Бог. вестнике за 1897 г.; Богословскую энциклопедию (статья С. Г л а г о л е в а о Голубинском); С м и р н о в. История Московской духовной академии, стр. 47—52 *passim*; Ш п е т. Очерк развития русской философии, стр. 185—191; J a k o в e н к о. *Deiny ruske philosophie*, p. 43—45. А р х и е п. Ф и л а р е т, Обзор русской духовной литературы, изд. 2, т. II, стр. 271—3.

² С. Г л а г о л е в. Бог. вестник, 1897, стр. 458.

³ Ш п е т. *Op. cit.*, стр. 176. Так же неосновательно мнение Ш п е т а (*Ibid.*, стр. 179) о скептицизме у Голубинского.

⁴ С. Г л а г о л е в. *Ibid.* Стр. 458.

⁵ С. Г л а г о л е в. *Ibid.* Стр. 461.

⁶ У Герцена (Дневник, запись от 18 янв. 1844 г.) читаем, что будто бы «митроп. Филарет поручил Голубинскому опровергнуть Гегеля; Голубинский отвечал, что ему не совладать с берлинским великаном и что он не может его безусловно отвергнуть. Филарет требовал, чтобы он восстал, по крайней мере, против тех сторон, с которыми он не согласен. Но Голубинский отвечал, что Гегель так последователен, что нужно или все отвергнуть или все принять». В этой записи явно отражаются слухи, которые распространялись в Москве, но что здесь верно, очень трудно сказать. В лекциях Голубинского есть немало мест, явно направленных против Гегеля. Ср. у С м и р н о в а. *Op. cit.*, стр. 50: «По мнению Голубинского, Гегель не разрешил вопроса — откуда берется новое (в развитии). Это может быть объяснено только тогда, когда в основу развития полагается полнота бытия, а у Гегеля бытие равно небытию». Очень интересна запись Г а к с т г а у з е н а (известного путешественника, издавшего целую книгу о России) о суждениях Голубинского о Шеллинге и Гегеле. См. у Г л а г о л е в а (*Ibid.*, стр. 485—6).

ка. Наоборот, мысль Голубинского очень цельна, в ней очень ярко выступает внутреннее единство; он стремился к синтезу свободной философской мысли и данных Откровения⁷.

Перейдем к изучению его мысли.

3. У Голубинского есть одна центральная идея, которая является для него основной при кристаллизации всех идей, является опорной точкой при построении системы философии (план которой ясен из материалов, оставшихся после него). Это — идея *Бесконечного Бытия*; как некое основное видение, как основная интуиция, она освещает Голубинскому самые запутанные вопросы, сопровождает его, как ариаднина нить, в исследованиях, какие он производит в лабиринте мировых загадок. Нетрудно видеть, что эта центральная идея генетически связана с религиозным сознанием, но, раз поднявшись до формы разумности, она стала для него исходной основой для философских анализов. С исключительной ясностью, путем тщательного и строгого анализа показывает Голубинский наличность и неустранимость этой идеи в уме человека⁸, но по своему происхождению эта идея Бесконечного решительно необъяснима из психической жизни человека. Действительно, идея Бесконечного, как показывает Голубинский⁹, *логически предвзято всякое частное познание*. Именно потому она не может быть ни из чего выводима¹⁰, она «прирождена» человеку¹¹; благодаря ее «доопытной» наличности в нашем духе возможно *самое познание, как восхождение от конечного к Бесконечному, от условного к безусловному*. Действительно, вся деятельность познания движется в нас замыслом познания «безусловного» и всецелой истины, — и этот замысел, составляющий живую силу и являющийся двигателем всего познавательного процесса не может быть, конечно, выведен из чувственности. Даже больше: мы бы никогда не смогли в составе наших восприятий отделить себя как «субъекта» восприятий, от объективного их содержания, если бы у нас не было устремленности к Безусловному¹². Почему? Потому что в самой чувственности (то есть в составе восприятия) субъективное и объективное («я» и «вещи») слиты в неотделимой координации, — наличность же устремления к Безусловному отделяет, бесспорно, условное («наше «я»)

⁷ С м и р н о в (Ibid., стр. 51) отмечает, что «Голубинский давал более прав разуму на исследование истины, чем Баадер», и «не превращал учения философского в теологическое».

⁸ Понятие «ума» у Голубинского вполне соответствует понятию «духа», то есть не должно быть толкуемо чисто интеллектуалистически, см. об этом ниже.

⁹ «Идея Бесконечного, — читаем в Лекциях (стр. 71), — есть первое и непосредственное начало всякого нашего познания». Ср. также замечания Голубинского (Ibid., стр. 68): «Идея о Бесконечном не есть ясное созерцание Бесконечного, а лишь темное, тайное некое предчувствие Его, д о о п ы т н о е, — неисчерпаемое для определенных понятий разума представление о чем-то неограниченном». См. Лекции по философии, а также Лекции по умозрительному богословию, стр. 16.

¹⁰ Лекции по фил., стр. 71, также стр. 80—83.

¹¹ Ibid., стр. 82.

¹² Ibid., стр. 74—5.

от того, в чем перед нами предстает Безусловное, как противолежащий нам объективный мир. С другой стороны, в функциях разума, который перерабатывает материал чувственности по категориям¹³, тоже не может быть корня для устремленности к Бесконечному, так как сами по себе категории, в приложении к чувственному материалу, не освобождают его от признака случайности и условности. Вообще категории лишь в свете идеи Бесконечного становятся уже проводниками принципа безусловности. Таким образом, устремление нашего духа к безусловному познанию (формирующее самый замысел познания) объяснимо лишь при признании «того первоначального закона, по которому наш дух стремится к Бесконечному»¹⁴.

Как же можно понять наличность и действительность в нас идеи Бесконечного? Конечно, она не могла бы ни возникнуть, ни тем более обнаружить свое действие и силу, если бы Бесконечное не предстало бы нашему уму (= духу) со всей непосредственностью. В этом пункте Голубинский целиком приближается к Якоби с его учением о «непосредственном» знании («вере»), имеющем место в нашем духе. «Истинное познание, — учит Голубинский, — должно быть познанием *живым* — таким, чтобы силы познаваемого предмета усвоались духом познающего», чтобы в познающем было живое «ощущение», было бы «объятие познаваемого *всем* существом — не только разумом, но и волею и чувством».

Голубинский высказывает категорически в пользу гносеологического реализма и решительно отвергает гносеологический идеализм. Он внимательно и очень сильно критикует аргументы гносеологического идеализма, начиная с Локка, и очень убедительно отстаивает реальность внешнего мира, как он предстает нам в чувственных восприятиях. Вместе с тем Голубинский очень подробно и очень тщательно анализирует проблему пространства и времени, раскрывает их реальность, а в то же время защищает положение, что «пространство, в действительности наполненное материей, *не беспредельно*»¹⁵.

4. Что касается проблем онтологии, насколько об этом можно судить по записям лекций Голубинского, то отметим прежде всего, что Голубинский учил о мире (по-иному, чем Шеллинг, приближаясь скорее к витализму стойков), *как живом целом*. «Во всей приро-

¹³ В учении о категориях Голубинский исходит от Канта, но критикует его. Искание единства в объективном бытии (составляющее основу категориальных процессов) возможно для нас лишь потому, что вне опыта и до опыта душа «имеет сознание о Боге, как самосущем единстве». «Быть единым не принадлежит душе», — читаем в Лекциях (стр. 57). «Душа потому лишь сознает себя единой, что имеет в себе образ Единого», — без этого «не было бы в нас и сознания о самих себе, как о едином центре окружающих вещей». Лекции по умозрительному богословию, стр. 82, 87.

¹⁴ Лекции по философии, стр. 70.

¹⁵ *Ibid.*, стр. 49.

де, — читаем в «Лекциях»¹⁶, — всегда есть жизнь, которая проявляется в различных процессах, *ибо обвятое смертью* не могло бы существовать... бытие же есть действие сил». К этому присоединяется учение Голубинского о том, что *в каждом конечном бытии есть свой «центр»*. «В каждом органическом бытии, — читаем в «Лекциях», — должно быть внутреннее средоточное начало, постоянное при всех внешних явлениях, — это и есть субстанция или начало внутреннее, *само из себя действующее*, на котором держатся все явления»¹⁷. И в другом месте читаем¹⁸: «Конечные существа имеют собственное и произвольное действие в силах своих». Это внешне напоминает Лейбница, но для Голубинского неприемлемо учение последнего о материи, как *phenomenon* (хотя и *bene fundatum*); Голубинский близок в своем учении лишь к стоической концепции *λόγος οπερῶντιχός**. Любопытно тут же отметить одно замечание, брошенное Голубинским вскользь, о «всеобщей силе жизни»¹⁹, которая, на этом настаивает он, «не есть Бесконечное существо». Но, значит, она все же «есть», как «всеобщий» факт. Здесь Голубинский приближается, в сущности, к той софиологической концепции мира, которую развивают русские метафизики XX века и которая, как не раз будем убеждаться, все время влекла к себе русских мыслителей в XIX веке²⁰. Приведем один отрывок из лекции Голубинского о бытии (больше в духе Лейбница, чем Шеллинга). «Нельзя решительно говорить, что в царстве минеральном действуют только силы механические и химические, чтобы в нем не было своих организмов... Силы притяжения и отталкивания держат в однообразном порядке все небо... не должно ли быть в центре некоторое общее начало деятельности каждой планеты, каждой звезды? Если и в травке есть постоянный центр, который удерживает и даже воспроизводит одинаковую форму этого растения, то и в огромных (небесных) телах не должны ли быть внутренние начала, постоянно пребывающие, на которых бы держались и основывались прочие частные силы? В так называемом неорганическом царстве, например, на земле, нельзя не видеть организма...»²¹

Антропологией Голубинский, насколько можно судить по лекциям, специально не занимался, но у него всюду рассеяны отдельные суждения по вопросам антропологии (в духе святоотеческой

¹⁶ Лекции по философии, стр. 24.

¹⁷ Ibid., стр. 89.

¹⁸ Ibid., стр. 93.

¹⁹ Ibid., стр. 85.

²⁰ См. сообщение Флоренского о том, что Ф.А. Голубинский «глубоко выносил в себе идею Софии» у К. М о ч у л ь с к о г о, Владимир Соловьев, Париж, 1936, стр. 43.

²¹ Лекции по философии. Вып. 3, стр. 110—111. Ср., впрочем, Лекции по умозрительному богословию, стр. 166, 202—3.

мысли). Для Голубинского — и здесь он сознательно противился трансцендентализму — «самосознание души *не является первоначальным*»; источник того, что душа сознает себя единым и отличает себя от окружающего, заключен в Богосознании. «Умом», как мы видели, Голубинский как раз и называет высшую силу в духе человеческом, создающую возможность непосредственного общения со сферой Божества. «Ум один приемлет Бесконечное», — пишет Голубинский²². «Ум в человеке, — читаем тут же²³, — есть высшая сила, в которой все прочие способности находят свое основание; в нас содержится живой образ Существа Бесконечного». От «ума» Голубинский отличает нижестоящую силу разума, как способности образования понятия, но деятельность разума направляется как раз умом. Так же действует наш ум, с его устремленностью к Бесконечному, и на нашу волю и чувства. «Голод и жажда нашего духа могут насытиться только в Бесконечном».

Нельзя отказать Голубинскому в стройности и внутренней законченности его построений. Для него, как и для всей школы Голубинского (имеем в виду В.Д. Кудрявцева-Платонова, Еп. Никанора и Алексея И. Введенского)²⁴ типичен онтологизм, укоренение всех духовных движений человека в Боге, как «Бесконечном Существо». Второй особенностью построений Голубинского, последовательно вытекающей из первой, является учение о *непосредственном восприятии Божества* нашим духом. По форме это учение очень связано с влиянием Якоби, идеи которого очень помогли Голубинскому и его ученикам освободиться от трансцендентализма, но по своей сущности учение Голубинского и его школы связано с его изначальным онтологизмом: здесь корни учения о непосредственном восприятии Божества.

5. Младшим современником Голубинского был прот. Ф.Ф. Сидонский (1805—1873), воспитанник Тверской семинарии, учившийся затем в Петербургской духовной академии. По окончании академии он стал там же преподавать английский язык, а затем вскоре получил кафедру философии. В 1833 г., уже будучи священником, Сидонский выпустил книгу «Введение в науку философии» (книга эта была удостоена Академией наук полной Демидовской премии). Сидонский очень много писал как по богословским, так и философским вопросам; ему пришлось, однако, покинуть кафедру философии в Духовной академии, но эта кара, им не заслуженная, не приостановила его научной работы. В 1856 г. Академия наук почтила его званием академика, в 1864 году Петербургский университет присудил ему степень доктора философии *honoris causa* и пригласил его на кафедру философии.

²² Лекции по филос. Вып. 2, стр. 63.

²³ Ibid., стр. 66.

²⁴ См. о них во 2 томе настоящей книги.

Сидонский, несомненно, находился под влиянием немецкого идеализма²⁵, но в его построениях всегда отводится большое место опыту, что дало повод считать Сидонского — без достаточных оснований — последователем английского эмпиризма. Сидонский действительно понимает философию, как «эмпирическую метафизику» (что приближается к современному понятию «индуктивной метафизики»). Философия должна исходить из опыта (в частности — из внутреннего опыта), но от опыта она должна восходить к разуму. На этом пути («эмпирической» метафизики) нет оснований, по мысли Сидонского, бояться разногласий с истинами веры, так как откровение и разум одинаково имеют своим источником Бога. «Проверка» религии знанием никогда не может, по его мнению, расшатывать истин разума. Самое стремление к монизму, характерное для разума, определяется устремлением к Богу, как всеобъемлющему единству.

Сидонский различает в философии три основные темы:

- 1) космологическую,
- 2) моральную,
- 3) гносеологическую.

Центральное положение занимает, по его мнению, космология; гносеология же является только пропедевтикой для космологии. Но не внешний опыт должен быть основой философии, ибо внешний опыт определяет «содержание» бытия, но не его «источник». Разум, чтобы действовать, должен быть в «таинственном единении с сущим (то есть природой. — В.З.) и Первосущим». «Философия, — думает Сидонский, — *хочет встретиться с Божеством*; в разуме есть некоторое предчувствие того, что мы находим в Откровении и потому разуму и надлежит искать свою опору в Откровении. От отвлеченного мышления разум должен восходить к религиозному созерцанию (мышление тогда становится, по выражению Сидонского, «подразумеваемым», — и тогда разум может постигать «таинственный образ бытия и происхождения предметов»). За этими достаточно туманными словами нетрудно все же увидеть *отражения трансцендентализма*. Сидонский его своеобразно перерабатывал, — учил о «переходе разума в жизнь предмета»²⁶; разум есть «сокращение жизни вселенной в бытии идеальном». Впрочем, Сидонский постоянно возвращается к мысли о «проверке» построений разума в опыте.

У Сидонского был бесспорный философский талант, была большая философская эрудиция, но он внес очень мало в философскую литературу в России в первой половине XIX в.

²⁵ См. об этом у Ш п е т а. Op. cit., стр. 155. См. о Сидонском статью в Рус. Биограф. словаре, у Колубовского в его очерке рус. философии, у Ершова, Пути развития философии в России (стр. 11—12), также статью Владиславлева (Журн. Мин. нар. просв., 1874).

²⁶ Выражение, совершенно отвечающее фразеологии трансцендентализма.

6. *Иван Михайлович Скворцов* (1795—1863), сын псаломщика, впоследствии священника, в г. Арзамасе Нижегородской губ. До 18 лет Скворцов обучался в Нижегородской семинарии, после чего был послан в Петербургскую духовную академию, по окончании которой был назначен профессором Киевской семинарии (академия в Киеве в эти годы была закрыта). Когда Киевская семинария была преобразована в академию в 1819 году, Скворцов (уже священником) занял в ней кафедру философии. Скворцов написал очень много работ по истории философии (древней и новой)²⁷, но по существу проблем высказывался мало — не без оттенка скептицизма. И для него первая ступень познания дана в вере, как «непосредственном чувстве истины», но это учение высказано у него в таких общих и расплывчатых чертах, что нельзя сделать никакого заключения о гносеологических взглядах Скворцова. Философия, по его мысли, должна приводить от «естественного» (непосредственного) разума к христианству, но она заранее не свободна в своих путях²⁸...

7. Гораздо талантливее и оригинальнее был его ученик *В.Н. Карпов* (1798—1867), заслуживший почетную известность своим переводом всех произведений Платона (кроме «Законов»)²⁹ на русский язык. Карпов родился в семье священника в Воронежской губ. По окончании Воронежской семинарии (где философию преподавал швейцарец Зацепин) Карпов поступил в Киевскую духовную академию, окончив которую (в 1825 г.), стал преподавателем сначала семинарии, а потом академии. В 1833 г. он был приглашен в Петербургскую духовную академию, где занял кафедру философии, оставшуюся вакантной по удалении Сидонского. Главный труд Карпова — перевод Платона, выполненный им с большой любовью и тщательностью; до сих пор этот перевод остается единственным полным переводом Платона на русский язык. Ко всем диалогам Карпов дает введения, кратко излагая и анализируя содержание диалогов. Пробовал Карпов дать характеристику и анализ «нового рационализма» (как озаглавлены его статьи об этом), — имея в виду Канта и позднейший трансцендентализм, но эта работа Карпова осталась незаконченной³⁰. Приведем одну цитату из этого труда Карпова: «Человек с точки зрения Кантовой «Критики чистого разума» есть существо (если только существо), сотканное из понятий, восходящее или нисходящее по степеням категорической его паутины, закупоренное в чистые формы пространства и времени,

²⁷ См. обзор его трудов и биографию у Иконникова, Биографический словарь профессоров Киевского университета, стр. 601—610.

²⁸ Кое-какие подробности приведены у Шпета (Op. cit., стр. 181—187).

²⁹ «Законы» были перед тем переведены на русский язык В. Оболенским (Москва, 1827).

³⁰ Она печаталась (без подписи) в журнале Петербургской духовной академии «Христианское чтение» за 1860 г.

из которых не только выступить, но и взглянуть не может, а между тем сознает, что ему, несмотря на бесконечную расширяемость этих форм, в них до крайности тесно, неловко, как птице в клетке»³¹. Нельзя отказать Карпову ни в удачной образности, ни в существенной меткости его критики, — но что же стоит у Карпова самого за этой критикой? При изучении его интересного «Введения в философию» (1840), его Логики (1856), чтений по психологии (1868) становится ясным, что у Карпова была довольно цельная система. Вне всякого сомнения стоит то, что Карпов испытал влияние трансцендентализма³², но значительно переделал его в сторону чистого психологизма. Во всяком случае, исходным пунктом философских построений Карпов считал сознание, «взятое конкретно», в полноте его содержания. По учению Карпова, органом познания истины «служат все силы души, *сосредоточенные в вере* и ею просветленные», «ум и сердце не поглощаются одно другим». «В человеке можно найти законы всего бытия, подслушать гармонию жизни, разлитой во всей вселенной, и созерцать таинственные символы связей, соединяющих все мироздание». Преображение трансцендентализма в антропологизм очень ясно у него³³, но Карпов свободен от крайностей эмпирического метода. «Психология должна начинать свое поприще исследованием человеческого бытия, а не деятельности», — утверждает Карпов. Он в несколько наивном энтузиазме уверен, что «беспристрастное исследование человеческой природы» достаточно, чтобы освободить наш ум от заблуждений, связать мысль с положениями веры, — так как человек находит в себе живое отношение не только к миру внешнему, но и к миру высшему. Эту часть психологии Карпов называет феноменологией — и здесь он устанавливает ряд интересных различий, иногда напоминающих анализы Гуссерля. В человеке открывается путь не только к внешней реальности, не только к метафизической среде, которая является «сверхчувственной» и которая познается посредством «идеи», но человек связан (через религиозную жизнь) с «духовной сферой», которая отлична от сверхчувственного или идеального бытия. Над «идеал-реализмом» познания³⁴ возвышается область, уже недоступная познанию, — здесь уже действует «духовное созерцание», «око души, просветленное верою». Лишь при наличии веры, связывающей нас с Богом, философия не уклонится от истины.

³¹ Христ. Чтение 1860, ч. I, стр. 414.

³² Карпов в одном месте (Введение в философию, стр. 133) сам говорит о «трансцендентальном синтезе, который должен быть окончательным плодом целой системы». Вся эта книга проникнута идеей примата сознания — только Карпов решительно отвергает отождествление конкретного сознания с Абсолютным (Ibid., стр. 128).

³³ Ср. справедливые замечания у П е т а. Op. cit, стр. 171.

³⁴ Карпов предпочитает, впрочем, характеризовать свою позицию, как «формально реальную».

Таким образом, как в человеке есть *три* пути вхождения в мир (внешние ощущения, связывающие нас с чувственной реальностью, «идеи», связывающие с метафизической — «мыслимой», по терминологии Карпова, — сферой бытия, и духовное созерцание, связывающее с Божеством), так и сам мир должен быть различен в трех «ярусах» — чувственного, метафизического и Абсолютного бытия. Лишь при гармоническом сближении трех начал в душе человека «все сложится в одну беспредельную косморуку, сольется в один аккорд, в одну священную песнь Всевышнему»³⁵.

В этом плане «философского синтетизма», как выражался Карпов, самый мир (чувственный и «мыслимый», то есть метафизический) должен предстать в единстве чувственной и идеальной своей стороны, как *единое целое*: должен быть найден «закон гармонического бытия вселенной». Мы уже приводили слова Карпова о «таинственных символах связей, соединяющих все мироздание» — здесь ударение стоит на *символическом* смысле единства тварного бытия, — ибо «подлинное» бытие — уже за пределами мира. Карпов решительно отвергает «абсолютный» характер человеческого сознания, то есть отвергает принципиальный имманентизм Гегеля, да и всего немецкого идеализма. «Мыслящий человеческий дух отнюдь не есть существо безусловное, и мышление его не есть абсолютное, творческое». Поэтому Карпов — и здесь он очень близок к Хомякову и Киреевскому — уверен, что «философия, развиваясь в недрах христианства, не может сделаться философией рационалистической». Если же на Западе все же развился рационализм, то это нельзя объяснить иначе, как только тем, что в христианстве утвердился вновь *языческий взгляд*...

На этом мы закончим изложение взглядов Карпова³⁶.

8. *Петр Семенович Авсенеv*, в монашестве *архим. Феофан* (1810—1852), сын священника Воронежской губ. По окончании Воронежской духовной семинарии поступил в Киевскую духовную академию (1829), по окончании которой был оставлен при ней для преподавания философии в Киевском университете. В 1844 г. принял монашество, в 1851-м по болезни перестал преподавать в академии и уехал в Италию, где стал настоятелем русской церкви в Риме, но скоро (1852 г.) скончался.

В Авсеневе была, по словам его слушателей, удивительная «гармония мысли и веры» — и его лекции по философии снискали ему славу далеко за пределами академии и университета³⁷. Его эрудиция была

³⁵ См. Введение в философию, стр. 133.

³⁶ Наиболее важным источником для изучения воззрений Карпова, кроме его сочинений, являются статьи, помещенные в «Христ. Чтении» за 1898 г. См. также Ш п е т, *Op. cit.*, стр. 167—174 и Колубовского Материалы по истории философии в России, *Вопр. филос. и психол.*, книга 4.

³⁷ См. о нем у Иконникова, *Биогр. словарь профес. Киевского университета* (стр. 611), у Ш п е т а, *Op. cit.*, стр. 187—193; беглые заметки у Ч и ж е в с к о г о, *Философия на Украине*. Прага, 1926, стр. 95.

исключительно обширной, а его философские идеи тяготели в сторону шеллингианства, в частности в сторону построений известного шеллингианца Шуберта. В Духовной академии смотрели косо на Авсенева за его философские идеи, за его симпатии к Беме, к шеллингианцам, — и о некоторых его идеях мы узнаем, например, только из переписки его слушателя еп. Феофана Затворника — в частности о его учении о мировой душе³⁸. Авсенев писал очень мало, а из его лекций кое-что (преимущественно по психологии) было напечатано в юбилейном Сборнике Киевской духовной академии. Из этих лекций видно, что Авсенев защищал положение, что душа человека «может сообщаться с внешним миром непосредственно», то есть и помимо органов чувств. Это уже не Якоби, а скорее предварение учения об интуиции, как оно развилось в конце XIX века. Наша душа — учил Авсенев — сопринадлежит безмерному океану духовного бытия, со всех сторон охватывающему отдельную душу. Эта открытость души для духовных воздействий извне удостоверяет реальность всего, что выходит за пределы «дневной жизни души» (ясновидение, лунатизм и т. д.). К сожалению, лишь очень немногое из того, что созревало в мысли Авсенева, так или иначе сохранилось в напечатанных им статьях.

9. Учеником Авсенева был *Сильвестр Сильвестрович Гогоцкий* (1813—1889). Он был сыном священника, учился первоначально в Подольской духовной семинарии, 20-ти лет поступил в Киевскую духовную академию, где, по окончании, остался преподавателем. Позже он получил степень магистра философии при Киевском университете, где и стал преподавателем философии. Гогоцкий писал очень много; особого упоминания заслуживают его работы о Канте, о Гегеле, очерк истории новой философии, наконец, пятитомный «Философский лексикон»³⁹. Очень много писал Гогоцкий и по вопросам педагогики.

Гогоцкого обычно причисляют к русским гегельянкам, но это верно лишь отчасти. Он высоко ценил связывание отдельных явлений (в человеке) с целостным историческим процессом, в котором есть своя историческая диалектика, осуществляющая действие Божественного начала в человеческой воле. Но историческая диалектика не может быть отождествляема с чистым логосом — невозможно в истории видеть самораскрытие Абсолютного Духа, который стоит за пределами истории, хотя и действует в ней. В силу этого Гогоцкий отвергает принципиальный имманентизм Гегеля и утверждает *теизм*. Но диалектический метод не вводит нас в тайну индивидуального бытия — он вскрывает *лишь сущность, а не бытие*, не индивидуальную энергию субъекта. Таким образом диалектика и сверху и

³⁸ См. собрание писем Святителя Феофана (Вып. II, стр. 109—111). См. о нем и о влиянии Авсенева у Флоровского. *Op. cit.*, стр. 398—400.

³⁹ О Гогоцком лучше всего см. у Чижевского. Гегель в России, стр. 284—287, также у Шпета, *Op. cit.*, стр. 208—213, у Иконникова, *Op. cit.*, стр. 123—126.

снизу (в Боге и в индивидуальном человеке) ограничена, что не ослабляет, впрочем, ее силы в анализе исторического процесса.

Гогоцкий очень ценил Канта и его книгу *Kritik der Urtheilskraft** считал «почти пророческой книгой» за то, что она связывает мир явлений с сферой безусловного бытия, устанавливает принципы телеологического истолкования бытия. Однако, коренную ошибку Канта Гогоцкий видел в его теории познания, которая ограничивает силу познания лишь миром явлений. «Разуму Канта остается без способности проникнуть в сущность вещей, а сущность вещей — без способности быть понятой». Гогоцкий потому и ценил высоко Гегеля, что он преодолевает этот разрыв бытия и познания, что самая сущность мира им трактуется, как Дух, как живое Начало, вносящее жизнь в мир.

К Киевской школе принадлежали еще *И.Г. Михневич*, ставший преподавателем лицея в Одессе, давший очень ясное изложение Шеллинга, склонявшийся отчасти к Гегелю. К этой же школе надо отнести и более плодовитого *О.М. Новицкого* (тоже преподавателя философии в том же лицее), развившего учение о разуме, как способности созерцания (в идеях) сверхчувственного бытия. Эти созерцания разума усваиваются сердцем и в этой стадии становятся чувствами, — откуда через работу фантазии они переходят в ведение рассудка, строящего понятия. В этой стадии созерцания разума становятся «вразумительными», но еще яснее выступает тогда их неспособность охватить то Бесконечное Бытие, созерцание которого было исходным. «Безусловное остается недоступным для знания» — в силу чего духу нашему нужно Откровение, которое и связывает нас с подлинным основанием бытия — с Богом⁴⁰.

10. Переходим к самому крупному представителю Киевской школы — *Памфилу Даниловичу Юркевичу* (1827—1874). По окончании Полтавской семинарии Юркевич поступил в Киевскую духовную академию (1847), где еще слушал Авсенева. По окончании Академии (1851) был оставлен при Академии для преподавания философии. Его отдельные статьи, особенно статья «Из науки о человеческом духе», посвященная критике этюда Чернышевского (см. о нем следующую главу), «Антропологический принцип в философии» — равно как яркая статья Юркевича «Против материализма», обратили на себя внимание. В 1861 г. он был приглашен занять кафедру философии в Московском университете, где и оставался до конца своих дней⁴¹.

⁴⁰ О Михневиче и Новицком подробнее всего у Шпета. Ibid., стр. 193—208.

⁴¹ См. о Юркевиче статьи его ученика Владимира Соловьева. Соч. т. I (статья «О философских трудах П. Д. Юркевича», стр. 162—187), т. VIII (стр. 424—429). См. этюд Шпета в *Вопр. фил. и псих.* 1914 г.; Ершова, Пути развития философии в России, стр. 23—27; у Волинского, Русские критики; Jakovenko, *Deiny Ruske philosophie*, p. 220—224; Ходзицкого в «Вере и разуме» за 1914 г.; Колубовского, *Материалы для истории философии в России* (Вопр. фил. и псих. Кн. 5, 1890 г.).

Юркевич написал не очень много, но все его работы очень значительны. Упомянем, прежде всего, о его статье «Сердце и его значение в жизни человека», затем отметим статьи «Материализм и задачи философии», «Из науки о человеческом духе», «Идея», «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта». Несколькими статьями и книгами Юркевича были посвящены вопросам воспитания. Критика материализма у Юркевича, кстати сказать, вызвала резкие и грубые статьи и заметки в русских журналах; имя Юркевича в русских радикальных кругах долгое время поэтому было связано — без всяких оснований — с представлением о «мракобесии» и мешало усвоению замечательных построений Юркевича. Между тем, критика материализма у Юркевича сохраняет свою силу и в наши дни, — так она глубока и существенна. «Философия, — писал он, — может сделать больше, нежели только определить достоинство, значение и границы опыта». Юркевич здесь великолепно показывает, что материализм вовсе не охватывает подлинной сущности бытия. Юркевич не отвергает реальности материальной сферы, но справедливо подчеркивает, что вокруг ее изучения возникает часто, как он говорит, «новая мифология». «Не миф ли, — спрашивает он, — то, что в вещах количественное переходит в качественное?» Это замечание Юркевича попадает, бесспорно, в самую болезненную точку всякого материализма.

Коснемся, прежде всего, антропологии Юркевича, которой он посвятил свой замечательный этюд о сердце. Юркевич исходит из библейского учения о сердце, как средоточии жизни человека, и пытается по-новому осветить это учение данными науки. Юркевич решительно восстает против одностороннего интеллектуализма нового времени, который видит в *мышлении* центральную и основную силу души, — в то время как сам язык (русский) устанавливает нечто «задушевное», то есть такую глубину, которая стоит «позади» души, как системы психологических процессов, в том числе и мышления. Эта глубина, *для которой* возникает мышление, и есть сердце, как средоточие духовной жизни; мышление, вся работа ума питаются из этого духовного средоточия. Сердце, как физический орган, тоже является средоточием в человеке, потому что в нем соединяются центральная нервная система с симпатической, — сердце обращено и к центру и к периферии человека, является, таким образом, залогом целостности человека, а вместе с тем и его индивидуальности, его своеобразия, которое ведь и выражается не в мысли, а именно в чувствах и реакциях. «*Не древо познания есть древо жизни*», — говорит Юркевич, и не мышление образует «сущность» человека, а именно жизнь его сердца, его непосредственные и глубокие переживания, исходящие от сердца. Если разум есть свет, то можно сказать, что жизнь духа зарождается раньше этого света — в темноте и мраке души, в ее глубине; из

этой жизни возникает свет разума — и отсюда понятно, что ум есть *вершина, а не корень духовной жизни*. Глубокие слова ап. Петра о «сокровенном сердце человека» правильно отмечают наличность скрытой, но основной жизни духа, из которой питается и которой одушевляется «верхнее» сознание. Именно в силу этого ключ к пониманию человека, к уяснению важнейших и влиятельнейших движений его души лежит в его сердце.

В статье «Из науки о человеческом духе» Юркевич развивает дальше свои глубокие размышления о душе человека, чтобы показать всю неосновательность материализма. «Объяснять духовное начало из материального нельзя уже потому, — пишет здесь Юркевич, — что само это материальное начало *только во взаимодействии с духом таково*, каким мы его знаем в нашем опыте». Отвергать нематериальное начало потому, что его «нигде не видно», значит не понимать, что такое самонаблюдение, которое есть подлинный внутренний опыт. Эта статья Юркевича, которая была написана против работы Чернышевского «Антропологический принцип в философии», вызвала целое движение, — не к чести, впрочем, русской философии, так как поверхностный материализм проявил себя в этой полемике особенно плоско⁴².

Очень интересна и богата мыслями работа Юркевича «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта». Из трансцендентального идеализма Канта Юркевич делает решительный шаг в сторону метафизического идеализма в духе Платона, но признание мира идей недостаточно, по его мысли, чтобы от бытия мыслимого перейти к бытию «сущему». Действительность не обнимается всецело логической идеей — то «начало», которое полагает эту действительность, есть уже не «сущность», а «сущее»: откровение, данное нам в идеях, не может ввести нас в тайну индивидуального бытия, а тем более в тайну сверхсущего, которое переводит то, что *может быть* (идею), в то, что есть (т. е. действительность). Вот еще одна замечательная мысль Юркевича, которая нам встретится в другой редакции у В.Д. Кудрявцева (см. ч. III, гл. III): «То, что может быть (= идея), переходит в то, что есть (= действительность) *посредством того, что должно быть*».

Весьма интересна и существенна мысль Юркевича о том, что «философия есть дело не человека, а человечества» (эту мысль мы уже видели у И. Киреевского).

Юркевич, конечно, был далеко выше своего времени, и недаром он имел влияние на Вл. Соловьева. Можно только пожалеть, что замечательные работы Юркевича почти совершенно недоступны для читателя — они никогда не перепечатывались. Если придет

⁴² См. об этой полемике в указанной статье Колубовского (стр. 29—42).

когда-нибудь время, когда философские работы Юркевича будут собраны и перепечатаны, его глубокие воззрения вновь оживут для русской мысли. Особенно хотелось бы отметить у него его построения в духе конкретного идеализма⁴³, который позднее развивал кн. С. Трубецкой (ч. IV, гл. II).

11. Дальнейшие проявления философского творчества в духовных академиях относятся уже ко второй половине XIX в. В них мы уже имеем проявление философских систем, изучение которых мы относим ко 2-му тому. Но нам надлежит ознакомиться еще с творчеством одного из даровитейших и оригинальнейших деятелей в Московской Духовной академии — я имею в виду *архим. Феодора Бухарева*, с именем которого связана самая глубокая и творческая постановка вопроса о «православной культуре». Секуляризм, как мы видели, раскалывал русскую мысль, а в то же время и содействовал острой постановке вопроса о соотношении христианства и культуры. Все время росла в русском сознании настойчивая попытка оторвать культуру от Церкви, то есть чистый секуляризм; одновременно развивалась то наивная, то более глубокая попытка найти мир между Церковью и культурой. Но уже со времени Гоголя в самих глубинах церковного сознания начинает выдвигаться положительная оценка культуры во имя Христа. Эта христианская рецепция культуры, пророчески намеченная Гоголем, дала сравнительно малые и не очень влиятельные построения систем «православной культуры», — и среди этих построений исключительное место принадлежит архим. Ф. Бухареву.

Александр Матвеевич Бухарев, в монашестве архим. Феодор (1824—1871)⁴⁴, родился в семье диакона в Тверской губ., по окончании Тверской семинарии поступил в Московскую духовную академию, которую окончил 22 лет. Незадолго до окончания академии Бухарев принял монашество — не без колебаний. В Московской же духовной академии Бухарев профессорствовал (по кафедре Свящ. Писания), но с 1854 г. занял кафедру догматики в Казанской академии и одновременно состоял инспектором академии. Через четыре года из-за трений с ректором академии он покидает профессуру и получает должность в Комитете духовной цензуры в Петербурге и в это время развивает очень большую творческую работу, как по чисто богословским, так и по общим вопросам⁴⁵. Особенно много

⁴³ Ершов. *Op. cit.*, стр. 27.

⁴⁴ Литература о Бухареве не очень велика. См. прежде всего большой труд Знаменского, История Казанской духовной академии, см. также его же брошюру «Богословская полемика 1860-х годов об отношении Православия к современной жизни»; см. также Смирнов, История Московской духовной академии (стр. 463—465); А.Ф. Карпов, А.М. Бухарев («Путь», № XXII и XXIII); В. Розанов. Около церковных стен, т. II (статья под названием «Аскоченский и Архим. Ф. Бухарев»); Флоровский. Пути русского богословия, стр. 344—349.

⁴⁵ Перечень трудов Бухарева, см. у Знаменского и у Смирнова.

работал он над книгой по истолкованию Апокалипсиса. Но над ним уже сгустились новые тучи, — его жизнь была омрачена совершенно неприличной и резкой полемикой, которую вел против него некий Аскоченский, сам прошедший Духовную академию (в Киеве) и ставший издателем журнала «Домашняя беседа»⁴⁶. Когда Бухарев издал отдельной книгой ряд своих статей под общим заглавием «О Православии в отношении к современности» (Петербург, 1860 г.) — об этой книге скажем ниже, — то это вызвало исключительно яростную критику со стороны Аскоченского, который заявил, что всякий человек, «ратующий за Православие и протягивающий руку современной цивилизации — трус, ренегат и изменник». Эта полемика имела печальные последствия для архим. Феодора — ему пришлось оставить должность цензора, духовные журналы стали отказываться печатать его статьи, а когда архим. Феодор задумал печатать, свою книгу об Апокалипсисе, то, по доносу Аскоченского, Синод запретил издание этой книги. Это было последней каплей, переполнившей чашу его терзаний, и он решил оставить монашество — за невозможностью для его сознания исполнить первый монашеский обет — послушания. Во имя духовной свободы он вышел из монашества (в 1863 г.), вскоре женился и прожил в очень тяжких условиях еще 8 лет, так же пламенно защищая свои идеи, как и раньше... Жизнь его оборвалась на 47 году.

Мы не будем входить здесь в общую характеристику богословских взглядов архим. Бухарева и остановимся лишь на его отношении к проблеме «мирской» культуры. Самое замечательное у Бухарева то, что, твердо исповедуя существенное различие Божественной сферы и «мирской» стихии (в греховном ее состоянии)⁴⁷, Бухарев вместе с тем глубоко ощущал Божий свет *всюду в мирской жизни*. Противопоставление Церкви и культуры здесь по существу уже выпадает, как мнимое или нарочито раздуваемое: поскольку деятелями культуры являются христиане, постольку здесь не может быть действительного противоположения. Это противоположение преувеличивается именно затем, чтобы затемнить лучи христианской силы и правды в культуре. «Должно стоять за все стороны человечества, — писал Бухарев⁴⁸, — как за собственность Христову... и подавление и стеснение, а тем более отвержение чего бы то ни было истинно человеческого есть уже посягательство на самую благодать Христову». «Православие надобно быть как солнце во всей гражданской жизни, во всем круге наших знаний, искусств, служебных отношений»⁴⁹. Потому Бухарев и вооружается против стремления установить житейские и гражданские дела в совершен-

⁴⁶ См. его характеристику у Флоровского, а также у Розанова.

⁴⁷ Три письма к Гоголю (Петербург, 1861), стр. 58.

⁴⁸ Бухарев в. О Православии в отношении к современности (Петербург, 1860), стр. 20.

⁴⁹ Ibid., стр. 316.

ной отдельности от христианских начал»⁵⁰. Бухарев высказывает интересную и глубокую мысль о «нынешнем арианстве, которое не хочет видеть во Христе истинного своего Бога... во всей области наук, искусств, жизни общественной и частной»⁵¹. Бухарев резко бичует эту «пугливость перед Божественным»⁵², это нежелание видеть, что «творческие силы и идеи есть... не что иное, как отсвет того же Бога Слова». Он упрекает в этом именно церковных людей, — тех, в ком «духовное сознание истины в одном Христе связывается с какой-то страшливостью и беспощадностью относительно всего, не носящего открыто печати Христовой»⁵³. Бухарев сам глубоко ощущал эту «скрытую теплоту» Христовой Церкви именно там, где по внешности ничто не говорило о Христе, и его задачей было восстановить «принадлежность Христу» этих мнимо внехристианских явлений. Он говорит (явно о себе) об «одном человеке, входившем в темные глубины мысли, извратившей Христову истину в новейшей философии», — и этот человек «был поражен обилием Христова света, открывшегося здесь верующей мысли»⁵⁴. Суть в том, чтобы именно «верующей мыслью» взглянуть на современную культуру, — и тогда откроется «скрытая теплота» Христова дела даже там, где как будто не осталось и следа христианства. У Бухарева есть один отрывок⁵⁵, в котором он истолковывает развитие мысли от Фихте до Гегеля, как одностороннее, и потому неверное утверждение учения о Богочеловечестве, — мысль эту впоследствии, хотя и по-другому, развил о. Сергей Булгаков в своем выдающемся труде «Tragödie d. Philosophie*». Потому Бухарев не боится высказать мысль, что Христос, как Агнец Божий, взял на себя и философские грехи⁵⁶, не боится высказать интересную богословскую мысль о «тайне Христовой благодати относительно человеческой мысли»⁵⁷.

В этих положениях дано основание не только для принятия современной культуры, но и для уяснения того, как христианину действовать в условиях современности. Тот дух свободы, который с исключительной силой чувствовал сам Бухарев, *выбивает всякую почву у всякого секуляризма* противопоставление Церкви и культуры сознается как мнимое и лишь нарочито раздуваемое. Всякое стеснение свободного творчества в культуре Бухарев изображает как «прекращение богослужения мысли и сердца»⁵⁸... Не нужно видеть во всем этом какой-то благодушный оптимизм, который хочет ус-

⁵⁰ О Православии... Стр. 197.

⁵¹ Ibid., стр. 64.

⁵² Ibid., стр. 223.

⁵³ Три письма... Стр. 5.

⁵⁴ О Православии... Стр. 42.

⁵⁵ Ibid., стр. 43—45.

⁵⁶ Ibid., стр. 45.

⁵⁷ Ibid., стр. 45.

⁵⁸ Ibid., стр. 65.

мотреть христианский смысл в том, что совершенно ему чуждо. Наоборот: основная установка Бухарева состоит в усмотрении именно *скрытого* христианского смысла новейшей культуры, — а ее внехристианской поверхности он не отрицает. Бухарев *внутренне свободен* от психологии секуляризма, — и в этом вся вдохновляющая сила его идей. Он верит⁵⁹, что «будет время, когда мысленные и нравственные борения нашего времени будут выясняться и раскрываться совершенно на тех же живых основаниях, на каких св. Отцы низлагали древних еретиков, и когда многое, *мнящее себя православным*, окажется более сродным с неправославным». Для Бухарева «язвы и струпы общественные, обнажение которых составляет у нас ныне обычный предмет слова и письменности, в сущности своей суть язвы и струпы той духовной проказы, *которой больны сами христиане*»⁶⁰. И беды и радости современности восходят в своей подлинной основе к христианским началам современности: беды происходят от уклонения от этих начал, радости от принятия и следования им. Истинная человечность раскрывается в нас лишь при верности Христу: «Если человек выдерживает правую сообразность и верность Сыну Божию Христу, *то он верен и своему человеческому достоинству*»⁶¹.

Бухарев был противником высокомерного отношения к западному миру: «Для нас самих было бы всего опаснее и бедственнее для того отказаться от братства с западными народами, чтобы не хотеть ничем и попользоваться от этих народов»⁶². «И само Православие, которым мы обладаем... дано нам для всего мира... Оно делает нас *должниками* перед прочими народами». С этой верой во «всемирный» смысл Православия⁶³ Бухарев имел смелость подходить к западному христианству.

Флоровский очень сурово оценивает построения Бухарева, упрекает его в том, что у него много сентиментальности, что он был утопистом, что в нем было много «несдержанного оптимизма», наконец, что он «не мог решить той задачи, которой занимался всю жизнь»⁶⁴.

Упреки эти звучат очень странно и необоснованно. То, что называет Флоровский сентиментализмом, у Бухарева было на самом деле глубоким прозрением «скрытой теплоты», исходящей от Церкви и согревающей современную культуру. Если Гоголь был «пророком православной культуры», то Бухарев дает уже положительное раскрытие православного восприятия современности.

⁵⁹ О православии..., стр. 66—67.

⁶⁰ Ibid., стр. 209.

⁶¹ Ibid., стр. 307.

⁶² Ibid., стр. 317.

⁶³ Ibid., стр. 317.

⁶⁴ Ф л о р о в с к и й, Op. cit., стр. 348, 347.

И, конечно, ценнейшие течения последующей русской религиозной мысли (Влад. Соловьев в части своих построений, особенно о. Сергей Булгаков), даже у тех, кто, как Розанов, всегда оставались лишь «около церковных стен», являются прямым продолжением того «богословия культуры», которое строил Бухарев. Строил у нас богословие культуры и Чаадаев, но строил его, вдохновляясь западным христианством и под влиянием французской философии «традиционалистов». Богословие же культуры у Бухарева изнутри связано с Православием, — и в преодолении секуляризма изнутри и заключается то главное, за что всегда будет поминаться имя Бухарева.

Глава VIII

Перелом в русской жизни (эпоха Александра II). Начатки позитивизма и материализма в русской философии (Чернышевский и его последователи). Дальнейшая эволюция радикализма в 70-е годы (Н.В. Чайковский и «богочеловеки»)

1. Со смертью Николая I в русской жизни совершается великий перелом — внешний и внутренний. Последние годы царствования Николая I отличались мучительной беспросветностью, — тут уже была перейдена та граница терпения и выносливости, до которой сердце может еще срастаться с жизнью и «примиряться с ней». В удушливой атмосфере полицейского режима, когда не только были закрыты кафедры философии в университетах, но само Евангелие возбуждало у цензуры сомнения в возможности его повсеместного допущения, — в атмосфере политической сдавленности и мучительной напряженности окончательно кристаллизовались основные направления русской мысли и жизни. Как раз в последнее десятилетие царствования Николая I получает последнюю закалку русский радикализм (политический и идейный), который, с переменой режима, выступает на сцену с полной отчетливостью и решительностью. Но и другие течения жизни и мысли являют все признаки внутренней зрелости и психологически очень близки к радикализму в своей категоричности. Идеологические искания еще продолжаются, их диалектика еще не закончена, но они уже настолько зрелы и отчетливы, что почти все готовы развернуться в форме системы. Это и происходит чуть-чуть позже (в 70-е годы), но по существу это вообще эпоха систем, — и если 60-е годы еще не дают завершенных идеологических позиций, то основы для них уже налицо.

Основным водоразделом остается все та же *религиозная* тема, которая сохраняет и ныне свое центральное значение. Русский секуляризм, над выработкой которого трудились русские мыслители

ли с середины XVIII века, имеет все ту же форму эстетического гуманизма, какую он получил в первой половине XIX века. Но еще в 40-х годах в русский секуляризм входит идея социализма, — и ныне она станет секулярным эквивалентом религиозного мировоззрения. В соответствии со сдвигом русской жизни в сторону демократизации (освобождение крестьян в 1861 году), секуляризм усвоит черты «просвещенства», но русское просвещенство так и не нашло своего чистого выражения, какое оно имело в свое время в Европе. За исключением течения либерализма, никогда не имевшего в русской жизни серьезного успеха, различные секулярные течения хотя и защищают идею просвещенства, но не в *этом* их движущая сила, их творческий смысл¹. Этот смысл связан совсем не с элементаризирующим просвещенством, а с напряженными утопическими исканиями, с потребностью удовлетворить *религиозные* запросы, — без христианства, или, во всяком случае, без Церкви. Секуляризм становится либо богоборчеством, либо богоискательством, — и даже те, кого принято называть «нигилистами», если и ударяются в атеизм, то непременно буйствующий и страстный, переходящий в фанатическое сектанство. За Герценом, за его трагическим уклонением от религиозной темы, не идет никто... Религиозная тема не только не теряет своей центральности в духовных исканиях русских мыслителей, но, наоборот, властно подчиняет себе русские умы. Один за другим выступают светские богословы; два величайших писателя в России второй половины XIX века Толстой и Достоевский — своими страстными речами возбуждают религиозно все русское общество, а русские художники, ярче других послужившие упрощенному просвещенству, постоянно напоминают обществу о Христе (Крамской, Ге, Polenov и др.).

2. Обратимся, прежде всего, к изучению радикального течения, которое кладет свою печать на всю эпоху. Оно уже сложилось по существу в последние годы царствования Николая I, — достаточно указать на кружок «Петрашевцев», который увлекался Фурье и другими французскими социалистами, к которому принадлежал среди других Достоевский. Кроме кружка «Петрашевцев», уже формировались другие группы молодежи, — и когда неудачная война 1854—1855 гг. всколыхнула все русское общество и вызвала целое движение самообличения, эта молодежь заговорила языком, которого до сих пор не слышали в России. К этому поколению при-

¹ Ошибочно поэтому характеризовать духовную атмосферу в эпоху Александра II, как атмосферу «просвещенства», как это, например, делает Чижевский (Гегель в России, стр. 246). Более удачную характеристику эпохи дает Н. Котляревский в книге «Канун освобождения» (Петроград, 1916). Очень патетична книга Джаншиева «Эпоха великих реформ», но в ней много интересного материала.

надлежали Достоевский и Толстой, но к нему же принадлежали и те, кто не приобрел всероссийской известности, но кто скоро выступил на сцену, как представители радикального и даже революционного настроения.

Характерными чертами этого поколения (имевшего к 1855 году, году перелома, от 20-ти до 30-ти лет) является резкая оппозиция предыдущему поколению, борьба с его «романтизмом», с любовью к отвлеченному мышлению, с культом искусства. Новое поколение защищает «реализм», ищет опоры в точном знании, — отсюда преклонение (часто принимающее формы религиозного благоговения) перед «точными» науками (то есть перед естествознанием). Культ искусства пропадает, на место него выдвигается требование от искусства, чтобы оно указывало пути жизни; этой морализирующей тенденции соответствует вообще некое засилье морали, которая сама, впрочем, трактуется преимущественно в терминах утилитаризма. Однако верховным принципом морали да и всего мировоззрения становится *вера в личность*, вера в ее творческие силы, защита «естественных» движений в душе и наивная вера в «разумный эгоизм». Все это слагается в некое психологическое единство и переживается, как отличие «новых людей» от предыдущего поколения. Этот духовный склад слагается с необыкновенной быстротой и очень скоро создает действительную пропасть между новой и предыдущей эпохами. Идейным вождем и ярким представителем всего этого умонастроения был Н.Г. Чернышевский, который в своей личности, в своих идеях, в самой манере письма чрезвычайно ясно выразил то, что действительно отличало все течение русского радикализма в эти годы.

3. *Николай Гаврилович Чернышевский* (1828—1889) был сыном священника в г. Саратове. Отец предназначал его к духовной карьере, но, видя исключительные способности своего сына, дал ему домашнее (очень тщательное) воспитание, и только когда ему исполнилось 16 лет, отдал его прямо в старший класс духовной семинарии. Чернышевский поражал и учителей, и товарищей огромными знаниями — он знал очень хорошо все новые языки, а также латинский, греческий и еврейский. Начитанность его была совершенно исключительной и резко выделяла его из среды товарищей. По окончании семинарии Чернышевский не поступил в Духовную академию, — он, с согласия родителей, пошел в Петербургский университет (18-ти лет) на историко-филологический факультет, каковой и кончил через четыре года. Уже в студенческие годы оформились философские и социально-политические убеждения Чернышевского; особо надо отметить его вхождение в кружок Иринарха Введенского (1815—1855), которого тогда называли «родоначаль-

ником нигилизма»². В кружке Введенского говорили преимущественно на социально-политические, иногда и философские темы, — и у Чернышевского уже в это время ясно определились его симпатии к социализму. Чернышевский следил очень внимательно — преимущественно за французской социалистической мыслью³. Уже в 1848 году он пишет в своем Дневнике⁴, что он стал «решительно партизаном социалистов и коммунистов». В 1849 году Чернышевский записывает в Дневнике: «Мне кажется, что я почти решительно принадлежу Гегелю... я предчувствую, что увлекусь Гегелем», — но очень скоро он записывает там же: «Гегель — раб настоящего положения вещей, настоящего устройства общества... Его философия — философия, удаленная от буйных преобразований, от мечтательных дум об утопиях». Революционное настроение Чернышевского, разраставшееся от изучения социалистических утопий, отбрасывало его от Гегеля. Но в том же 1849 году Чернышевский прочитал «Сущность христианства» Фейербаха; книга не поколебала пока религиозных взглядов Чернышевского (о его религиозных взглядах см. дальше), но он продолжал изучать Фейербаха и скоро стал горячим и убежденным поклонником его антропологизма и материалистических его тенденций⁵.

Окончив университет, Чернышевский становится учителем гимназии в родном городе Саратове; в должности этой он пробыл несколько более двух лет, женился в это время и переехал затем в Петербург, где целиком уходит в журнальную, а отчасти и научно-философскую работу. Чернышевский выдержал магистерский экзамен (по кафедре русской литературы) и приступил к писанию магистерской диссертации на тему об «эстетических отношениях к действительности». Диспут состоялся в университете при большом стечении публики, защита была признана удовлетворительной, но, по доносу проф. И. Давыдова (того самого бывшего шеллингианца, о котором мы упоминали в главе I), министр не утвердил Чернышевского в звании магистра. Теперь выяснено⁶, что через три года новый министр все же утвердил Чернышевского в звании магистра, но до последнего времени⁷

² Об отношениях Чернышевского и Ир. Введенского, см. у Стеклова Н.Г. Чернышевский (Т. I, стр. 32—38), см. также специальную статью Аяцкого: «Чернышевский и Ир. Введенский» (Совр. мир, 1910 г., № 6).

³ Несмотря на самые суровые меры в Петербурге, можно было иметь все «запрещенные» книги. При разгроме одного магазина было найдено, например, свыше 2500 запрещенных книг (Стеклова. Op. cit., стр. 42. Примеч. 5).

⁴ См. Дневники Чернышевского, т. I—II, Москва, 1931 г.

⁵ Несколько позже (1850 г.), Чернышевский изучал работу Гельвеция De l'Esprit и нашел у него «много мыслей, до которых я дошел своим умом».

⁶ См. об этом у Стеклова. Op. cit., стр. 142.

⁷ См. у того же Стеклова в I-м издании, у Плеханова в его книге о Чернышевском, у Котляревского («Канун освобождения»).

это оставалось неизвестным даже близким родным, — к этому времени журнальная деятельность настолько поглощала все внимание Чернышевского, что он даже родных не осведомил об утверждении его магистром.

С 1853 года Чернышевский стал сотрудничать в двух крупных журналах того времени — «Современнике» и «Отечественных записках», но через некоторое время сосредоточился целиком в «Современнике»; его статьи за восемь лет заполнили впоследствии 11 томов его сочинений. Чернышевский очень быстро стал вождем радикальных и социалистических слоев русского общества. К этому времени относятся его знаменитые критические очерки, вышедшие потом под общим названием: «Очерки гоголевского периода русской литературы» (впервые изданные, как отдельная книга, уже после смерти Чернышевского, в 1892 году). К этому же времени относится большая философская статья Чернышевского: «Антропологический принцип в философии»⁸, написанная по поводу философских очерков П.А. Лаврова (см. о нем следующую главу), а также ответ Чернышевского на критику известного уже нам П.Д. Юркевича. Много писал Чернышевский по социальным и экономическим вопросам. В 1862 году Чернышевский был арестован (поводом для ареста послужила найденная при аресте некоего Ветшниковца заметка Герцена: «Мы готовы здесь или в Женеве издавать «Современник» с Чернышевским, — («Современник» был в это время закрыт на восемь лет); развитие революционного движения в России становилось все более значительным, а Чернышевского все считали его вождем и вдохновителем. Чернышевского судили — более всего за сочинения его (пропущенные в свое время цензурой). Суд признал Чернышевского невиновным в сношениях с Герценом, но признал его виновным в составлении прокламации к крестьянам, и присудил его к каторжным работам. Приговор суда произвел самое тяжелое впечатление даже в консервативных кругах, — не говоря уже о радикальной молодежи⁹. Чернышевский был сослан в Сибирь, в Якутскую область, откуда несколько раз, но всегда неудачно, хотели устроить его побег, — чем только ухудшали его положение. Наконец, в 1883 году ему было разрешено вернуться в Европейскую Россию, — ему было назначено жить в Астрахани; через шесть лет ему было разрешено переехать в родной город Саратов, но силы Чернышевского уже были на исходе. В октябре 1889 года он скончался в Саратове.

4. Вопрос о том, под какими влияниями сложились философские взгляды Чернышевского, остается пока недостаточно ясным.

⁸ Все философские работы Чернышевского (включая его диссертацию) собраны ныне в особый том под заглавием «Избранные философские сочинения», Москва, 1938.

⁹ Драматические подробности о суде и впечатлениях, вызванных приговором, см. у Стеклова (т. II).

Обычно основным считается влияние Фейербаха¹⁰, и для этого утверждения дает достаточно материала сам Чернышевский — особенно в письмах и статьях, относящихся ко времени ссылки и ко времени возвращения из ссылки. В письмах к сыновьям от 1887 года он писал: «Если вы хотите иметь понятие о том что такое, по моему мнению, человеческая природа, узнайте это от единственного мыслителя нашего столетия, у которого были совершенно верные, по моему мнению, понятия о вещах. Вот уже 15 лет я не перечитывал его, — *но в молодости я знал целые страницы из него наизусть... и остался верным последователем его*»¹¹. В другом месте¹² Чернышевский, признавая желательным новое учение о человеке и познании, говорит: «Пока лучшим изложением научных понятий и так называемых основных вопросов человеческой любознательности является то, которое сделано Фейербахом».

Из приведенных слов можно, однако, сделать то заключение, что Чернышевский очень высоко чтит Фейербаха, но не больше. Мы увидим дальше, что в одном из основных начал его философии (в защите материализма) Чернышевский, по справедливому замечанию Массарика¹³, является представителем *вульгарного материализма*, — в то время, как материализм у Фейербаха — лишь предельный пункт его антропологизма¹⁴.

Не менее спорным является вопрос о корнях позитивизма у Чернышевского. Массарик¹⁵ заявляет, что Чернышевский был позитивистом «в духе Конта». Сам Чернышевский в одной из ранних (политических) статей¹⁶ писал о Конте, что «основатель положительной философии — *единственной философской системы, верной научному духу*, — один из гениальнейших людей нашего времени». Правда, несколько раньше (в 1848 году) Чернышевский в своем Дневнике решительно высказался против учения Конта о трех периодах в развитии мысли, но эта запись относилась лишь к I тому «Положительной философии» Конта, — после чего Чернышевский читал другие тома. Все-таки приведенная выше цитата — очень крас-

¹⁰ Этот тезис защищает Стеклов. Op. cit., т. I, стр. 55; 226. Плеханов (Соч. т. V, стр. 194); Котляревский. «Канун освобождения», стр. 292, passim.; М а s s а г у к. Zur Rus. Relig. Geschichtsphilosophie, II, S. 39). С. Б у л г а к о в (в статье о Фейербахе, Два Града, т. I, стр. 7); Я к о в е н к о. Op. cit., p. 186; А л ь ц к и й (Совр. мир, 1910, № 10—11). Решительно против этого восстает — и с достаточным основанием — Ш п е т в своей статье о Лаврове (П. А. Л а в р о в. Сборник статей, Петербург, 1922). Статья Шпета носит название «Антропологизм Лаврова в свете истории философии». О Чернышевском см. стр. 91—95. См. также у Ч и ж е в с к о г о. Op. cit., стр. 262.

¹¹ См. С т е к л о в, т. I, стр. 225.

¹² Соч., т. X, стр. 196.

¹³ М а s s а г у к. Op. cit., B. II, S. 40.

¹⁴ См. справедливые замечания о «материализме» Фейербаха у Шпета в указанной выше его статье.

¹⁵ Ibid., стр. 38.

¹⁶ Соч., т. VI, стр. 135.

норечива. Но вот, в одном письме к сыновьям¹⁷ от 1876 года, Чернышевский пишет: «Есть другая школа, в которой гадкого нет почти ничего, но которая *очень смешна* для меня. Это — огюстоконтизм. Огюст Конт, вообразивший себя гением... прибавил от себя формулу о трех состояниях мысли, — формулу совершенно вздорную». Эти слова не позволяют думать, что Чернышевский когда-нибудь увлекался Контом, — между тем, его позитивизм — беря его в существо — стоит вне сомнения.

Надо признать, что источники взглядов Чернышевского лежали в общей научно-философской литературе его времени, — и прежде всего в том *культе научности* («сциентизме»), который вообще характерен для ХІХ века. Чернышевский (как отчасти и Герцен) стоял под влиянием французской духовной жизни, — отсюда шли те социалистические веяния, которые захватывали ум и сердце Чернышевского целиком. Конечно, социально-экономические идеи Чернышевского имели ясно выраженный *этический корень*¹⁸; примат этики над «чистой» научностью чрезвычайно существенно определял духовную установку Чернышевского. Это была настоящая вера в науку, в ее неограниченные возможности, в ее познавательную мощь; это поддерживалось и тем *реализмом*, который вообще очень ярко стал проявляться в русской литературе с середины 40-х годов, — в противовес «романтизму» «отцов»¹⁹. Под знаком «реализма» шло вообще развитие русского радикализма, который с наивным обожанием тяготел к естествознанию, как залог истины и реализма, — во всяком случае, в 50-е и 60-е годы. Но было бы неверно думать, что романтизм совершенно выветрился у этого поколения, — под покровом реализма сохранилась настоящая и подлинная романтическая основа. Оттого и «сциентизм» у наших радикалов был наивной *верой* в «мощь» науки... Но в последней своей основе этот неугасший романтизм проявил себя в той «секулярной религиозности», которая расцветала под покровом реализма, и даже материализма. Справедливо заметил Котляревский, что «культ Фейербаха был для Чернышевского и его единомышленников *поэтическим культом с оттенком религиозности*». Справедливо и другое замечание Котляревского, что «книга Фейербаха («О сущности христианства») была одной из канонических книг возникшей в начале ХІХ века особой «религии человечества»²⁰. И у Чернышевского, например, мы находим все возрастающий культ человека и человечества.

¹⁷ См. у Стеклова, *Ibid.*, стр. 230.

¹⁸ Это справедливо подчеркивает Massaguk (*Op. cit.* S. 62). Ср. Котляревский. *Op. cit.*, стр. 304.

¹⁹ Очень хорошо изображен этот общий перелом в духовных исканиях русских людей у Котляревского. (*Ibid.*, гл. III).

²⁰ Котляревский, *Ibid.*, стр. 295—7.

Религиозная сфера у Чернышевского никогда не знала очень интенсивной жизни, — но, собственно, никогда и не замирала²¹. Действительно, при развитии у Чернышевского его позитивистических и материалистических воззрений, он не только очень долго соблюдает церковные требования, но даже долго сохраняет религиозные убеждения. «Что, если мы должны ждать новой религии? — писал он в Дневнике (в 1848 году). — У меня волнуется при этом сердце и дрожит душа, — я хотел бы сохранения прежнего... Я не верю, чтобы было новое, — и жаль, очень жаль мне было бы расстаться с Иисусом Христом, который так благ, так мил своей личностью, благой и любящей человечество». Когда Чернышевский очень сознательно стал развивать материалистические взгляды, он, конечно, стал отходить от религиозных идей, но не остался без предмета религиозного поклонения, — это был религиозный имманентизм, вера в «святыню жизни», в «естество», страстная преданность утопической мечте о водворении правды на земле. В этом отношении очень любопытно стихотворение Некрасова, посвященное Чернышевскому, под названием «Пророк». Последние стихи читаются так:

Его послал Бог гнева и печали
Рабам земли напомнить о Христе.

5. Обратимся к изучению философских взглядов Чернышевского. Его основная философская статья, носящая название «Антропологический принцип в философии», написана по поводу философских очерков П.А. Лаврова. Написана она небрежно, очень невыдержанна в отношении систематического развития основной мысли²², с презрением относится не только к Фихте (младшему), на которого ссылается Лавров, но даже к Шопенгауэру. Самоуверенность автора в том, что только в направлении, ему близком, есть истина, переходит постоянно у него в развязность, презрительное отношение ко всем инакомыслящим. В предыдущих работах Чернышевского, как в его диссертации, так и в статьях, собранных в книгу под названием «Очерки гоголевского периода русской литературы», было гораздо более уважения хотя бы к «отжившим» философским позициям. Теперь же Чернышевский становится нетерпимым, раздражительным, докторальный тон его становится невыносимым. Под именем «антропологического принципа» изла-

²¹ Верно отмечает Чешихин-Ветринский (Н.Г. Чернышевский. Петроград, 1923, стр. 55), что «религиозность, которая была вынесена Чернышевским из родного дома переменила в нем при ломке мировоззрения лишь объект свой».

²² Шпет справедливо называет эту статью «хаотической» («в этой хаотической статье — презрительно говорит Шпет — можно найти все, что угодно, кроме философии») (Сборник о П.А. Лаврове, стр. 93. V).

гается лишь очерк «новой» антропологии — без всякого отношения к философии, точнее говоря — без всякого анализа философских тем по существу. Учение о человеке, конечно, входит в систему философии, но лишь как часть, но для Чернышевского, с утверждением «новой» антропологии, в сущности, отпадает вся философская проблематика. Чернышевский наивно, но категорически, выдает свои построения за бесспорный «итог современной науки», — и отсюда у него та самоуверенность и бесцеремонное отношение к инакомыслящим, которое обычно свойственно тем, кому чужда критическая установка в науке.

Чернышевский страстно борется против «философского» усмотрения в человеке двойственности, против противопоставления «духа» природе. «На человека надо смотреть, как на существо, имеющее только одну натуру, — пишет он²³, — чтобы не разрезать человеческую жизнь на разные половины, и рассматривать каждую сторону деятельности человека, как деятельность или всего организма, или... в связи со всем организмом». Чернышевский тут же презрительно говорит о «большинстве сословия ученых, всегда держащемся рутины, которое продолжает работать по прежнему фантастическому (!) способу ненатурального дробления человека». Защищая единство человека, Чернышевский принципиально мыслит это единство в терминах *биологизма*, но с такими дополнениями в духе самого вульгарного материализма, которые очень близки к французским материалистам XVIII века²⁴. Отлагая временно (Чернышевский позже, однако, не возвращался к этим темам) вопрос о «человеке, как существе нравственном», Чернышевский хочет говорить о человеке, «как о существе, имеющем желудок и голову, кости, жилы, мускулы и нервы»²⁵. Здесь Чернышевский излагает то упрощенное учение о человеке, которое в 50—60-е годы с наивной развязностью провозглашало себя «достижением науки». Что бы сказал, например, Чернышевский, если бы дожил, например, до появления книги такого выдающегося физиолога, как Alex. Carrel (*L'homme est incornu*)²⁶? В его время «загадка» человека казалась такой простой, читаем же мы, например, в том же этюде («Антропологический принцип...»)²⁶: «Ощущение подобно всякому другому химическому процессу...» Я уже не говорю о том, что для него жизнь есть просто «многосложный химический процесс». Справедливо было отмечено историками²⁷, что Чернышевский не затрудняет себя

²³ Антропологический принцип в философии (цитирую по Женевскому изданию 1875 г.), стр. 100.

²⁴ О знакомстве Чернышевского с французскими материалистами см. у Стеклова, *op. cit.*, т. I, стр. 211—218.

²⁵ Антроп. принцип... Стр. 66.

²⁶ *Ibid.*, стр. 67.

²⁷ Котляревский. *Op. cit.*, стр. 303.

доказательством своих положений, а поучает читателей своими мыслями, излагая их, как «достижения новейшей науки». Все же в этюде «Антропологический принцип» Чернышевский стоит, собственно, на позиции *материалистического биологизма*, но не материализма в точном смысле слова. Он считает то «научным направлением в философии», которое он противопоставляет всякой метафизике, — как «остаткам фантастического мирозерцания»²⁸. Позже у Чернышевского мысль стала отчетливо склоняться к материализму, и он заявляет, что «то, что существует, называется материей»²⁹. Иными словами, существует только материальное бытие... В этюде «Антропологический принцип» Чернышевский, правда, признает самостоятельное бытие психики и только подчеркивает подчиненность психики закону причинности³⁰, но в письмах из Сибири³¹ Чернышевский утверждает, что «цветовые впечатления суть те же колебания эфира, доходящие до головного мозга и продолжающие совершаться в нем». «Превращения» тут нет никакого, то есть психические процессы суть те же физические колебания... Об этом вульгарно-материалистическом взгляде Стеклов, сам последователь материализма, говорит, что здесь основные начала материализма «доведены до крайних логических выводов».

Для упрощенного биологизма, в котором застряла мысль Чернышевского, характерно утверждение наивного реализма. Чернышевский считает «иллюзионизмом» все течение трансцендентализма — и даже резче: это — «метафизический вздор» для него. Равным образом, Чернышевский очень резко высказывается против утверждения позитивистов, что все, что находится за пределами опыта, недоступно для познания. Чернышевский не хочет ставить никаких границ познанию, — и здесь он, конечно, остается верен духу «научного построения философии», защищая право науки на гипотезы. Позитивизм Чернышевского в том, что он подчиняет область «нравственного», то есть все вопросы духовного порядка, тем принципам, которые господствуют в сфере физико-химических процессов. Это есть упрощение проблематики мира, ведущее к упразднению всякой философии. В одном из писем из Сибири³² Чернышевский говорит о себе: «Я — один из тех мыслителей, которые неуклонно держатся научной точки зрения. Моя обязанность — рассматривать все, о чем я думаю, с научной точки зрения», а «научная точка зрения» представляется Чернышевскому, как подчине-

²⁸ Антропол. принцип... Стр. 39.

²⁹ У Стеклова приведены эти и другие выдержки из книги «Чернышевский в Сибири», которая была мне недоступна. См. С т е к л о в, т. I, стр. 234.

³⁰ Антропол. принцип... Стр. 34.

³¹ С т е к л о в, Ibid., стр. 243.

³² Ibid., стр. 235.

ние в познании всего принципам, господствующим в сфере физико-химических процессов. Это безоговорочное и некритическое подчинение всех тем познания принципам, господствующим в самой низшей сфере бытия, по справедливости, было оценено одинажды, как «алогизм»³³.

Сильной стороной позиции Чернышевского является, конечно, его реализм, стремление исходить из «действительности». Впоследствии последователь Чернышевского, Писарев, выразил это в известной формуле: «Слова и иллюзии гибнут, факты остаются». Это и есть то «фактопоклонство», которое в философской форме является позитивизмом — упрощенным, наивным, но отвечавшим общим тенденциям эпохи.

6. Мы уже говорили о центральности этики в духовной установке Чернышевского, — это была натура глубоко моральная со склонностью к резонерству и радикальному принципиализму. Чернышевский рано³⁴ увлекся социализмом, его вдохновляла мысль о существенном изменении социального строя. Вслед за Герценом и славянофилами он глубоко верил в русский общинный строй, — и его надо считать вождем русского социалистического народничества. Однако теоретические воззрения Чернышевского в области этики не отличались ни оригинальностью, ни глубиной; он был поклонником этики утилитаризма, системы «разумного эгоизма» и видел в этой системе «научное обоснование морали». Это звучит чрезвычайно наивно, но Чернышевский (да и все течение русского радикализма) упрямо твердит именно о «научном» обосновании этики, находя это «обоснование» в данных психологии. В следующей главе, посвященной русским «полупозитивистам», мы найдем повторение этих мыслей. У Чернышевского читаем³⁵: «Естественные науки уже развились настолько, что дают много материалов для точного (!) решения нравственных вопросов». Тут имеется в виду не только этика, но и все вопросы духовного порядка³⁶. Так, после длинного рассуждения на чисто этические темы³⁷, Чернышевский горделиво заявляет, что «метод анализа нравственных понятий в

³³ Ш п е т. Упомянутая статья в сборнике «П.А. Лавров», стр. 93.

³⁴ Еще до знакомства с сочинениями Фурье (который оставил очень глубокий след именно в этике Чернышевского) Чернышевский писал в своем Дневнике (июль 1848 г.): «Все более утверждаюсь в правилах социалистов». Очень ценил Чернышевский *Considérant* и его работу *La destinée sociale*. О влиянии Фурье на Чернышевского см. статью А я ц к о г о. *Соврем. мир*, 1909, № 11.

³⁵ При изучении этики Чернышевского нужно очень отчетливо помнить, что слово «нравственный» у Чернышевского соответствует французскому понятию *morale* (как отличное от *physique*). На это основательно указал М а s s а г у к (Op. cit. S. 39). У Чернышевского этот ш и р о к и й смысл понятия «нравственный» (= духовный) очень ясно выступает всюду. См., напр., Антропол. принцип... Стр. 28, 51—52. Большинство авторов, писавших о философии Чернышевского, совершенно не замечают этого — таковы и Плеханов, и Стеклов.

³⁶ Чернышевский ясно говорит об этом, ставя рядом «нравственные и метафизические вопросы», *Ibid.*, стр. 65.

³⁷ *Ibid.*, стр. 84-97.

духе естественных наук... дает нравственным понятиям основание самое непоколебимое»³⁸.

Рассуждая «в духе естественных наук», Чернышевский прежде всего (и здесь было очень сильно влияние Фурье) горячо защищает полную свободу всего «естественного». Теорема Руссо о «радикальном добре человеческой природы» — и прямо, и через Фурье — очень глубоко засела у русских мыслителей, в частности, у Чернышевского (как раньше, у Герцена, несколько позже — особенно ярко у Писарева, — см. о нем дальше). В очень любопытной форме Чернышевский набросал однажды³⁹ образ «положительного» человека, — это есть «человек вполне», то есть цельный и внутренне гармонический: «положительность» совпадает с отсутствием «блезненной фантазии» «и не ослабляет силы чувства и энергии требований»⁴⁰. Когда далее Чернышевский, следуя французским мыслителям XVIII века, уверяет, что корень *всех* движений в человеке — и корыстных, и бескорыстных — один и тот же (а именно «любовь к самому себе», «мысль о личной пользе»)⁴¹, — то сейчас же добавляет, что эгоистический корень всех движений «не отнимает цену у героизма и благородства»⁴². Это очень важно учесть для правильного истолкования этики Чернышевского: его «научное» объяснение этической жизни *не устраняет автономии* оценивающей силы духа. Как и Герцен, так и Чернышевский без колебаний признают ценность «героизма» и «благородства» — не с «научной», конечно, точки зрения (для которой, по Чернышевскому, все определяется эгоизмом), а с точки зрения чисто этической, совершенно *независимой* от «науки». Это *контрабандное* использование чисто этического критерия (более открытое, как мы уже видели, у Герцена) мнимо обосновывается у Чернышевского отождествлением добра и пользы. «Мы хотели показать, — пишет Чернышевский⁴³, — что понятие добра не расшатывается, а, напротив, укрепляется, когда мы открываем его истинную природу, когда находим, что добро есть польза». «Нравственно здоровый человек *инстинктивно* (!) чувствует, что все ненатуральное вредно и тяжело»⁴⁴. Эта ссылка на «нравственное здоровье» есть лишь прикрытие того этического идеализма, которым фактически жил Чернышевский, — и, недаром, у него совершенно выпадает в этике идея моральной ответственности. «Человеческой природы нельзя ни бранить... ни хвалить... все зависит от обстоятельств: ...при известных обстоятельствах чело-

³⁸ Ibid., стр. 97.

³⁹ В «Очерках Гоголевского периода...», стр. 288. (Издание 1892).

⁴⁰ Очень удачны комментарии этой защиты «человечности вполне» у Котляревского, Op. cit., стр. 304—306. См. также у Стеклова, Op. cit., стр. 292.

⁴¹ Антропол. принцип..., стр. 84—90.

⁴² Ibid., стр. 89.

⁴³ Ibid., стр. 94.

⁴⁴ Очерки... Стр. 286.

век становится добр, при других — зол»⁴⁵. Но тогда выпадает *возможность того этического пафоса*, который все же никогда не угасал у Чернышевского. Стеклов⁴⁶ (вслед за Плехановым) думает, что ошибка Чернышевского — *в рассудочности* (при анализе моральной сферы), столь характерной для позиции «Просвещения», но дело, конечно, не в том, чтобы преодолеть примитивный рационализм этики, основанной на «расчете», а в том, чтобы понять, что так называемое «научное» истолкование моральной сферы не может прикрыть того, что этическая оценка оказывается как раз «автономной», то есть вовсе необоснованной...

В действительности Чернышевский горячо и страстно защищал права личности на свободу; очень удачно выразился Котляревский о всем течении радикализма, что в основе его лежала «вера в почти чудотворную силу личности»⁴⁷. Этический пафос у Чернышевского определяется его горячей любовью ко всем, кто угнетен условиями жизни. Социализм и этический персонализм совершенно искусственно возводятся у Чернышевского к «новому» пониманию человека. Здесь Чернышевский, как и Фейербах, *по существу движется в линии идеализма*, — и только гипнозом «сциентизма» нужно объяснять то, что этический идеализм облекается у Чернышевского в неподходящую сюда систему того плоского учения, которое считает итогом науки сведение всей активности человека к эгоизму...

7. Еще запутаннее и в то же время значительнее и интереснее выступает Чернышевский в своей эстетике. Влад. Соловьев, написавший небольшую, но очень ценную статью об эстетике Чернышевского⁴⁸, назвал диссертацию Чернышевского «первым шагом к положительной эстетике». Сам же Чернышевский, в предисловии к предположенному 3-му изданию своей диссертации, писал, что свою заслугу он видел лишь в том, что «ему удалось передать на русском языке некоторые идеи Фейербаха», — хотя у Фейербаха нет почти ничего, относящегося к вопросам эстетики. Выходит, что сам Чернышевский недостаточно ясно сознавал принципиальную ценность его эстетических воззрений. Действительно, в том же предисловии Чернышевский пишет, что он «и тогда» (то есть когда писал свою диссертацию) «считал не особенно важным» именно эстетические идеи свои, а центр тяжести перелagal в «мысли более широкого объема», которые «все... принадлежали Фейербаху».

Чтобы разобраться во всем этом, необходимо уяснить центральную мысль в диссертации Чернышевского, — она заключается в отвержении идеалистической эстетики (которая усматривает выс-

⁴⁵ Антропологический принцип... Стр. 60—61.

⁴⁶ Стеклов, Ibid., стр. 301, 304.

⁴⁷ Котляревский, Op. cit., стр. 39.

⁴⁸ Вл. Соловьев. Сочинения (издание «Общественная польза»), т. VI, стр. 424—432.

шую ценность в художественной *идее*) и в признании, что конкретная действительность выше искусства. Именно этот последний тезис и был так высоко превознесен Соловьевым, который тоже борется против идеалистической эстетики и защищает *реальный* смысл, реальную значимость красоты⁴⁹. Превознося действительность в противовес идеализму, который видит ценность не в конкретном бытии, а лишь в той идее, которая в этом бытии выражена, Чернышевский в этом устремлении к живой реальности, конечно, был близок к Фейербаху, — но и только. Гораздо вернее было бы проводить параллель между взглядами Чернышевского на подчиненное значение искусства с тем возвратом к «естеству», который так остро выразил в свое время Руссо. Искусство — искусственно, действительность же и есть источник красоты и правды; в одном месте Чернышевский очень ядовито говорит о «принципе подстриженных садов», — противопоставляя этим «подстриженным садам» природу в ее свободе и естестве. *Чернышевский не против мечты*, а против эстетического сентиментализма; поскольку мечта и даже фантастические построения имеют место в реальной жизни, они обладают истинной ценностью, как живая часть реальности. Но поскольку мы культивируем мечты и их *противопоставляем* действительности, поскольку мы уходим в *искусственный* выдуманный мир, то есть уходим от действительности, постольку мы теряем связь с красотой. Это все есть *перенесение мотивов руссоизма* в понимание отношений искусства к действительности, — и от Фейербаха здесь так мало, что надо удивляться, что сам Чернышевский возводил к Фейербаху свои «мысли более широкого объема». Еще менее оснований имеют Плеханов⁵⁰ или Стеклов⁵¹, когда они усматривают в эстетике Чернышевского либо раскрытие принципов материализма (исторического), либо торжество «антропологического принципа». Конечно, Чернышевский, когда писал свою диссертацию, был уже поклонником Фейербаха и, несомненно, уже склонялся к материализму, но сама по себе его диссертация — и по своей теме, и по ее внутренней диалектике — очень мало отразила все это. Она была новым и очень глубоким развитием того *эстетического гуманизма*, о котором нам не раз приходилось говорить в предыдущих главах, — только у Чернышевского этот эстетический гуманизм резко порывает с философским идеализмом и связывает себя с философским реализмом. Котляревский⁵² удачно говорит, что «новая эстетика была создана в восхваление... человека... кото-

⁴⁹ См. статьи по эстетике в VI т. сочинений Соловьева. О Ва. Соловьеве см. т. II, гл. I—II.

⁵⁰ Плеханов (Сочинения, т. V, стр. 190) усматривает в диссертации Чернышевского «попытку построить эстетику на основе материалистической философии». Утверждение это абсолютно неосновательно.

⁵¹ Стеклов, т. I, стр. 319.

⁵² Котляревский, стр. 316.

рый признается самым художественным созданием природы». Да, это верно, — и в гуманизме Чернышевского, и в его религиозно-бережном отношении к «естеству» человека, бесспорно, отразилось влияние Фейербаха. Но то, что выразил Чернышевский в своей диссертации, шире и глубже того религиозного культа человека, который был у Фейербаха⁵³. Вл. Соловьев был прав в своей высокой оценке диссертации Чернышевского, хотя его философская позиция так далека от взглядов Чернышевского: эстетика Чернышевского, защищая реальность красоты или — точнее говоря — возвышая красоту реальности над красотой в искусстве, — *открывает новые перспективы* для философской эстетики. Эстетический гуманизм Чернышевского включил в себя те веяния религиозного имманентизма, которые дали богатые и яркие отражения в эстетических исканиях русских художников и мыслителей уже в ХХ веке, но эстетический гуманизм Чернышевского другими своими сторонами приближается к Достоевскому и к Соловьеву.

В эпоху Чернышевского раздавались речи о «разрушении эстетики» (Писарев — см. ниже), но Чернышевский вовсе не был разрушителем эстетики. Неправильно тоже думать, как это, например, находим у Массарика, что для Чернышевского «эстетика стала вспомогательной наукой для этики»⁵⁴. Не наоборот ли? Гимн действительности, воспевание «естества» определяет эстетику Чернышевского, а сама этика, в свою очередь, определяется тем, в чем видит Чернышевский подлинную и существенную красоту.

8. Чтобы закончить характеристику философских взглядов Чернышевского, следовало бы остановиться на его понимании историософских проблем. Но в этой области, если и есть что интересное у Чернышевского, так только то, что он очень ясно и сильно выразил историософские идеи *Просвещенства*⁵⁵. В работах Плеханова и Стеклова находим стилизацию взглядов Чернышевского под формулы экономического материализма, но это, надо признаться, не удается им, — тем более что у Чернышевского попадаются иногда формулы, явно носящие характер идеалистический⁵⁶. Что очень существенно не только для Чернышевского, так это странное сочетание историософского детерминизма с учением о роли личности в истории. Кстати сказать, это связано с «бланкизмом» Чернышевского, его симпатиями к революционному динамизму⁵⁷. Справед-

⁵³ См. об этом в статье С. Булгакова «Религия человекобожия у Фейербаха» («Два Града», т. I).

⁵⁴ Massaryk. Op. cit., S. 50.

⁵⁵ См. об этом у Massaryk, Ibid. S. 56. Один автор (П.Г. Струве — статья «К истории нашего философского развития», в сборнике «Проблемы идеализма», Москва, 1902) верно отмечает, что Чернышевский выразил свои историософские взгляды «в столь соблазнительно ясной и решительной форме, как никто ни до, ни после него».

⁵⁶ См., напр., у Стеклова. Op. cit., стр. 359.

⁵⁷ См. об этом, напр., у Котляревского. Op. cit., стр. 406—408.

ливо однажды было отмечено, что ни в одном русском духовном течении не выдвигалось так высоко значение личности, как в русском нигилизме⁵⁸, — и Чернышевский, с которым генетически связан развязный нигилизм 60-х годов, несомненно, очень много сделал для того культа сильной личности, смелой и радикальной в защите своих «естественных» прав, который так характерен для этой эпохи.

Обозревая в целом философские взгляды Чернышевского, мы снова должны вернуться к указанию на центральное значение религиозной темы в диалектике русского философского развития. Русский секуляризм продолжал развиваться с чрезвычайной патетичностью и страстностью, вскрывая тем внутреннюю его неотрывность от религиозной темы. У Чернышевского еще ярче, чем у его предшественников, выступает «антропологический принцип». Дело не в том упрощенном психофизическом материализме, который развивал Чернышевский (хотя материализм от него надолго, до наших дней, вошел в некоторые течения русской мысли), а в том, что человек, поистине, становился здесь «мерой вещей». В этом отношении Чернышевский очень созвучен Фейербаху, с его «религией человекобожия», с его религиозным антропологизмом, — потому что Чернышевский всегда поклонялся и поминал одного лишь Фейербаха с благоговением. Но, как в развитии своей эстетики Чернышевский, вдохновляясь общим тяготением к «действительности», вслед за Фейербахом, выдвигал идеи, явно связанные с иными тенденциями, так и все философское наследство Чернышевского не может быть уложено ни в линии чистого феербахизма, ни тем менее в линии исторического материализма (как это, стилизуя, утверждают, например, Плеханов и Стеклов). Не укладывается философское наследство Чернышевского и в линии «Просвещения», как хотят другие. Эстетический гуманизм его шире и глубже Просвещения, хотя «просветительные идеи» и занимают немалое место у Чернышевского. Он является прежде всего одним из виднейших представителей русского секуляризма, стремящегося *заместить* религиозное мировоззрение, *сохранив, однако, все ценности, открывшиеся миру в христианстве*. «Скрытая теплота» подлинного идеализма согревает холодные и часто плоские формулы у Чернышевского, а в его эстетическом воспевании действительности неожиданно прорываются лучи того светлого космизма, который отличает метафизические интуиции Православия (как это мы уже видели у о. Бухарева). Чернышевского часто и охотно стилизовали различные течения русского радикализма, но сам он был шире тех рамок, в которые его вставляли. Мы не имели возможности, да в этом и не было надобности, излагать экономические идеи Чернышевского, но и здесь Чернышевский не укладывается в схемы эконо-

⁵⁸ А н д р е е в и ч. Опыт философии русской литературы (1922), стр. 220.

номического материализма, как это пытаются делать донныне. Он — шире своих упрямых утверждений, которые определялись так часто его социальным утопизмом и политическим радикализмом. Даже в своем упрямом и упрощенном утилитаризме Чернышевский, как мы видели, иногда вдруг, вопреки своим же принципам, защищает правду чисто этической оценки. *Секуляризм искажил и обеднил* философское дарование Чернышевского — и в этой внутренней дисгармонии, которая проходит через все творчество Чернышевского, быть может, надо видеть самое существенное, что мы находим у Чернышевского. Он стал основоположником русского позитивизма и материализма, послужив им, как мог, пожертвовав им своим философским дарованием, но внутренняя дисгармония в творчестве Чернышевского достаточно ярко говорит, что ему самому было тесно и неудобно в узких рамках позитивизма и материализма.

9. Не можем не сказать хотя бы несколько слов о *Дмитрии Ивановиче Писареве* (1840—1868) — высокоталантливом писателе, в котором философский радикализм принял боевые черты нигилизма⁵⁹. Сам Писарев не любил слова «нигилизм»⁶⁰, называл свое направление «реализмом», воспевал идеал «критически мыслящей личности», но, конечно, веяние нигилизма сильнее всего и ярче всего выразил именно Писарев. Одна из блестящих (впрочем, очень ранних) статей его носит характерное заглавие — «Схоластика XIX века»; для него все отвлеченные вопросы — уже схоластика, так что, например, проблема «я» потому уже схоластика, что этот вопрос неразрешим, а потому является «праздной игрой ума». Тот поворот к реализму, к конкретной действительности, который был движущей силой в духовном мире Чернышевского, здесь доходит до своей крайности, до ограниченности работы ума только тем, что вызывается «непосредственной потребностью жизни»⁶¹.

В юные годы Писарев увлекался «Перепиской с друзьями» Гоголя — книгой напряженных религиозных исканий и аскетической тревоги; Писарев вступает в «Общество мыслящих людей», собирающихся «для благочестивых разговоров и взаимной нравственной поддержки». Один историк справедливо сближает настроение этого кружка с мистическими группами времени Александра I⁶²; тут

⁵⁹ М а с с а г у к (Op. cit., 79) справедливо характеризует Писарева как enfant terrible всего радикализма того времени.

⁶⁰ Мы указывали выше, что Герцен, наоборот, охотно принимал это слово и защищал нигилизм, как свободу от авторитетов и предрассудков.

⁶¹ Соч. (издание Павленкова 1897), т. I, стр. 363. Из литературы о Писареве укажем С к а б и ч е в с к и й. Литературные воспоминания; С к а б и ч е в с к и й. Три человека 40-х годов (Соч. т. I). К а р п о т и н. Радикальный разночинец; К а з а н о в и ч. Д.И. Писарев; Е. С о л о в ь е в. Писарев. К р у ж к о в. Философские взгляды Писарева («Под знаменем марксизма», 1938, № 4). И. И в а н о в. История русской критики (т. II); А н д р е е в и ч. Опыт философии русской литературы (гл. V); М а с с а г у к. Op. cit. В. II, С. 79—92.

⁶² Ф л о р о в с к и й. Op. cit., стр. 292.

же стоит указать, что в эти годы Писарев переводит одну песнь «Мессиады» Клопштока... Очень скоро, однако, религиозная окраска этой религиозности отлетела, Писарев обратился к другой вере, которой отдался с таким же всепоглощающим увлечением (близким даже к фанатизму), с каким раньше он отдавался «благочестивым разговорам». Катехизис новой веры Писарева слагался из типичных для 60-х годов в России секулярных мифологем — и прежде всего «всепоглощающей веры в естественные науки». Русский радикализм, вплоть до философии титанизма в официальном советском миросозерцании, сресся с этой наивной, поистине «мистической» верой в естественные науки, — хотя по своей сути русский радикализм (включая ставку на титанизм) глубоко спиритуалистичен... Не удивительно, что Писарев в своей новой вере становится безоглядно поклонником материализма (о котором он говорит часто с упоением, воспевая «здоровый и свежий (!) материализм»)⁶³. Через эту веру в материализм⁶⁴ русский радикализм примыкает к западному просветительству, — и Писарев больше, чем кто-либо другой, защищал темы Просвещения. Его сочинения исполнены того историософского оптимизма, который был классическим основанием теории прогресса; Писарев не устает звать к просвещению, к «разумному миросозерцанию». С Просвещением связан и этический пафос, исключительно сильный у Писарева. Однако именно здесь прорывались у Писарева черты неоромантизма, намечалось разложение просвещенства, — но ранняя смерть (Писарев утонул 27-ми лет, купаясь в море) прервала внутренний процесс, шедший в нем.

Этическая позиция Писарева, как и Чернышевского, является типичной для радикального крыла русского секуляризма: это есть прежде всего сведение всего поведения человека к эгоизму, привет всему «естественному» и вместе с тем вера в «естественное» благородство и доброту человека. Мотивы руссоизма очень сильны у Писарева, — и ни к кому так он духовно не близок, как к другому яркому гениальному нигилисту, каким был Лев Толстой. Кстати сказать, даже отношение к науке (узко утилитарное) одинаково у обоих: как Толстой отвергал все науки, кроме тех, которые заняты человеком и вопросами его наилучшего устройства, так и Писарев (например, в статье «Схоластика XIX века») отвергает смысл тех научных исследований, которые не связаны с «жизненными потребностями». И, как Толстой, так и Писарев восстает против «духовного аристократизма»: «Что за наука, которая по самой сущности

⁶³ Соч., т. I, стр. 356.

⁶⁴ Такой же верой в материализм были проникнуты воззрения очень популярного в радикальных кругах того времени журналиста М.А. Антоновича. См. о нем, напр.: Радлов (статья «Лавров в русской философии» в сборнике «П.А. Лавров», Петербург, 1922), Котляревский, Орсит., стр. 524, Коган («Под знаменем марксизма», 1939, № 5).

своей недоступна массе? Что за искусство, которого произведениями могут наслаждаться только немногие специалисты?»⁶⁵ Это не мешает быть Писареву — и это чрезвычайно характерно для всей эпохи — защитником крайнего индивидуализма (что дало повод Массарику сближать его с Ницше). «Надо эмансипировать человеческую личность, — писал Писарев, — от тех разнообразных стеснений, которые на нее налагает робость собственной мысли, авторитет предания, стремление к общему идеалу и весь тот отживший хлам, который мешает живому человеку свободно дышать и развиваться во все стороны»⁶⁶. Таков манифест этого крайнего индивидуалиста, одинаково отвергающего и всякий «авторитет предания», и всякий *общий* (то есть не индивидуальный) идеал и бичующего «робость мысли». «Нигилизм» Писарева⁶⁷ есть следствие его радикального индивидуализма, его патетической защиты полной и всецелой свободы личности. Поэтому, будучи крайним материалистом⁶⁸, Писарев, как Герцен и Чернышевский, защищает всецелую свободу человека, то есть независимость ее от всякой «необходимости», ее автономию, — он так же не замечает того противоречия, в какое он впадает здесь, как и все русские позитивисты и полупозитивисты. Этика Писарева есть именно этика свободного творчества в ее крайней форме; он строит ту же систему, какую впоследствии с таким же изяществом и так же непосредательно развивал во Франции Guyot. «Понятие обязанности, — пишет он, — должно уступить место свободному влечению и непосредственному чувству»⁶⁹. С юной запальчивостью Писарев защищает этический импрессионизм⁷⁰ и в то же время неожиданно возвращается к идеалу *цельной личности*⁷¹, рецепируя по-новому искания славянофилов; цельность эту он понимает, впрочем, чисто психологически, как отсутствие внутренней борьбы, как «самостоятельное и совершенно безыскусственное»⁷² развитие: «старайтесь жить полной жизнью».

Призыв к этическому творчеству, не боящемуся даже сетей импрессионизма, соединяется у Писарева (как вообще в русском секулярном радикализме) с очень плоским рационализмом. «Критически мыслящая личность», о которой с большим вдохновением

⁶⁵ Та же статья «Схоластика XIX в.». Соч., т. I, стр. 366.

⁶⁶ Ibid., стр. 339.

⁶⁷ Сам Писарев предпочитает слово «реализм».

⁶⁸ В одной статье (о книге Молешотта) Писарев договорился до такой фразы: «До сих пор не придумано микроскопа, который мог бы следить за работой мысли в мозгу живого человека» (!).

⁶⁹ Соч., т. I, стр. 347. О ярком индивидуализме нигилистов верные замечания у Стендаля — Крайникова. «История подпольной России» (т. II, стр. 2).

⁷⁰ «Я все основываю на непосредственном чувстве» (т. I, стр. 368). «Я вижу в жизни только процесс и устраняю цели и идеалы» (Ibid., стр. 369).

⁷¹ «Полнейшее проявление человечности возможно только в цельной личности» (Ibid., стр. 369).

⁷² Мотивы Руссо.

Писарев писал в одной из лучших своих статей («Реалисты»), «презирает все, что не приносит существенной пользы»⁷³. Стремление к идеалу он считает «стремлением к призраку», но уверяет нас, что «расчетливый эгоизм совпадает с результатами самого сознательного человеколюбия»⁷⁴.

Писарев, конечно, философски наивен, но это нелогичное сочетание идеалистического пафоса с элементаризирующим материализмом, бескрылого позитивизма⁷⁵ — с поклонением свободе, безоглядного релятивизма⁷⁶ — с «сознательным человеколюбием», все это осталось типичным для русского секулярного радикализма...

У Писарева есть еще одно очень типичное и характерное для его эпохи (да и дальше) противоречие: так называемое «разрушение эстетики» и в то же время страстное искание именно эстетической стороны в жизни, возвращение к пошлости, к мещанству. Под влиянием Чернышевского и того примата действительности над искусством, который он защищал, Писарев тоже вооружается против «чистого искусства». Один поклонник Писарева⁷⁷ уверяет нас, что Писарев вооружался не против искусства, а против его «социальных оснований». Отчасти он прав: в статье «Разрушение эстетики» читаем такие утверждения: «искусство с величайшей готовностью превращало себя в *лакеев роскоши*», или «чистое искусство есть чуждаяное растение, которое постоянно питается соками человеческой роскоши»... Но все же основной акцент у Писарева лежит не в борьбе против обслуживания искусством богатых людей, — а в мотивах *руссоизма*, — в борьбе с искусственными, по существу неестественными проявлениями цивилизации. Сам Писарев очень высоко ценил гениальную лирику Гейне и призывал поэтов к тому, чтобы стать «титанами, потрясающими горы векового зла», — иначе они станут «козьянками, копающимися в цветочной пыли». По существу, Писарев был тоньше и глубже, чем Чернышевский, в его понимании искусства, — и его «разрушение эстетики» *совсем не означает выпадения эстетического момента из идеологии русского гуманизма*, а есть, наоборот, *искание нового искусства*, свободного от тлетворного дыхания несправедливого социального строя. И в этом пункте к Писареву чрезвычайно близок А. Толстой. Писарев доходил до крайних выводов в своей борьбе с

⁷³ Соч., т. IV, стр. 95.

⁷⁴ Ibid., стр. 65.

⁷⁵ Писарев постоянно возвращается к той мысли, что только непосредственная очевидность «есть полнейшее и естественное ручательство действительности» (Соч., т. I, стр. 361, 369). Это — примитивный сенсуализм, с которым так часто у нас соединяется позитивизм.

⁷⁶ Борьба с «абсолютными истинами» и защита релятивизма заполняет статью «Схоластика XIX века».

⁷⁷ Андреевич. Op. cit. стр. 236.

искусством умиравшего барства, — например, в борьбе с Пушкиным, которого он развенчивал, — по существу же он защищал ту *человечность* в искусстве, ту силу правды, которую должно нести в себе искусство. Здесь Писарев (гораздо глубже, чем Чернышевский) приближался к тому «теургическому» пониманию искусства, которое мы находим у Вл. Соловьева.

Впрочем, не забудем и того, что примитивный материализм и здесь подсказывал Писареву разные нелепости, вроде того, что «эстетика исчезает (ныне) в физиологии и гигиене» (!).

10. Русский секулярный радикализм в ближайшие годы после Чернышевского и Писарева дал довольно неожиданные плоды. С одной стороны, он стал развиваться в так называемое «активное народничество»⁷⁸, с другой стороны, выдвинул чрезвычайно интересное философское течение, в лице П.А. Лаврова, Н.К. Михайловского и их последователей. Мы, естественно, опускаем чисто политическое течение, развившееся из раннего радикализма, — в нем не было ничего ценного в сфере идеологии⁷⁹. Оставляя изучение философского творчества П.А. Лаврова и Н.К. Михайловского на следующую главу, выделим в русском народничестве то, что непосредственно связано с внутренней диалектикой идеи, разобранных выше. Мы остановимся, хотя и очень бегло, на самом ярком представителе указанного течения — Н.В. Чайковском.

Николай Васильевич Чайковский (1850—1926)⁸⁰ еще в студенческие годы выделился, как руководитель кружка радикальной молодежи (в Петербурге), куда входило немало прославившихся впоследствии революционных деятелей. В целом, кружок «чайковцев» тяготел к «активному народничеству». В эти годы (1867—1870) еще сильно было влияние Писарева с его материализмом и защитой «разумного эгоизма», — как свидетельствует сам Чайковский⁸¹; под влиянием модного тогда увлечения естествознанием, Чайковский поступил в университет именно на естественный факультет... И в эту же пору Чайковский стал заниматься Ог. Контом, что совершенно соответствовало общему умонастроению радикальных кругов этого времени. В кружке усиленно занимались самообразованием, очень много читали (в том числе и Маркса), — но основное настроение кружка определялось сознанием «неоплатного исторического долга перед народом»⁸². Это было общее в русских кругах того времени настроение «кающегося дворянина», вспыхнувшее не сразу после освобождения крестьян (1861), а уже к началу 70-х го-

⁷⁸ См. о нем книгу Богучарского. Активное народничество 70-х годов, 1912.

⁷⁹ См. об этом, напр., у М а с с а г у к. В. II, §§ 111—113.

⁸⁰ См. о нем сборник статей Н.В. Чайковского. Париж, 1929.

⁸¹ Воспоминания (в том же сборнике, стр. 36—7).

⁸² Открытое письмо (Н.В. Чайковского) к друзьям (в том же сборнике, стр. 279).

дов; очень хорошо это настроение выражал Н.К. Михайловский (см. о нем следующую главу): «Мы поняли, что сознание общечеловеческой правды... далось нам только *благодаря вековым страданиям народа*». Идея «расплаты» с народом, сознание долга перед ним не менее ярко выражал в эти же годы П.Л. Лавров (см. тоже в следующей главе). Чуткая молодежь глубоко вбирала в себя сознание этого долга перед народом, — и отсюда родилось «хождение в народ», страстная жажда отдать свои силы на служение народу. Кружок «чайковцев», по свидетельству Чайковского⁸³, стал своеобразным «рыцарским орденом» с ярко выраженным этическим идеализмом — при утверждении в то же время материализма и позитивизма.

Через несколько лет, однако, Чайковский вступил в период острого идеологического кризиса. В этом он не был совсем одинок, — с ним и за ним шли группы молодых искателей правды; но надо иметь в виду, что идеологический кризис, приведший Чайковского к религиозному мирозерцанию, не охватил все слои русских радикальных кругов, он даже скоро потонул в общем движении русского радикализма к утверждению материализма. Все же то, что пережил Чайковский, существенно потому, что вскрывает ту «подпочвенную» религиозную потребность, которая жила и живет в русском секуляризме.

В 60-е годы атеизм и материализм были основными «догматами» у русских радикалов, — и это была настоящая *вера* (в науку, в прогресс). Более глубокие умы (к ним принадлежал и Чайковский) скоро поняли, что горячий энтузиазм и активное служение народу никак не вытекают ни из эгоизма, ни из материализма, — и тут вспыхивает почти одновременно у разных людей желание «создать новую религию»⁸⁴. Любопытно, что эта идея «новой религии» развивается все время (как в те же годы у А. Толстого, — см. гл. X) в линиях *религиозного имманентизма*, как *вера в человечество*. Справедливо как-то заметил Г.П. Федотов⁸⁵, что наше народничество «необъяснимо до конца, как всякое религиозное движение, это — взрыв долго копившейся, сжатой под сильным давлением, религиозной энергии, почти незаметной в латентном состоянии». Некто Маликов создал секту «богочеловеков» (он проповедовал еще до Толстого «непротивление»)⁸⁶, — и как раз к нему и отправился Чайковский, когда затосковал о религиозном обосновании своего народничества. Он пережил несколько фаз в развитии его религиозных взглядов⁸⁷; мы не будем следить за этим процессом и приведем

⁸³ Открытое письмо... Ibid., стр. 279.

⁸⁴ См. очерк Полнера («Чайковский и богочеловечество» в том же сборнике (стр. 97—167).

⁸⁵ Федотов (Богданов). Трагедия русской интеллигенции («Версты», № 2. 1927. Стр. 171).

⁸⁶ О Маликове см. подробности в той же статье Полнера.

⁸⁷ См. у Полнера, стр. 143—156.

лишь несколько выдержек из Чайковского, чтобы показать, куда устремлялась религиозная энергия в границах секуляризма. Говорим именно: «в границах секуляризма», так как о приятии Церкви здесь не могло быть и речи. «Теперь, когда моя 75-летняя жизнь приходит к концу, — пишет (в 1926 году) Чайковский в «Открытом письме к друзьям»⁸⁸, — я ставлю вопрос: нашел ли я цельное миропонимание, абсолютную Правду, абсолютное Добро и главное — абсолютную Любовь? И я отвечаю вам смело и решительно: да, я нашел... Нельзя жить одними условными полезностями в царстве кесаря, не имея Царства Божия с Его абсолютным благом...» В изложении самого Чайковского⁸⁹ его богосознание может быть сформулировано так: «Мир — единый, бесконечный и живой организм... человек — лишь часть этого организма, орган его — чувствующий и сознающий. Его душа — только часть мировой души... Когда душа в своем оживлении сливается с душой целой вселенной, тогда-то мы и слышим Бога — прежде всего в самих себе, потом и в других, и в природе, и в небе, то есть чувствуем и мыслим космос, как одно целое... Вселенная, это — живой Мировой Бог».

Эволюция Чайковского не типична, но типичны его религиозные искания, вскрытие той религиозной жажды, которая была в глубине русского секулярного радикализма. Даже фанатически настроенные русские атеисты по существу одушевлены пламенным, чисто религиозным энтузиазмом, — и история духовного кризиса Чайковского тем и замечательна, что она вскрывает эту скрытую религиозную энергию не в одном радикальном народничестве, но вообще в русском секуляризме.

⁸⁸ Сборник... Стр. 284.

⁸⁹ См. у П о л н е р а, стр. 149.

Глава IX

Полупозитивизм в русской философии XIX века. К.Д. Кавелин, П.Л. Лавров, Н.К. Михайловский, Н.К. Кареев

1. Русский секуляризм во второй половине XIX века достигает своего высшего напряжения и творческого влияния, — но в то же время сам он испытывает и чрезвычайный внутренний кризис. Не отказываясь от основной задачи создания цельного мировоззрения вне Церкви и вне ее коренного различия Царствия Божия и царства мира сего, — русский секуляризм сам оказывается до *крайности насыщенный религиозными исканиями*. Даже русский нигилизм с его буйствующей стихией носит религиозную окраску; даже в тех течениях, которые принципиально исповедуют материализм, религиозные устремления выступают с полной силой (и это верно не только для XIX века, но верно до наших дней). Но с особенной отчетливостью прорастание религиозных исканий внутри секуляристических течений сказывается в целом ряде ярких, почти всегда очень талантливых построений, которые, по основной двойственности, мы характеризуем, как *полупозитивизм*. Они все, с большей или меньшей ясностью, ориентируются на науку и ее позитивистические тенденции, они воодушевлены идеей «земной веси», по слову Герцена, то есть движутся в линиях религиозного имманентизма и потому почти всегда антиметафизичны, очень часто они прямо опираются на Конта и его последователей. Борьба с метафизическим идеализмом, упоение научным духом, безоговорочное исповедание научного релятивизма не мешают, однако, тому, что рядом с этим, часто в очень сознательном противопоставлении научному духу, моральное сознание заявляет свои права на абсолютное и безусловное значение. Вся сила религиозного одушевления, часто мистического пламенения находит для себя возможность проявления в этом «панморализме», в этом страстном, всепоглощающем и вдохновляющем, победном явлении морального энтузиазма. Пафос свободы отбрасывает далеко идею необходимости, лежащую в основе научного постижения мира; апофеоз личности, ее абсолютной цен-

ности не считается с подчиненностью личности неумолимым силам природы. Это странное сочетание бескрылого позитивизма и вдохновенного этического энтузиазма сознается очень часто с полной силой, но философствующая мысль готова примириться с таким внутренним диссонансом, — но лишь бы не уйти от секуляризма. Внутренний драматизм создается и поддерживается этой внутренней *несвободой* духа, кующего самому себе цепи, боящегося Церкви, а в то же время одушевленного темами христианства, и только ими, и только для них горящего творческим огнем. Мы увидим в ряде глав разнообразие индивидуальных построений всего этого течения, роковая внутренняя узость которого мешает столь многим мыслителям этой эпохи освободиться от «духа века сего».

Мы остановимся прежде всего на К.Д. Кавелине, в котором впервые с полной отчетливостью выступили черты «полупозитивизма». Они, собственно, уже проявились с достаточной ясностью у Герцена, но Герцен был все же очень связан с идеализмом, а в его трагическом построении не было того «сциентизма», который так много фальши внес в искания русских мыслителей. Творчество К.Д. Кавелина в области философии было невелико, но оно лучше других вводит в диалектику «полупозитивизма».

2. *Константин Дмитриевич Кавелин* (1818—1885) поступил (17-ти лет) в Московский университет и был в юные годы близок к Киреевскому и его родным, — но в то же время он был близок и к Белинскому, который был его домашним учителем. Влияние Белинского было решающим, и Кавелин на всю жизнь остался «западником». Чуть-чуть позже он сближается с Грановским и Герценом, пишет ряд замечательных статей по истории России, где уже выступает характерная для него защита идеи личности. Он становится профессором в Петербурге и скоро был приглашен в преподаватели Наследнику; связи его с высшими кругами особенно окрепли при Александре II, когда подготовлялось освобождение крестьян.

Кавелин был одним из самых видных и достойных представителей русской интеллигенции¹, в частности, русского либерализма. К философии он долгое время, казалось, не имел отношения, но уже в начале 60-х годов он выступил с рядом этюдов, которые были потом собраны в две книги: «Задачи психологии» и «Задачи этики»². О первой книге мы уже имели случай упоминать, когда излагали идеи Ю.Ф. Самарина, который вступил с Кавелиным в научную полемику.

Философская позиция Кавелина определялась характерной уже в конце 40-х годов реакцией против «отвлеченного» идеализма не-

¹ См. статью А. Ф. К о н и о Кавелине (Соч. Кавелина, т. III).

² Философские произведения Кавелина собраны в III томе его сочинений (Петербург, 1899).

мецкой философии и решительным поворотом к «точному» знанию, к исследованию фактов. Кавелин не примыкает к Конту, но общий дух позитивизма всецело владеет им. Ему особенно импонирует *принципиальный релятивизм*, — он, можно сказать, на каждом шагу уверяет себя и читателя в том, что «в мире нет безусловных начал или принципов — все в нем условно и относительно»³. Строгая и подлинная необходимость «верна лишь в отвлеченном мышлении», — пишет он, — в мышлении же конкретном, обращенном к реальности, нет места «безусловной» необходимости⁴. Как *очень осторожный мыслитель*, Кавелин против категорических утверждений научного позитивизма⁵; у него даже вырываются такие фразы: «Единичный человек и природа — реальности, но, как они относятся между собой, — окружено непроницаемой тайной. Еще таинственнее те высшие силы, которые управляют судьбами единичного человека и всего мира»⁶.

Эта осторожность в отношении категорических суждений о мире и человеке очень характерна вообще для полупозитивизма. Борясь с «метафизическими миражами»⁷, Кавелин хочет твердо держаться фактов, — и он особенно верит в психологию, как науку, верит в то, что она снимет постепенно покров тайны, покрывающий человека. Конечно, для Кавелина очень типичен его антропоцентризм, — его интересует человек, и только человек. Он наивен в своей несколько патетической вере в психологию, и, конечно, он не избег опасности «психологизма». Однако существенно для всей философской позиции Кавелина то, что он решительно признает реальность *творческого начала в личности*⁸; «самопроизвольность и свобода есть несомненный *психический факт*», — заявляет он⁹. Но, конечно, и свобода в человеке условна: «Как нет ни безусловной необходимости в жизни, так нет и безусловной самопроизвольности»¹⁰. Сознание свободы тем менее должно быть отодвигаемо или умаляемо во имя необходимости, царящей в природе, что сама «объективность» мира является мнимой, ее источник лежит в психической жизни человека¹¹. «Знание возникает из человека, существует лишь в нем и для него. Пытаться объяснить, а тем более выводить психическую жизнь из физической и *наоборот* — значит попадать в заколдованный круг»¹². Для

³ Соч., т. III, стр. 881.

⁴ Ibid., стр. 641.

⁵ Ср. Ibid., стр. 631.

⁶ Ibid., стр. 929.

⁷ Ibid., стр. 568.

⁸ Ibid., стр. 893, 982.

⁹ Ibid., стр. 919.

¹⁰ Ibid., стр. 920.

¹¹ Ibid., стр. 1016.

¹² Ibid., стр. 407.

Кавелина так же неприемлем материализм, как и спиритуализм, — бытие в его подлинной реальности остается эмпирически двойственным: «Психическая и материальная жизнь — на одной общей почве»¹³. Этой почвой является именно внутренний мир человека, и потому «одна лишь психология может разрешить задачу, на которую не дает ответа ни философия, ни естествознание»¹⁴. Кавелин готов идти до конца в этих утверждениях (близких к гносеологической позиции Маха), — для него теряет смысл различение субъективного и объективного мира: «Мир внешних реальностей есть продолжение личного, индивидуального, субъективного мира»¹⁵.

Эта философская позиция освобождает Кавелина от того слепого поклонения естествознанию, которое занимает столь значительное место в основных установках позитивизма. Для Кавелина открывается вся неустранимость и субъективная правда этической сферы человека. Правда, он наивно верит в «научное обоснование этики»¹⁶ на том основании, что ныне, благодаря успехам психологии, «доступны исследованию самые сокровенные тайны бытия», но фактически он несколько не стеснен «научным исследованием фактов» этической жизни. Его очень высокое этическое вдохновение по существу самостоятельное и независимое. Его подчинение науке не идет дальше признания того, что «свобода возможна в человеке лишь при определенных условиях, что она не есть нечто само по себе безусловное»¹⁷, но, сделав эту оговорку, Кавелин затем уже свободно и смело строит *этику идеалистического характера*. «Источник и причина идеальных стремлений человека, — успокаивает свою «научную» осторожность Кавелин, — есть его сознание... оно имеет ведь дело не с реальными фактами, а с нашим внутренним состоянием». Этический идеализм будто бы достаточно обосновывается таким указанием... «Настоящая суть этики, — читаем в одном месте у Кавелина¹⁸, — субъективные идеалы, которые она ставит сознательной жизни и деятельности человека». То, что эти идеалы — «субъективны», это — реверанс в сторону научности, но право этического сознания ставить человеку *свои* задачи (независимо от внешней необходимости) для Кавелина бесспорно. «Нравственное развитие и деятельность составляют такую же настоящую практическую потребность людей, как и все другие стороны развития и деятельности»¹⁹.

¹³ Соч., т. III, стр. 467.

¹⁴ Ibid., стр. 637.

¹⁵ Ibid., стр. 935.

¹⁶ Ibid., стр. 991.

¹⁷ Ibid., стр. 920.

¹⁸ Ibid., стр. 961.

¹⁹ Ibid., стр. 982.

Если, с одной стороны, этика у Кавелина является «гигиеной духа», определяется «законами» психики, то, с другой стороны, Кавелин высоко ставит этическое вдохновение, чистоту и благородство морального сознания. На первом месте для него стоит «стремление к истине, правде и душевной красоте»²⁰; кстати сказать, эстетический мотив, отвращение к пошлости и грубости определяют стиль его *эстетического* гуманизма. Однажды он писал: «Мы не боимся больше вторжения диких орд, но варварство подкрадывается к нам в нашем нравственном растлении... Дерево (культуры) цветет, а корни его гниют».

Строгая моральная оценка действительности у Кавелина никак не может быть выведена из его «научной» этики, — на самом деле эта оценка вытекает у Кавелина из чисто морального идеализма, то есть не связана ни по существу, ни в своем генезисе с его мнимонаучным построением этики.

3. Переходим к изучению философского творчества П.А. Лаврова.

П.А. Лаврову очень не повезло на русской почве. Высылка в Вологду, бегство его за границу, где скоро он стал во главе революционного издательства, членство в «Интернационале», — все это долго делало самое имя его в России запретным. Важнейшие произведения Лаврова, если появлялись в России, то лишь под разными чужими именами. Полное собрание его сочинений впервые стало выходить в свет уже после революции 1917 года... Даже биографии Лаврова более или менее солидной не существует до сих пор. Философская оценка Лаврова очень долго была тоже неблагоприятной для него, многим его творчество представлялось совершенно неоригинальным, эклектическим. Только с появлением большого сборника о Лаврове (Петербург, 1922), где ряд авторов дали превосходные статьи о философии Лаврова, мнение о нем стало медленно изменяться. Однако и до сих пор его творчество в целом остается неизученным.

Лавров развивался в тех же приблизительно духовных условиях, как и Чернышевский, — и для Лаврова, как и для Чернышевского, основным и определяющим принципом познания и творчества была «научность», научный критицизм. Но Чернышевский очень рано ушел в публицистику, которая усилила в нем элементы острой и поспешной критики современности, отодвинув в сторону его (бесспорное) философское дарование. В Лаврове же его яркая революционная деятельность несколько не понижала его научной остроты и вдумчивости. Лавров, несомненно, был подлинным философом, но его со всех сторон стесняла не публицистика, а именно его ученость, — притом ученым был он настоящим, с огромной

²⁰ Соч., т. III, стр. 961.

эрудицией и разносторонними интересами. Его можно сближать с Г. Спенсером, с В. Вундтом* по широте синтеза и основательности его познаний, — но в его «полупозитивизме» очень определенно выступает и его философский дар, стесненный, но не подавленный поклонением науке.

Что касается биографии Лаврова²¹, то, как уже было упомянуто, она остается донныне неразработанной. Остановимся на наиболее важных событиях его жизни.

Петр Лаврович Лавров (1823—1909) родился в семье богатого русского помещика. Отец его был военным и сына тоже направил в военную школу — молодой Лавров поступил в Артиллерийское военное училище. Уже в эти ранние годы (Лавров окончил военное училище 19-ти лет) он отличался исключительной эрудицией; в это время интересы его склонялись преимущественно к изучению математики и естествознания, но он тщательно изучал и историю научной мысли. В 1844 году (21-го года) Лавров стал преподавателем математики в Артиллерийском училище, а через несколько лет стал профессором математики в Артиллерийской академии. Научные и исторические занятия были глубоко связаны у Лаврова с моральными исканиями — в этом отношении Лавров, разделяя общую русским философам моральную установку, занимает одно из самых видных мест в истории русских этических исканий. Нет сомнения, что в духовном созревании Лаврова сыграло большую роль влияние Герцена²²; во всяком случае, Лавров близок к Герцену в целом ряде его основных идей (хотя Лаврову совершенно была чужда трагическая историософия Герцена). Принципиальный и психологический примат этики у Лаврова оставался всю его жизнь и составлял подлинный фундамент его секуляризма, резко и систематически выраженного Лавровым²³.

Философские интересы очень рано проявились у Лаврова как раз в связи с изучением истории науки. Лавров всецело был захвачен общей атмосферой позитивизма, царившей в Европе с конца 40-х годов, но он основательно изучал и немецкую идеалистичес-

²¹ Главный материал — это автобиография Лаврова (Вестник Европы, 1910 г., № 9). См. также «Материалы для биографии П.А. Лаврова», под редакцией П. Витязева, Петроград, 1921; К о л о в с к и й. Материалы для истории философии в России («Вопросы филос. и психол.», 1898). Сочинения Лаврова издавались после революции, но, по-видимому, не все было издано (см. И в а н о в - Р а з у м н и к «Русская литература от 70-х годов»), 6-е издание «Истории русской общественной мысли» (Берлин, 1923, стр. 414). В книге Иванова-Разумника дана довольно подробная библиография работ о Лаврове. Отметим здесь прежде всего упомянутый в тексте сборник «П.А. Лавров» (Петербург, 1922, стр. 512) со статьями Радлова, Мокиевского, Шпета, Кареева и др., М а с s a r y k. Op. cit. В. II, S. 132—149; К а м к о в, Историко-философские воззрения Лаврова, 1917.

²² Душе всего это отмечено Ш п е т о м в его статье «Антропологизм Лаврова в свете истории философии» (Сборник «П.А. Лавров», стр. 100, passim.). См. также в книге М а s s a r y k. Ibid. В. II, S. 144 (Ср. сборник «Лавров», стр. 344).

²³ См. особенно четкие формулы у Лаврова, напр., в «Опыте истории мысли», т. I, ч. I («Задачи истории мысли»), Женева, 1894, стр. 1.

кую философию, памятником чего являются прежде всего его статьи о Гегеле²⁴. Очень спорным является вопрос, какое из влияний было решающим в философском развитии Лаврова. Сам Лавров в своей автобиографии говорит о серьезном влиянии на него Протатора, Конта, Фейербаха и А. Ланге* — но при изучении его взглядов становится ясным, что велико было влияние еще ряда философов — прежде всего Канта, затем Курно**, Ампера²⁵, Спенсера, Маркса²⁶. Как видим, это все столь различные авторы, что, очевидно, перед нами или просто эклектик, или же, наоборот, человек с собственным оригинальным синтезом. В реальности именно последнего не приходится сомневаться, но где искать центра и руководящей основы оригинальных построений Лаврова, — это не легко установить. Но к этому мы еще вернемся позже.

Лавров был да и всю жизнь оставался ученым, но его живые симпатии к «прогрессивным» течениям в русской жизни фатально толкали его на сближение с русскими революционными движениями. Любопытно отметить, что Лавров все время печатал свои статьи не в органах русского радикализма, а в журналах более умеренных, чисто либеральных. С Чернышевским, вождем русского радикализма, у него не было близости, несмотря на чрезвычайное сходство их во многих пунктах. Но Лавров держался несколько в стороне от Чернышевского, вообще радикального направления²⁷; тем не менее он был арестован в 1866 году (в связи с покушением Каракозова, к которому, впрочем, он не имел никакого отношения)²⁸ и был сослан в Вологодскую губернию. В 1870 году Лавров, потерявший надежду на освобождение, бежал за границу²⁹, по-прежнему стремясь только к научной работе, которая была совершенно невозможна для него в условиях ссылки³⁰. За границей он действительно до конца дней интенсивно занимался научной работой, но очень рано втянулся и в революционную деятельность. Дело в том, что во время пребывания в Вологодской губернии Лавров написал «Исторические письма» (вышедшие в свет под псевдонимом Миртова), которые имели (неожиданное для самого Лаврова) громад-

²⁴ Статьи «Гегелизм» и «Практическая философия Гегеля» (Библиография для чтения, 1858, V, IX и 1859, III, V).

²⁵ О влиянии последних двух философов см. в указанной статье Ш п е т а. Op. cit., стр. 100. О рационализме Лаврова, приближающем его к Курно, ср. замечания М а s s а г у к. Ibid. S. 137.

²⁶ Лавров сам признавал себя учеником Маркса (Автобиография, Вестн. Евр. 1910, XI, стр. 90). Ср. «Материалы для биографии...», стр. 17.

²⁷ По-видимому, Лавров не состоял членом революционного общества «Земля и воля», в чем его подозревали власти. См. «Материалы...», стр. 80, примеч. 4. На замечании у полиции Лавров был уже с 1861 г. (см. Ibid., стр. 84).

²⁸ См. «Материалы...», стр. 89.

²⁹ См. очень существенные подробности об этом в статье Витязева «Лавров в 1870—73 г.» («Материалы»).

³⁰ См. чрезвычайно важное для биографии Лаврова его письмо к сыну («Материалы...», стр. 34—39).

ное влияние на радикальную русскую молодежь³¹. И вот, в 1872 году, группа почитателей Лаврова послала к нему в Париж своих представителей с просьбой и предложением издавать заграничный журнал и руководить социально-революционным движением. Лавров, до того времени воздерживавшийся от прямого участия в революционном движении (он все надеялся получить возможность вернуться в Россию для спокойной научной работы), под влиянием различных обстоятельств, принял предложение молодежи, основал журнал «Вперед» и тем навсегда закрыл для себя возможность возвращения в Россию³². Он, впрочем, продолжал печататься в России, но всегда под чужим именем. Участие в Интернационале, активное участие в революционной работе делали самое имя Лаврова запретным для упоминания в русской печати, — и многочисленные произведения Лаврова чисто научного характера оставались для широких кругов русского общества неизвестными или забытыми... В 1900 году Лавров скончался.

4. Переходя к изложению построений Лаврова, прежде всего еще раз подчеркнем, что Лаврова никак нельзя считать эклектиком; то обстоятельство, что в его взглядах отразилось влияние Канта и позитивистов, Курно и Фейербаха, означает лишь широту его «критического реализма». Вообще исходное убеждение Лаврова определялось его *верой в науку*, его критицизмом, его отрицанием метафизики. Вся эпоха Лаврова жила теми же умонастроениями; Лавров без колебаний и сомнений присоединяется к тому духу секуляризма, которым был насыщен XIX век. Эта основная секулярная установка оставалась у Лаврова до конца дней³³, — он остался верен своему критическому рационализму. Позитивизм (как искание истины лишь в пределах опыта), углубленный построениями Канта, Курно, предопределил всю работу мысли Лаврова и наложил свою печать на его духовные искания. Но была у Лаврова одна сфера, в которой он не знал границ или стеснений, в которой его внутренняя работа шла свободно, независимо от его теоретических построений, — это была сфера этики. Если можно сказать, что в Лаврове был настоящий пафос познания, критического исследования, то с не меньшей силой, с истинным вдохновением в нем пылал этический пафос. Это была натура исключительной преданности идеалу; справедливо было однажды сказано о нем³⁴, что «сознание нравственного долга сохраняло у него идеальную высоту *религиоз-*

³¹ Эти «Исторические письма» для ряда поколений были своего рода Евангелием.

³² Все это очень подробно исследовано в указанной выше статье В и т я з е в а («Материалы...»).

³³ Биограф Лаврова отмечает, однако, что смерть подруги жизни Лаврова (г-жи Чаплициной), на некоторое время поколебала равновесие его духа; больше всего взволновала его проблема бессмертия человеческого духа — но через некоторое время старый рационализм вновь овладел им. См. статью В и т я з е в а в «Материалах...», стр. 21.

³⁴ См. небольшой сборник «Памяти П.А. Лаврова» (Женева, 1900), стр. 29.

ного культа до последней минуты жизни». Здесь мы имеем нечто большее, чем тот гуманизм, который нам уже много раз встречался, как основное содержание русского секуляризма. В Лаврове (как отчасти, но не с такой силой, в Михайловском) есть и нечто близкое к «панморализму» Л. Толстого. Уже у Герцена независимость и самобытность морального вдохновения полагают границы позитивистической установке ума; ту же черту мы отмечали и у Чернышевского. Но у Лаврова с особенной ясностью выступает примат этики, — и отсюда, и только отсюда, надо выводить его антропологизм (в котором сам Лавров видел самую характерную черту его системы). В одной из самых ранних его философских статей — «Три беседы о современном значении философии» — это выступает с полной ясностью; другие статьи того же времени все построены в тех же тонах.

«Философия, — читаем в одной из статей³⁵, — есть понимание всего сущего, как единства, и *воплощение* этого понимания в художественных образах и нравственных действиях». В этой формуле сразу ясно, что этическая (и эстетическая) сфера³⁶ здесь ставятся *рядом* с познанием, как самостоятельная область духа. Мы увидим дальше, что этические мотивы в известном смысле предопределяют все основные построения Лаврова. Но сейчас подчеркнем, что ни гносеология, которой отводил Лавров первое место в системе философских изысканий, ни критическая история разума (что было возлюбленной темой научных исследований Лаврова) не закрывали для него темы «воплощения» нравственных движений. Лавров поэтому считает основным и исходным понятие «цельного человека», что и определяет его «антропологизм». Эта идея «цельного человека» формально сближает Лаврова с Хомяковым, Киреевским, но у этих мыслителей она имеет совсем не тот смысл, что у Лаврова. Во всяком случае, Лавров рано сознает своеобразие этической жизни³⁷, сознает и то, что только наличность этического идеала освещает нам ход истории. В этой независимости этической сферы, неразложимой, невы выводимой из «фактов», заключается «полупозитивизм» Лаврова.

Но обратимся к более систематическому анализу его взглядов.

5. Сам Лавров выразил исходную позицию философского антропологизма в следующих трех принципах: 1) действительность личного сознания, иначе говоря, «личный принцип действительности»; 2) принцип реализма; «все, что мы создаем, *не находя противо-*

³⁵ Три беседы... (цитирую по журналу «Отеч. записки», 1861, I, стр. 141).

³⁶ Было бы интересно заняться анализом эстетических высказываний Лаврова, в изобилии разбросанных у него повсюду, но решающее значение в формировании системы Лаврова имели, конечно, этические мотивы.

³⁷ Это с полной ясностью выступает в этюдах Лаврова «Очерки вопросов политической философии» и «Современные учения о нравственности».

речия при этом сознании ни в самом понятии сознаваемого, ни в группировке вновь сознаваемого с прежним сознанием, и представляет нам реальное бытие», и 3) скептический (в отношении к метафизике) принцип: «процесс сознания (сам по себе) не дает возможности решить, есть ли он сам результат реального бытия, или реальное бытие есть его продукт»³⁸. Но тут же Лавров делает характерное добавление: в практической философии (то есть в этике) «скептическое начало не имеет места». «Отсутствие скептического принципа в построении практической философии придает ей особую прочность и независимость от метафизических теорий... В этом выражается независимость личности... Личность сознает себя свободной, желающей для себя и ответственной перед собой. Это — личный принцип свободы»³⁹.

Заметим тут же, что Лавров считает вопрос о свободе воли (в метафизической постановке) неразрешимым⁴⁰, но с тем большей силой утверждает он реальность сознания свободы. «Нельзя устранить в человеке, — говорит он⁴¹, — явления самообязательности, суда над собой... Я исхожу из факта сознания свободы, факта создания идеалов и на основании этих фактов я строю связную систему нравственных процессов». В конечном итоге, после этого фундаментального добавления к утверждению имманентизма в познании, вырастает имманентизм в этике. Этика сохраняет для Лаврова всю свою значимость, независимо от вопроса о «метафизической» реальности свободы, — и это не есть плоский психологизм у Лаврова, а именно его антропологизм⁴². Только весь человек в целом явлении его жизни — истинный предмет философии, утверждает Лавров; а в цельной жизни личности ее творчество, всегда имеющее какие-либо цели, занимает выдающееся место. Мы только что видели, что для Лаврова к сфере этики неприменим скептический принцип. И если человек «есть единство бытия и идеала», если в отношении к познанию нельзя забывать о «скептическом принципе», то в этом цельном единстве человека центр тяжести, очевидно, заключается именно в его этической сфере. «Философствовать, это — развивать в себе человека, как единое стройное существо», — говорит в одном месте Лавров, — и понятно, что прочным основанием такого развития является наличность морального сознания,

³⁸ Статьи по философии. Вып. II, стр. 64—68.

³⁹ Ibid., стр. 69.

⁴⁰ Ответ Страхову. Отеч. зап. 1860. XII, стр. 102. Нельзя поэтому говорить, как это находим у Радова (Лавров в русской философии. Сборник «П.А. Лавров», стр. 7), что Лавров считал свободу иллюзией. Это неверно — для Лаврова вопрос о метафизике свободы был неразрешим (и только!), а психологическая реальность свободы для него самый важный и незыблемый факт.

⁴¹ Ibid., стр. 107.

⁴² Антропологизм Лаврова наиболее правильно освещен в статье Шпета (в сборнике «П.А. Лавров»).

способность загораться идеалом и, в соответствии с ним, направлять свою деятельность.

Антропологизм Лаврова сначала (в первых трех указанных принципах) кажется прямо примыкающим к критицизму и позитивизму (в сочетании идей Канта и Конта), но, в конце концов, он неожиданно освещается как по существу *этический имманентизм*. *Только то реально, в чем человеку дано действовать*, — и потому «история и есть существенный признак, отличающий род homo от других зоологических родов»⁴³. История начинается лишь там, где имеет место сознание свободы, — до этого мы имеем лишь «канун свободы»; сама реальность человека раскрывается лишь в движении истории⁴⁴. Но если движущая сила истории есть творческая мысль человека, определяемая идеалом, то, значит, в сознании человека открывается простор для свободы, то есть раздвигаются рамки простой необходимости, открывается область «возможного»⁴⁵ (без чего логически нельзя иметь сознания «свободы»). Таким образом становится ясным, почему тайна всего бытия сосредоточена в человеке и именно в его моральном сознании. Моральное сознание, начинаясь с простого «желания», создает идеал и движет творчество человека, вырывает человека из потока бессознательного бытия, создает историческую действительность. И если Лавров так суммирует свой антропологизм⁴⁶: «человек есть источник природы (ибо из данных опыта человек воссоздает «природу»), источник истории (борется за свои идеалы, бросает семя в почву окружающего мира), источник собственного сознания (перестраивает свой внутренний мир)», то ясно, что человек здесь взят, как существо творческое, существо моральное.

Мы охарактеризовали выше антропологизм Лаврова, как этический имманентизм. И действительно, *все* центральное значение человека определяется наличностью в нем этического начала⁴⁷, но сама эта этическая сфера в человеке берется исключительно в пределах имманентизма⁴⁸. Трансцендентная сфера, реальное значение которой признавал даже Кант для этической сферы (в своем гениальном учении о «примате практического разума» и о неустрашимом при этом устремлении к «Безусловному»), — здесь совершенно отстраняется. Антиметафизическая позиция Лаврова помешала

⁴³ Статьи по философии. Вып. II, стр. 59.

⁴⁴ Это и составляет тему огромного, но незаконченного труда Лаврова «Антропологическая жизнь».

⁴⁵ Категория «возможности» занимает исключительное место также в построениях Михайловского, как показал это Б. Кистяковский в статье «Категория возможности» («Проблемы идеализма»).

⁴⁶ Три беседы о современном значении философии. Отеч. зап., 1861. I, стр. 140.

⁴⁷ Очень много существенных замечаний по этому поводу делает Ш т е й н б е р г («Начало и конец истории в учении Лаврова», Сборник «П.А. Лавров»).

⁴⁸ На это справедливо указывал, напр., архим. Бухарев в заметке о Лаврове («Три письма к Гоголю», стр. 72).

ему осмыслить тот капитальный факт основоположного значения моральной сферы, который он сам так глубоко вскрыл, — отсюда его «полупозитивизм». Лавров действительно здесь очень приближается к Ланге, но он остается совершенно самостоятельным и оригинальным в своем философском замысле.

Уяснив сущность антропологизма Лаврова, мы можем теперь надлежаще осветить его основные философские взгляды.

6. Принципиальный антропологизм Лаврова не внес, однако, ничего значительного в его понимание человека, — и этому, конечно, помешала его антиметафизическая позиция. Лавров всегда движется в узком кругу «сознаваемого», «критическое сознание» есть для него и ценнейший продукт, и творческая сила индивидуального и исторического движения. В этом смысле можно говорить об одностороннем *интеллектуализме* Лаврова. Если он любит говорить о цельной личности, то здесь понятие цельности относится к невозможности отделять или отрывать сферу морали от познавательного отношения к миру. Но в учении о внутреннем строе человека Лавров очень упрощенно глядит на него, не предчувствует и не учитывает того, что внес в антропологию Достоевский, вся школа Фрейда (Адлер, Юнг и др.): для Лаврова нет внутренней «запутанности» в человеке. Правда, он не раз говорит о «дикарях высшей культуры», но это выражение относится не к каким-либо стихийным движениям в человеке, а к тем людям, которые, принадлежа к народам, живущим исторической жизнью, сами выпадают из истории, оказываются вне истории. Участие в истории, по Лаврову, творится через приобщение нашего *сознания* к историческому движению (в форме «способности наслаждаться развитием»); лишь «критически мыслящая личность» реально входит в историческую жизнь. «Личность» в человеке творится им самим, она не дана, а задана. Очень любопытна в этом отношении такая мысль Лаврова: «область нравственности не только не врождена в человека, но далеко не все личности *вырабатывают* в себе нравственные побуждения, — *точно так же* (!), как далеко не все доходят до научного мышления. *Прирождено человеку лишь стремление к наслаждению*, и в числе наслаждений развитой человек вырабатывает в себе наслаждение нравственной жизнью и ставит это на высшую ступень в иерархии наслаждений». Как видим, для Лаврова внутренний строй человека, в его *основах*, оказывается весьма упрощенным⁴⁹, и если этицизм в построениях его получает, как было указано выше, такое сильное и вдохновенное выражение, то, очевидно, этические идеи Лаврова совсем не *вытекали* из его антропологии. В антропологии Лавров является релятивистом, он не знает ничего о «непроизводных функциях» в душе (к каким относится и сфера морали);

⁴⁹ Ср. соответственные взгляды Чернышевского и Писарева в предыдущей главе.

лишь мысль человеческая является для Лаврова твердой, не релятивной, а, поистине, безусловной точкой опоры. В этом и состоит интеллектуализм Лаврова⁵⁰.

Гораздо богаче и в известном смысле замечательно понятие личности, если брать это понятие уже в стадии моральной жизни личности. Собственно, только о человеке, в котором уже проявилась и окрепла моральная сфера, можно говорить, что личность есть «неделимое целое». В «дикарях высшей культуры», например, когда личность не участвует сознательно в историческом движении (то есть не содействует «прогрессу»), нет моральной жизни, не может быть и цельности, ибо нет двух сфер (познавательной и морально оценивающей), неразрывная цельность которых так существенна. Но в личности, доросшей до моральной жизни, есть внутренний мотив цельности. Поэтому «цельность» в человеке есть *не онтологическая, так сказать, а историческая категория*. Ни в чем так не сказывается узость позитивистической установки у Лаврова, как в том, что он превращает и моральную сферу, и сам разум *в продукты эволюции*, в чисто историческую категорию. Весь грандиозный замысел незаконченной работы его — «Опыт истории мысли» основан на этом. Само сознание, драгоценнейшее свойство личности, есть продукт (!) биологического развития для Лаврова⁵¹; впрочем, вот как противоречиво говорит он тут: «Каков бы ни был *физический* источник сознательности, явления сознания резко обособляются от всех явлений... которые мы сводим или пытаемся свести на движение масс. *Сознание невозможно свести к движению*, — даже путем какой-либо гипотезы⁵². Как же тогда можно говорить о «физическом источнике сознательности»? Такие противоречия проходят через всю антропологию Лаврова. Так, в психической эволюции человечества (очень вздумчиво и глубоко обрисованной в том же труде) влияние среды является решающим, а потом вдруг появляется творческая сила «я», опирающегося на сознание идеала (это — так называемое вторичное или идеальное «я», получающее характер «свободного агента»)⁵³. С одной стороны, нет в эволюции места свободе, здесь все — причинно, с другой стороны, пафос свободы в жизни личности получает характер огромной творческой силы, движущей и преобразующей и человека, и историю. В одном месте Лавров говорит, предвосхищая Vaihinger в его *Philosophie des Als ob*: «Исходной точкой (в истории) является постановка личностью себе целей, *как если бы* эта личность была автономной». И даже так: «Нравственный идеал есть единственный светоч,

⁵⁰ См. всю главу «Эволюция сознания» (книга I, «До истории». Отдел I. «Подготовление человека», гл. III).

⁵¹ *Ibid.*, стр. 259—60. Ср. также стр. 329.

⁵² *Ibid.*, стр. 349.

способный придать перспективу истории», — то есть *только моральное в бытии* и есть историческая действительность. Моральная сфера, с одной стороны, есть чисто субъективное явление, человек ставит себе цели, «как если бы» он был свободным, а в то же время именно моральная сфера является фактором огромной творческой мощи, создавая историческое бытие.

Так противоречива антропология Лаврова, вытекающая из его «полупозитивизма», из сочетания автономного этицизма и догматической плененности научным детерминизмом. В человеке, в мнимой его свободе открывается уже не мнимый, а могучий и подлинно творческий, реальный фактор бытия. Потому и строит Лавров (очень рано)⁵⁴ «теорию личности», чтобы показать, что в сознании свободы «живет неуничтожаемый факт творчества и ответственности (!) за свое творчество». Лавров выдвигает «идеал критически мыслящей личности», — и именно в этой идее он перестает быть исследователем, а становится «проповедником»⁵⁵ во имя этического идеала. Не только антропология, но и все философские построения окончательно осмысливаются в этой вершине этического действия, необходимость отступает перед свободой, позитивизм — перед «сознанием идеала». Такова система «этического имманентизма», страстно живущего идеалом творчества, но без религиозного и метафизического осмысления этого творчества. Секуляризм в Лаврове достигает предельной высоты, полный глубоких противоречий, но тем более непримиримый в своей основной установке.

7. Из этики Лаврова вытекает и его философия истории — она всецело определяется моральным сознанием. В частности, очень важной является идея «уплаты долга» народу, — эта идея впервые была развита Лавровым в «Исторических письмах»: «Дорого заплатило человечество за то, чтобы несколько мыслителей в своем кабинете могли говорить о его прогрессе. Если бы... вычислить, сколько потерянных жизней... приходится на каждую личность, ныне живущую человеческой жизнью, наши современники ужаснулись бы при мысли, какой *капитал крови и труда* израсходован на их развитие...» В приведенных словах, чрезвычайно характерных для идеологических исканий 70-х годов, ярко выступает и сам Лавров в глубочайших мотивах его построений. «Я сниму с себя ответственность, — тут же писал он, — *за кровавую цену* своего развития, если употреблю это самое развитие на то, чтобы уменьшить зло в настоящем и будущем». Отсюда напряженный утопизм

⁵⁴ Статья «Очерк теории личности» появилась в «Отеч. зап.» в 1859 г. Цитата, приводимая ниже, — из этой статьи, стр. 232.

⁵⁵ См. справедливые замечания об этом у Овсяннико-Куликовского в главе о Лаврове, в «Истории русской интеллигенции» (т. II, стр. 238).

в мышлении Лаврова; справедливо однажды было сказано об *аскетизме* в его «проповедях»⁵⁶.

Революционер в Лаврове подменяется, по выражению Овсяннико-Куликовского⁵⁷, «подвижником-просветителем». Только «просветительная программа» и здесь не похожа на западное Просвещение, — она всецело здесь определяется этической установкой. В истории, кроме необходимости, открывается простор для «возможности», — и потому важно «отдать себе отчет», что должно вносить в исторический процесс. История есть *творческое преобразование* внеисторического бытия, — и хотя существует внутренняя закономерность в истории, но она достаточно пластична для того, чтобы творческое вхождение в историю было плодотворным, — тем более, что движущая сила истории, как мы знаем, заключена в человеческой *мысли*. Лаврову чужды элементы руссоизма, которые мы найдем у Михайловского: идеал истории для него впереди.

Социалистические убеждения Лаврова, очень глубоко и сильно жившие в нем, подсказывались, конечно, моральным сознанием, но Лавров непременно хотел *рационально обосновать* свой социализм. Не следует забывать, что Лавров испытал сильное влияние Маркса, что он сам подчеркивал. В связи именно с этим надо толковать общий историософский рационализм у Лаврова, — в целом ряде пунктов у Лаврова находим отзвуки гегелианства, — воспринятого и через Маркса, и независимо от него⁵⁸. Безоговорочный детерминизм соединяется у Лаврова (как у Гегеля и всех его последователей) с прославлением свободы, как действующей силы истории. Это совпадение необходимости и свободы у Лаврова имеет особый характер в связи с тем, что он вводит в рассуждение категорию «возможности», — что станет у Михайловского центральной историософской категорией. Но категория возможности для Лаврова связана с *психологической* реальностью свободного действия. Мы видели, что для Лаврова история начинается там, где «естественный» ход процессов осложняется тем, что вытекает из сознания свободы. И если Лавров принципиально признает принцип детерминизма в историософии, то через все его исторические книги и статьи проходит красной чертой призыв к свободному творчеству «критически мыслящей личности». Лавров гораздо более апостол свободы (и потому он и был вождем большой группы ищущей молодежи), чем истолкователь исторической необходимости про-

⁵⁶ Очень удачно приводит Андреевич (Опыт философии русской литературы, стр. 299) ряд выдержек из Лаврова, где сурово и настойчиво говорится об «обязанностях» критически развитой личности.

⁵⁷ Овсяннико-Куликовский, Op. cit., стр. 243.

⁵⁸ См. об этом очень дельную статью А. Штейнберга «Начало и конец истории в учении Лаврова» (Сборник «П.А. Лавров»).

гресса... Пафос этицизма всей своей вдохновляющей силой обращен у Лаврова именно к свободной личности, и его пламенная и неустанная проповедь социализма носит на себе все черты утопического мышления. Овсяннико-Куликовский справедливо говорит о *романтизме* в мысли Михайловского и Лаврова⁵⁹. В оболочке позитивизма проявляется у обоих мыслителей все та же романтическая устремленность к социальной правде, которая характерна для русских романтиков, — и да и только ли русских?

8. Мы очертили наиболее существенные *оригинальные* черты в построениях Лаврова; нам необходимо сказать еще немного об общих философских воззрениях Лаврова, в которых он не был оригинален и в которых выражал общие идейные тенденции своей эпохи. Это прежде всего относится к гносеологическим взглядам Лаврова, в которых так ясно выступает влияние Канта и новейшего критицизма. Мы уже знаем «личный принцип действительности» у Лаврова, а также «скептический» принцип у него: нам доступно только то, что попадает в сознание. Хотя Лавров без колебаний стоит за реалистическое понимание мира, но скептический принцип не позволяет ему категорически утверждать реализм. Лавров спасается от расслабляющего релятивизма в познании, уходит в «историю разума», где он находит (мнимую, конечно, ибо здесь все у него движется в направлении *retitio principii*⁶⁰) ту твердость в признании реализма, которой он никак не мог извлечь из своего релятивистического антропологизма. Однако Лавров сознает, что в познании *уменьшается* для нас объем бытия (так как отвлеченные понятия вытесняют живой материал знания). Кантовский феноменализм⁶⁰ рано привел Лаврова к антиметафизической установке, и он, *еще до знакомства с Кантом*, учил о трех стадиях в развитии человеческой мысли (он их характеризовал, как: 1) «народные верования»; 2) «метафизический миф», и 3) «научное построение»).

Лавров был решительным противником и материализма⁶¹, и спиритуализма⁶², как построений метафизического характера, но мы уже отмечали непоследовательность Лаврова в вопросе о зависимости души от тела. «Непроизводность сознания» не мешала ему говорить о «физическом источнике сознательности».

⁵⁹ Овсяннико-Куликовский, *Ibid.*, стр. 227.

⁶⁰ Шпет (Сборник «П.А. Лавров», стр. 108) справедливо указал на то, что Лавров примкнул к Канту еще до того «возвращения» к Канту, которое совершилось в Германии во второй половине XIX в.

⁶¹ «Вещество вообще отвлеченное создание нашей мысли». «Вещество принадлежит метафизике» (Механическая теория мира. От. записки, 1859, IV). Тут же находим и такие формулы: «Материализм находится вне науки» (стр. 483), «материализм есть метафизическая система» (489), «вещество стало новым кумиром» (484).

⁶² Спиритуализм для Лаврова (как и все религиозные построения) есть определенный фазис в истории мысли; для современного сознания он осуществим лишь, как патологическое явление (см. особенно «Опыт истории мысли», стр. 49).

Нам остается закончить наше изложение общей характеристикой философии Лаврова.

Лавров был, несомненно, очень оригинальным умом; однако та синтетическая задача, которую он осознал для себя очень рано, открывала простор для самых различных влияний на него. Философские искания Лаврова были крайне сужены в то же время тем духом секуляризма, который безраздельно царил в ней, — и увлечение «научностью» закрыло перед его сознанием все те темы, которые диалектически связаны с философским осмыслением бытия. Единственная область, в которой Лавров ничем не был стеснен, была сфера этики, но и здесь Лавров упрямо хотел остаться в пределах этического имманентизма, отвержения всякой метафизики. Получилось вопиющее противоречие во всей системе, в которой Лаврову так хотелось достичь целостности. Вся этическая жизнь всецело определяется и вдохновляется сознанием свободы, но реальность этой свободы была для Лаврова лишь психологической. Этическое сознание у Лаврова было страстным, глубоким и категорическим, а философское осмысление было заранее ослаблено позитивистическим складом мысли. Лаврову не только не удалось достичь целостности, но ему не удалось (благодаря априорному отвержению всего «метафизического») даже с достаточной глубиной вскрыть тайну человека. Это сочетание категорического и страстного этицизма с принципиальным релятивизмом и обрекло Лаврова на «полупозитивизм». Если сам Лавров не ощущал внутренней неслаженности его системы, то потому, что вкус к историческому исследованию закрывал перед ним принципиальную дисгармонию в его системе. Превращение: и тайны человека, и тем смыслового порядка в «исторические категории», этот принципиальный релятивизм изнутри обессиливал позиции Лаврова. В его системе дух секуляризма явно лишь обедняет и суживает то, что несет с собой подлинное философское (в частности, этическое) вдохновение.

Тот же полупозитивизм, то же непоследовательное сочетание категорического этицизма с принципиальным позитивизмом находим мы и у второго крупного представителя «полупозитивизма» — Н.К. Михайловского, к изучению которого мы теперь и перейдем.

9. *Николай Константинович Михайловский*⁶³ родился в 1842 году в небогатой дворянской семье. Высшее образование он получил в Горной академии, которую, впрочем, не кончил. Уже 18-ти лет он стал печататься в разных журналах. В эти годы на него очень влиял (в смысле интереса к биологии) молодой ученый Ножин (рано умерший). В 1869 году Михайловский становится по-

⁶³ Михайловский до сих пор не дождался серьезной биографии. Очень много материала для биографии дает его беллетристический очерк «В пережку».

стоянным сотрудником журнала «Отечественные записки»; в этом журнале в течение 15-ти лет были помещены главнейшие статьи его, привлекавшие к себе всеобщее внимание. Еще в 1873 году Лавров, когда он создавал журнал «Вперед» (см. об этом выше), звал Михайловского в эмиграцию, но Михайловский в это время был против революционной деятельности. Но позже он вплотную входит в революционную группу, становится идеологом группы социалистов-революционеров. С начала 90-х годов, когда возникает журнал «Русское богатство» (ставший органом указанной группы), Михайловский становится во главе этого журнала. В 1904 году Михайловский скончался.

Творческая мысль у Михайловского работала очень сильно — это был ум, способный к широким обобщениям, к смелым построениям, ум глубокий и философски одаренный. Но вся духовная атмосфера, которой с юных лет дышал Михайловский, была неблагоприятна для его научно-философского творчества. Будучи по природе натурой *религиозной*⁶⁴ (в психологическом смысле этого слова), он всецело разделял общую установку секуляризма; мы увидим дальше, что на этой почве созрел у Михайловского глубокий внутренний надлом. Как у всех религиозных натур, поверивших в правду секуляризма, и у Михайловского его религиозные движения искали выхода в этическом пафосе. Михайловский (как одновременно с ним Достоевский) стал одним из самых ярких и влиятельных проповедников *персонализма*; философское чутье не позволило ему остановиться на простом «исповедании» персонализма, — и отсюда выросли такие замечательные его статьи, как «Борьба за индивидуальность», «Записки профана»; отсюда выросли и его замечательные построения в социологии. Персонализм у Михайловского стремится стать *мировоззрением*, превратиться в философскую систему, но не следует забывать об этическом корне, основном этическом смысле его персонализма.

Из этого же этического корня растет и прославленный его «субъективизм». Михайловский, как и Герцен и Лавров, существенно антропоцентричен; он вообще немало сделал для изучения «тайны человека», но на его антропологию, как и указанных выше мыслителей, в высшей степени обеспложивающее влияние имел позитивизм и релятивизм его эпохи. Но, как Лавров, будучи принципиальным релятивистом, присвоил этической сфере черты безусловности и категоричности, так и Михайловский был неуступчив и категоричен в этическом сознании. В Михайловском мы снова (как и у Достоевского) находим бесспорное и глубокое влияние Шиллера, — и именно в его антропологии. Идеал внутренней целостности у Михайловского выражен гораздо конкретнее и ярче, чем у Лаврова. Сам Михайловский так и не смог выйти за пределы по-

⁶⁴ Это очень хорошо выражено у Овсяннико-Куликовского, *Ibid.*, т. II, стр. 230.

зитивизма, чтобы метафизически обосновать моральные искания человека, — и оттого построения Михайловского являются таким же выражением «полупозитивизма», как и воззрения Лаврова.

Войдем теперь в изучение построений Михайловского и начнем с изучения общих начал его этического персонализма в котором как бы ко всем его построениям⁶⁵.

10. Персонализм у Михайловского примыкает в русской литературе к тому, что писал у нас Герцен, Лавров; несомненно, также и влияние Прудона⁶⁶, но своеобразие Михайловского заключается в том, что рядом с основной этической точкой зрения он выдвигает с особой силой права личности в борьбе с давлением общества, связывает темы персонализма с *метафизикой природы*. Личность носит в себе потребность целостности, она не хочет ослаблять или подавлять ни одну сторону в себе. «Личность никогда не должна быть принесена в жертву, — пишет Михайловский⁶⁷, — она свята и неприкосновенна, и все усилия нашего ума должны быть направлены на то, чтобы самым тщательным образом следить за ее судьбами и становиться на ту сторону, где она может восторжествовать». Этот *этический императив* есть неизбежная и в то же время творческая основа всех идеологических исканий Михайловского, который при всяком разногласии теоретического и морального сознания «тщательно» следит за тем, чтобы защищать начала личности. При этом Михайловский убежден, что в своей глубине теоретическая истина никогда не может подкопаться под истину морального сознания, — и здесь в Михайловском воскресает и по-новому звучит мотив целостности *в человеке* и целостности в *духовной действительности* самой по себе. Приведем известные слова Михайловского о последнем: «Всякий раз, как приходит мне в голову слово “правда”, я не могу не восхищаться его поразительной внутренней красотой. Такого слова нет, кажется, ни в одном европейском языке. Кажется, только по-русски правда-истина и правда-справедливость называются одним и тем же словом и как бы сливаются в одно великое целое. Правда, — в этом огромном смысле слова, — всегда составляла цель моих исканий. Безбоязнен-

⁶⁵ Сочинения Михайловского, мы цитируем по 3 и 4 изданию (1896 и 1906). Из литературы о Михайловском отметим: для биографии и оценки личности Михайловского важны статьи его, появившиеся в разных журналах в 1904 г. — больше всего в «Русском богатстве». О различных воспоминаниях и письмах самого Михайловского см. библиографические указания у И в а н о в а - Р а з у м н и к а, т. II, стр. 415. К анализу основных идей Михайловского см. Б е л ь т о в (Плеханов). К вопросу о развитии монистического взгляда на историю, 1895; Б е р д я е в. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии, 1901; С т р у в е. Критич. заметки по вопросу об экономическом развитии России (1894); И в а н о в - Р а з у м н и к. История русской общественной мысли (изд. 6, 1923, гл. III); М а s s a r y k. Op. cit. В. II. Дальнейшие библиографические указания см. у Иванова-Разумника.

⁶⁶ На это справедливо указал М а s s a r y k. Ibid. В. II, 152.

⁶⁷ Соч., т. IV, стр. 431.

но смотреть в глаза действительности и ее отражению в правде-истине, правде объективной, и в то же время охранять и правду-справедливость, правду субъективную — *такова задача всей моей жизни*. Все меня занимало *исключительно* с точки зрения великой двуединой правды!»⁶⁸ «Михайловский, — не без иронии замечает Бердяев⁶⁹, — всю жизнь вздыхал по цельной правде и стремился к гармонии, но он не пришел к этой правде и никогда не знал гармонии». Это — верно, но тем знаменательнее, что Михайловский действительно искал всю жизнь *двуединую* правду, чем бесспорно удостоверяется, что искание целостности было творческой основой его исканий. Во всяком случае, ему надо было бояться не за «объективную правду», значение которой не может быть оспариваемо, ибо она предстает в форме неотменяемых фактов, а за правду субъективную, то есть за правду моральную, от которой так легко отходит наше сознание. Так называемый «субъективизм» в социальном познании, на котором настаивал всегда Михайловский (см. об этом далее), как раз определялся охраной «двуединой» правды, то есть, в первую очередь, правды моральной, значение которой при изучении социальной жизни так часто забывается. И как раз «личность» и является угрожаемой со всех сторон, в силу этого забвения этического момента. Недаром Михайловский говорит в одном месте⁷⁰: «Систему Правды (конечно, двуединой. — В.З.) я представляю себе *несколько шире философии*». В философии, конечно, учитываются в ее синтезе принципы этики, — но они обычно *подчинены пониманию действительности* и из него дедуцируются, тогда как для Михайловского в этом уже есть ущербление этики, которая не должна быть «подчинена» теоретической истине, чтобы войти в систему «двуединой правды». «Ум, привыкший к исключительному изучению явлений природы, — пишет по этому поводу Михайловский⁷¹, — склонен вносить идею железной необходимости, бессудности и в область этики». В этих словах отмечается самый основной и существенный пункт разногласия двух правд — в то время как в области познания для Михайловского вне спора стоит идея необходимости, в сфере этики центральное значение принадлежит идее свободы. Но одним этим конфликтом (о его «разрешении» у Михайловского см. ниже) не ограничиваются трудности в охранении двуединой правды. На уверения Кавелина, что объединение теоретической и моральной сферы возможно именно на почве философии, Михайловский отвечает⁷²: «Я думаю, что это

⁶⁸ Из предисловия к I тому (изд. 1906 г.), стр. V.

⁶⁹ Бердяев, «Субъективизм...», стр. 18.

⁷⁰ Соч., т. IV (Письма о правде и неправде), стр. 405.

⁷¹ Соч., т. I, стр. 818.

⁷² В замечательных «Записках профана» (Соч., т. III, стр. 387).

немножко *мало*. Философия, правда, объединяет представления о сущем и о должном... но объединяет их только в мысли, а не в жизни. Она не сообщает той религиозной преданности идее, которая одна способна разрушить нравственную рыхлость». Кстати сказать, Михайловский сурово отзывается о разных новейших попытках «создать» «новую» религию. «В этих попытках, — пишет он, — нет существеннейшего признака религии — способности управлять человеческими действиями»⁷³.

То, что «рядом с потребностью познания становится потребность нравственного суда»⁷⁴, не может быть, по мысли Михайловского, до конца осмыслено в философии, — поэтому «двуединство» правды ведет, очевидно, к религиозному пониманию самой правды. Михайловский отчетливо сознавал истинный (религиозный) смысл своих исканий, но он слишком был скован началами секуляризма, чтобы безбоязненно принять церковное христианство⁷⁵. Поэтому его религиозные искания переходят в абсолютирование личности, в безусловный и категорический персонализм: личность становится высшей ценностью, — но только в полноте и целостности жизни. В личности раскрывается ее подлинная и незаменимая сила, лишь когда она владеет всем, — отсюда Михайловский делает неожиданный скачок в сторону релятивизма: личность — абсолютна, все для нее, а не для себя, все ценно лишь в отношении к личности, которая становится истинной «мерой вещей». Эта позиция получила своеобразное выражение в той оригинальной переработке контовского учения о трех фазисах в развитии человечества, которое развил Михайловский: первая ступень по нему — «объективно-антропоцентрическая» (в которой человек наивно считает себя объективным центром мира), вторая — «эксцентрическая» (в которой центральное значение присваивается объективному миру, которому себя подчиняет человек) и третья — «субъективно-антропоцентрическая» (в которой человек и его этические искания ставятся в центр мира). «Человек может сказать: да, природа безжалостна ко мне, она не знает различия между мной и воробьем, — но я сам буду к ней безжалостен и своим кровавым трудом покорю ее, заставлю ее служить мне, вычеркну зло и создам добро, я — не цель природы... но у меня есть цели, и я их достигну. Ничто не создано для человека, но он сам, силой своего сознания, становится в центре приро-

⁷³ Ibid., стр. 389.

⁷⁴ Ibid., стр. 394.

⁷⁵ См. замечательные «отрывки о религии» (1901 г.). Об религиозной позиции Михайловского см. М а s s а г у к. Ibid. В. II, S. 176. Очень любопытно сравнить с этим мечты создателя Народной воли», А.Д. Михайлова о «новой религии». (См., напр., у Овсяннико-Куликовского. Ibid., т. II, стр. 231). См. также Б о г д а н о в (Федотов). Трагедия русской интеллигенции, «Версты», № (1927), стр. 172.

ды»⁷⁶. Поэтому и отпадает понятие «истины в себе», — «нет абсолютной истины, — говорит Михайловский, — есть только истина для человека, — и за пределами человеческой природы нет истины для человека»⁷⁷. Понятие теоретического знания сжимается в этом антропологизме, но зато оно получает для человека уже абсолютное значение, — ввиду абсолютного значения самого человека (в этической его сфере).

Персонализм Михайловского приводит его неизбежно к *выделению* человека из порядка природы, к борьбе его с природой, с так называемым «естественным ходом вещей»⁷⁸ (который, по Михайловскому, имеется лишь там, где человек не вмешивается в природу). В этой борьбе с природой нужно до конца осознать не только права личности осуществлять свои цели, но и необходимость преодолеть то раздробление личности, которое создается во второй период истории. «Пусть кто хочет смотрит на меня, как на часть чего-то, стоящего надо мной... но я не перестаю видеть в себе полного человека, цельную личность, я хочу жить всей доступной мне жизнью, — и только... туда войду сознательно и добровольно, где мне гарантирована цельность, нераздельность, полнота всей жизни»⁷⁹. «Благо человека есть его цельность, гармония»⁸⁰.

Персонализм расширяется у Михайловского в своеобразную метафизику природы, — в его замечательных этюдах, посвященных вопросу о «Борьбе за индивидуальность». Эту борьбу Михайловский находит в природе всюду в органическом мире, но в человеке эта борьба принимает, по мере развития истории, все более фатальный характер: общество угнетает личность, превращает ее в раба, в «штифтик», лишая ее полноты и цельности. Уже семья, — общее говоря — половая дифференциация, наносит ущерб цельности в личности; в ряде этюдов Михайловский показывает, как высшие формы индивидуализации поглощают низшие. Личность человеческая, будучи сама высокой формой индивидуализации, встречает уже в семье, а тем более в обществе высшие (в отношении к отдельной личности) формы индивидуализации. «Пусть общество прогрессирует, — пишет Михайловский, — но поймите, что личность при этом регрессирует... Общество, самим процессом своего развития, стремится *раздробить* личность, оставить ей какое-нибудь одно специальное отправление, а остальные раздать дру-

⁷⁶ Соч., т. I, стр. 222.

⁷⁷ Ibid., стр. 121.

⁷⁸ Так озаглавлена пятая статья в серии статей под общим названием «Теория Дарвина и общественная наука». (Т. I).

⁷⁹ Ibid., т. III, стр. 336.

⁸⁰ Ibid., т. I, стр. 125. В мотиве целостности Михайловский столько же близок к Шиллеру, как есть в нем и элементы руссоизма (в воспевании «естественной» цельности). О Руссо см. у Михайловского, Литературные воспоминания, т. II.

гим, превратит личность из индивида в орган»⁸¹ «Я объявляю, — пишет в другом месте Михайловский⁸², — что буду бороться с грозящей поглотить меня высшей индивидуальностью. Мне дела нет до ее совершенства, я сам хочу совершенствоваться». Этот мотив — борьба за цельность личности — получает особую остроту, когда дело касается современного социального строя, основанного на все развивающейся дифференциации труда: «тут топчется именно личность, индивид; личная свобода, личный интерес, личное счастье кладутся в виде жертвоприношения на алтарь правильно или неправильно понятой системы «наибольшего производства»... «Я не могу радоваться, — читаем несколько дальше, — победе высшей (в отношении индивида) индивидуальности»⁸³. Борясь за целостность в человеке — против специализации и «раздробления» личности, Михайловский воспекает «профана», то есть человека, не успевшего еще растерять в себе цельности... «Профан — это человек по преимуществу, — пишет он⁸⁴, — и именно ему должна служить наука, если она хочет быть достойной своего имени».

II. В борьбе за цельность и полноту личности Михайловский опирается (как и Лавров) на довольно ординарную и неглубокую антропологию. В человеке он даже не ощущает его метафизики, его сокровенной глубины. Так, даже человеческая воля (носитель свободы и ответственности) для него просто «одно из звеньев целой цепи причин и следствий»⁸⁵. Чистый эмпиризм в изучении человека несколько расширяется у Михайловского в его замечательных статьях по коллективной психологии⁸⁶ — особенно там, где он касается вопроса о функции воображения. Но тем неожиданнее выступает у Михайловского (как у всех полупозитивистов) признание свободы в человеке, как подлинной и реально-творческой силы. Это не просто констатирование того, что человеку «присуще сознание свободного выбора деятельности», — это есть утверждение, что человек действительно *может и должен* бороться с «естественным ходом вещей». «Не бороться с фатальным ходом вещей предлагают только те и в таких случаях, кому и в каких случаях такая борьба невыгодна»⁸⁷. «В момент деятельности я сознаю, что ставлю себе цель свободно, на этом только и держится возможность личной ответственности и нравственности и нравственного суда... а чувство ответственности, совесть и потребность нравственного суда

⁸¹ Соч., т. I, стр. 477.

⁸² Ibid. (Записки профана), т. III, стр. 423.

⁸³ Ibid., т. I, стр. 454, 494.

⁸⁴ Ibid., т. II, стр. 354.

⁸⁵ Ibid., т. III, стр. 14.

⁸⁶ Эти статьи собраны во II т. его сочинений.

⁸⁷ Соч., т. III, стр. 206.

есть вполне реальные явления психической жизни»⁸⁸. И дальше читаем тут же: «мы, профаны, считаем *священным* правом, которого у нас никто отнять не может, право нравственного суда над собой, право познания добра и зла, право называть мерзавца мерзавцем. Законосообразность человеческих действий есть великая истина, но она *не должна* посягать на его право». Но почему не должна, если несколькими словами выше пишет Михайловский о свободе: «Пусть это обман (!), но им движется история»⁸⁹? Как видим, антропология Михайловского дает слишком шаткую почву для этических претензий его же. По справедливому замечанию Овсяннико-Куликовского, в Михайловском сидел романтик⁹⁰, и этот романтизм как раз и прорывается в категоричности этических исканий и претензий. Но Михайловский пошел и дальше, он явился наиболее ярким выразителем так называемого «субъективного метода» в социальном знании. Это учение надо поставить в параллель к огромному и плодотворному течению в немецком протестантизме и немецкой философии под названием «Problem d. Werturtheile»⁹¹. Самое название «субъективный метод», конечно, неудачно, но, как верно заметил Massaryk⁹², — это есть «неверное обозначение верной вещи». Сущность «субъективизма» заключается в признании того, что *оценочный* момент «конститутивно», а не «регулятивно», входит в познание человеческой деятельности. По формуле Михайловского, «в области явлений общественных *наблюдение* неизбежно и теснейшим образом связано с нравственной оценкой»⁹³. В этой формуле, а не какой-либо иной, нужно видеть саму сущность «субъективного метода», — дело идет о признании того, что чисто «теоретическое», то есть *безоценочное* восприятие человека и его деятельности просто *не дает* нам всего того материала, который наличествует в социальных фактах. Оценка, — с точки зрения «интересов», «симпатий» или «идеала», — также важна для «наблюдения», как вообще в «эмоциональном мышлении» (страх, зависть, вера, любовь и т. п.), впервые мы входим в те стороны в человеке, которые без этого непонятны. Это есть факт, признанный ныне значительным большинством психологов. Михайловский же выдвигал чисто персоналистический момент в этом факте (по формуле: «Я вполне удерживаю за собой право критиковать великий Божий мир с точки

⁸⁸ Соч., т. III, стр. 437.

⁸⁹ Ibid., стр. 437.

⁹⁰ Op. cit., т. II, стр. 227.

⁹¹ Главная работа в философской литературе по этому вопросу Me i l o n g. Ueber die Annahmen. См. также M a u e r. Ueber das emotionale Denken; R i b o t. La logique des sentiments; R e u s c h l e. Werthurtheile и др.

⁹² M a s s a r y k. Op. cit. В. II, S. 193.

⁹³ Соч., т. I, стр. 87.

зрения своего кусочка мозга)»⁹⁴, — выдвигал верховное право каждой личности жить и оценивать мир по своему сознанию идеала. По Михайловскому, важно именно в понимание социального мира точку зрения «общественного идеала». То единство правды теоретической и моральной, которое столь существенно для Михайловского, сама оценка социальной сферы не должна быть в точном смысле субъективной, — она должна исходить из верховной двуединой правды «высшего» идеала. Но откуда у Михайловского этот высший идеал? Конечно, из его «народничества»; он сам очень хорошо выразил это в словах: «сострадание живет во мне и жжет мне душу»⁹⁵. Ведь это Михайловский пустил в оборот слова «кающийся дворянин», — слова, эквивалентные формуле Лаврова об «уплате долга» народу. Справедливо говорит Струве⁹⁶, что «Михайловский в своей нравственной доктрине — едва ли не самый большой идеалист среди всех крупных публицистов 60—70-х годов». Это верно выражает тот *страстный этицизм*, который составляет творческий источник исканий Михайловского. Перед нами та же характерная для столь многих русских мыслителей черта подлинного «примата этики». Недаром мы встречаем у Михайловского суждения, чрезвычайно близкие к тому крайнему «панморализму» (или этическому антропологизму), самое яркое выражение которого мы найдем у А. Толстого. «Я только ту науку признаю достойной священного имени науки, — читаем в «Записках профана»⁹⁷, — которая расчищает мне жизненный путь». Еще в первой большой своей статье — «Что такое прогресс» Михайловский отрицал допустимость «чистого» искусства; в другом месте он иронизирует над тем, что «мышление перестало быть средством и обратилось в Selbstzweck (самоцель)»⁹⁸. Еще дальше Михайловский, совершенно в духе учения о «классовой» природе разных идеологий, пишет, что то, что именуется «справедливостью», «красотой», есть не более как замаскированное служение данному общественному строю»⁹⁹. Это есть иное выражение мысли о неустранимости субъективного элемента в суждениях о том, что связано с человеком. Высшая стадия самосознания, как мы видели, характеризуется, по Михайловскому, «субъективно-антропоцентрической» точкой зрения. А в субъективизме оценок центральное значение принадлежит (для самого Михайловского) именно этическому моменту.

И так же, как пламенный персонализм соединяется у Михайловского с бедной, даже убогой антропологией, так же и его стра-

⁹⁴ Соч., т. III, стр. 151.

⁹⁵ Ibid., т. IV, стр. 64.

⁹⁶ В предисловии к книге Бердяева, стр. LXXXII.

⁹⁷ Соч., т. III, стр. 336.

⁹⁸ Ibid., т. I, стр. 141, 221.

⁹⁹ Ibid., т. II, стр. 609.

стный этицизм соединяется с достаточно убогим пониманием этической сферы: у Михайловского всюду поразителен этот контраст между убогим позитивизмом и глубокими духовными исканиями. Он строил этику «совести» и «чести», — систему секулярной этики, не знающей религиозного корня, но категорической и непримиримой в своих требованиях. Он требовал слияния и единства теоретической и моральной правды, — и здесь этический пафос, этическая идея достигают у Михайловского исключительной чистоты и силы. Сознание свободы — основной творческий рычаг в человеке, основа его неустанного стремления высь («пусть это обман, но им движется история», — см. выше). Между тем для Михайловского моральные идеи имеют «опытное» происхождение¹⁰⁰, всякую метафизику в обосновании морали он без рассуждений отбрасывает, считая, что «нравственный закон существует *только в нашем сознании*»¹⁰¹. И именно из этого положения Михайловский делает вывод, позволяющий ему быть защитником (субъективного) этического абсолютизма: «Так как природа не имеет целей... то любой желающий может навязать природе любую цель». С таким шатком основанием этика превращается в род вольного «поэтического» (в смысле этого слова у Аристотеля) творчества, — и для абсолютизма здесь нет оснований.

12. Таковы противоречия полупозитивизма в наиболее глубокой его точке — в этике. Неудивительно, что в философии истории на том же шатком основании субъективизма выдвигаются очень существенные, этически ценные, но лишенные своего серьезного обоснования построения. Вся философия истории у Михайловского, как это было основательно показано Б. Кистяковским¹⁰², построена на категории «возможности», — причем самая возможность трактуется по-прежнему в терминах чистого субъективизма. Категория «возможности» занимала значительное место в историософских построениях у Герцена (в учении, что Россия может идти в своем развитии иначе, чем развивалась Европа), — и от Герцена и надо вести, собственно, всю школу социологического (точнее, историософского) «субъективизма». Здесь перед нами пример внедрения в общеполитические построения историософских принципов. Мы увидим его кульминационный пункт в так называемой «советской философии». Действительно, ограничение или даже отрицание философского детерминизма требует того, чтобы смягчить или даже отбросить общеполитический детерминизм. Мы видели генезис этих построений у Герцена — у него они были связаны с крахом «панлогизма» Гегеля. У Михайловского категория

¹⁰⁰ Соч., т. II, стр. 273.

¹⁰¹ Ibid., стр. 151; см. также стр. 228.

¹⁰² Б. Кистяковский. «Категория возможности» («Проблемы идеализма»).

возможности уже не связана с критикой «панлогизма»¹⁰³, а вытекает из общей установки персонализма, из утверждения *автономии этических суждений*. Этические суждения для полупозитивизма Михайловского связаны с сознанием свободы; эта психологическая (и только психологическая) реальность свободы логически ведет к признанию уже объективной «возможности» (недетерминированности) в личной и исторической действительности. Так этицизм мысли разбивает рамки позитивизма...

Не будем приводить подробностей о том, как развивает Михайловский философию истории на основе категории «возможности», — это превосходно и до конца проделано в упомянутой работе Б. Кистяковского. Но нельзя не отметить ряда прекрасных этюдов Михайловского, посвященных борьбе с «методом аналогии» в социологии, с перенесением дарвинизма в социологию, в частности, с так называемой «органической школой» в социологии (Спенсер и др.). В этих статьях, написанных блестяще и часто очень глубоко, Михайловский расчищает путь для все того же персонализма, для освобождения морального сознания от оков детерминистической историософии. Он настойчиво подчеркивает антагонизм личности и общества, он проводит очень плодотворное различие «типа» и «степени» развития (народы, жизнь которых принадлежит к «высшему» типу, могут, по степени своего продвижения в своем типе, внешне казаться ниже тех народов, которые хотя и принадлежат к «низшему» типу, но в степени своего продвижения далеко ушли вперед). Защищая позиции гуманизма, Михайловский не боится сказать, что «далеко неверно, что борьба за существование есть закон природы»¹⁰⁴. И даже более — в духе своего антропологизма Михайловский высказывает еще более смелое суждение: «Исторический ход событий сам по себе совершенно бессмыслен»¹⁰⁵, — и это утверждение историософского алогизма (в духе Герцена) сейчас же восполняется персоналистическим тезисом: «Личность, а не какая-либо мистическая сила, ставит цели в истории». Поэтому личность *не стеснена* никаким фатальным ходом вещей, она имеет «логическое и нравственное право бороться» с «естественным ходом вещей», ибо «право нравственного суда есть вместе с тем и право вмешательства в ход событий»¹⁰⁶. Это вмешательство (объективно осуществимое благодаря категории «возможности»), как видим, мотивируется «пра-

¹⁰³ Насколько в 70-е годы русская историософская мысль уже не исходила из крушения панлогизма, лучше всего видно в историософских построениях другого представителя «субъективной» школы — Н.И. Кареева. См. о нем ниже.

¹⁰⁴ Соч., т. IV, стр. 415. Известно, что кн. Кропоткин написал на эту тему замечательное исследование: «О взаимопомощи в природе».

¹⁰⁵ Ibid., т. II, стр. 443.

¹⁰⁶ Ibid., стр. 448.

вом нравственного суда». Примат этических категорий выражен здесь очень ярко.

13. Тем не менее в общих гносеологических воззрениях Михайловский остается на почве упрощенного позитивизма, не замечая, настолько его основное мировоззрение требует иного понимания бытия и познания. Михайловский прежде всего «принимает основные положения *о границах* познания»¹⁰⁷, защищает «исключительное опытное происхождение всех наших знаний, их относительность и невозможность проникнуть в сокровенную сущность вещей»¹⁰⁸. С наивной самоуверенностью, присущей столь часто позитивистам, Михайловский повторяет чужие безапелляционные слова, что «самые аксиомы оказываются (!) результатом опыта и наблюдения». «Самые отвлеченные идеи, в конце концов, коренятся в чувственном опыте — такова (!) природа человека»; «всегда и везде люди черпали свои познания из внешнего мира»¹⁰⁹. Все эти положения утверждаются, как не подлежащие спору, как достижения «научной философии»; Михайловский был действительно послушным последователем Конта, Милля, Спенсера¹¹⁰. Он идет, однако, дальше в своем релятивизме и гносеологическом субъективизме; вот, например, типичные для него слова: «для науки... *безразлично*, истинно или призрачно познание природы само по себе, — важно только, чтобы это познание удовлетворяло требованиям человеческой природы. Поэтому *над* вопросом об истине выше его наука ставит вопрос об условиях человеческой жизни»... «Заменяя слово “истина” словом “удовлетворение познавательной потребности человека”, мы имеем дело с критерием истины, который руководил человеком испокон веков»¹¹¹. Для Михайловского важна и интересна не «абсолютная» истина, а «истина для человека».

Но, как и Лавров, так и Михайловский, в этике отбрасывает релятивизм и скептический агностицизм и становится пламенным проповедником «двуединой правды». Нет ничего любопытнее и типичнее (для внутренней диалектики русской мысли именно у русских позитивистов) этого этического пафоса, столь мало уместного при общем релятивизме. Сама творческая работа ума втайне поддерживается именно этическим пафосом, над всей духовной работой царит «примат практического разума».

Нам остается для изучения русского полупозитивизма сказать несколько слов о *Н.И. Карееве*, профессоре истории в Петербурге-

¹⁰⁷ Соч., т. IV, стр. 99.

¹⁰⁸ Ibid., т. I, стр. 24, 81.

¹⁰⁹ Ibid., стр. 129, т. III, стр. 359, 52.

¹¹⁰ К этим влияниям надо присоединить и влияние А. Ланге и отчасти Прудона. См. об этом М а с с а г у к. Ibid., В. II, S. 150—152.

¹¹¹ Сочин., т. II, стр. 347, 349.

ком университете, энергично и настойчиво защищавшем «субъективизм» в социальном и историческом познании.

Николай Иванович Кареев (1850—1931) был выдающимся ученым историком; его многочисленные труды и исследования заслужили ему большую славу и популярность. Но именно как ученый историк, Кареев подошел к вопросам философии истории, к чему он всегда имел большой интерес¹¹², не с отвлеченной философской точки зрения, а в свете конкретных исторических тем. В большой работе — «Основные вопросы философии истории»¹¹³ и в работе «О роли личности в истории» Кареев дает очень основательную критику всяческих историософских построений типа Гегеля и созвучных ему. «История — не прямая линия, — пишет он¹¹⁴, — не правильный узор, построенный по математическому плану, а живая ткань линий, неправильных и извилистых, переплетающихся самым разнообразным и неожиданным образом». «Всемирно-исторический процесс, — читаем далее, — *непланомерен... ход всемирной истории представляет хаотическое сцепление случайностей*». «Нам должно внести в историю понятие случайности».

Так как «верховным принципом философии истории является личность», по мысли Кареева, то отсюда понятно его тяготение к персонализму Михайловского (влияние которого Кареев сам признает) — и к тому «субъективизму» в историческом познании, который защищал Михайловский. «Вся философия истории, — делает вывод из своей критики других систем историософии Кареев, — есть применение к судьбам человечества идеи прогресса», и смысл истории означает не «абсолютное» ее значение, «значение для человека»¹¹⁵. Поэтому при изучении истории неустраима оценка («философия истории есть суд над историей», — говорит Кареев)¹¹⁶. «Разум, мысль, идея принадлежат миру не в его целом¹¹⁷, но миру в границах человеческого познания... Мир — неразумен, мир не мыслит, в основе мирового процесса нет идеи, но в некоторых бесконечно малых существах мира развивается мысль и разум, появляются идеи». Как у Лаврова и Михайловского, так и у Кареева, на основе признания алогичности космического процесса как раз и утверждается в личности право морального суда истории. Устранять этот момент субъективной оценки, — думает Кареев, — значит «рисковать тем, что смысл явлений останется для нас закрытым»: «в самой истории мы имеем дело с (моральным) сознанием...

¹¹² В этом отношении очень ценен небольшой, но содержательный его этюд «О свободе воли» (в книге «Этюды социологические и философские»).

¹¹³ Т. 1—11. В последнем издании они соединены в один том.

¹¹⁴ Т. I, изд. 1883 г., стр. 153, 198, 203.

¹¹⁵ Ibid., стр. 246.

¹¹⁶ Ibid., стр. 242.

¹¹⁷ Ibid., стр. 326.

и это сознание — один из фактов, подлежащих нашему изучению, и требует поэтому субъективного к себе отношения»¹¹⁸.

Своеобразное сочетание научно-философского позитивизма и релятивизма с категорическим этицизмом означает, конечно, бессилие секуляристических идеологий. Гораздо последовательнее были те мыслители, которые, как увидим уже во II томе настоящего исследования, из общефилософского релятивизма не боялись сделать выводы релятивистического характера *и в области морали*. Но для русского сознания с его настойчивым приматом этической сферы это было еще труднее принять, чем остаться в пределах полупозитивизма. Неудивительно, что внутренняя диалектика ищущей мысли стала двигаться в направлении именно к преодолению самой системы секуляризма. Это преодоление секуляризма развивалось на различной духовной основе, но мы прежде всего обратимся к тем мыслителям, у которых оно происходило на почве позитивизма и натурализма.

¹¹⁸ Т. I., стр. 386, 393.

Глава X

Преодоление секулярной установки на почве натурализма и позитивизма.

Н.И. Пирогов, А.Н. Толстой

1. Мы не раз подчеркивали тот факт, что русский секуляризм развился под западным влиянием, однако, раз возникнув на русской почве, он пустил глубокие корни в русском сознании и приобрел здесь некоторые своеобразные черты. Будучи носителем борьбы против *Церкви*, секуляризм и на Западе постоянно переходил в своеобразную «новую религию», — в пантеизм, в религиозно-философский имманентизм и даже мистицизм. Но русский секуляризм особенно ярко отличается религиозной окраской, почти всегда облекаясь в формы своеобразного *сектантства*. Даже там, где русский секуляризм срastaется с крайним и последовательным материализмом, он остается пронизанным своеобразной религиозной психологией. Нечего поэтому удивляться, что разложение философской идеологии, связанной с тенденциями секуляризма, ведет на русской почве очень часто к рецепции основных идей христианства, к перестройке всего мировоззрения в духе христианства. Это внутреннее разложение секуляризма образует очень характерное и творческое движение в русской мысли, дпящееся до наших дней, — и существенным здесь является именно то, что возврат к христианству возникает в данном случае на почве распада секулярных тенденций.

Впервые на русской почве это движение мысли проявляется очень ярко уже в 60-е и 70-е годы; мы уже касались отчасти этого, когда говорили о Н.В. Чайковском и сродном ему движении «бого-человеков». Но наиболее характерным и ярким в эту эпоху является тот перелом, который мы находим у двух выдающихся людей этого времени, — у Н.И. Пирогова и А.Н. Толстого. Первый был гениальным хирургом с мировой славой, создавшим, можно сказать, тип русского врача¹; другой — еще более выдающийся гений, не-

¹ В России существовало много памятников и учреждений, посвященных Пирогову, но особенно замечательны Всероссийские «Пироговские» съезды врачей (начиная с 1885 г.).

сравненный художник, страстный моралист, искания которого влекли к нему не только русских людей, но и представителей стран всего мира. Оба мыслителя (не имевшие никаких личных отношений) выразили, каждый по-своему, но с исключительной силой, тот внутренний надлом, который наметился в русском секуляризме. Один исходил из научного мировоззрения, другой — из общего культурного самосознания эпохи, но оба были в юности носителями позитивного и натуралистического мировоззрения, — и оба пережили глубокое в нем разочарование и пришли к своеобразному религиозному мировоззрению.

Обратимся сначала к Н.И. Пирогову, к изучению его философской эволюции.

2. *Николай Иванович Пирогов* (1810—1881) родился в семье чиновника² и получил первоначальное воспитание дома; позднее он поступил в частную школу, а 14-ти лет выдержал вступительный экзамен в университет (в университет принимали тогда лишь тех, кому исполнилось 16 лет, но родители Пирогова показали, что ему уже исполнилось 16 лет, хотя фактически ему было только 14 лет). 17-ти лет Пирогов сдал выпускные экзамены в университете и был отправлен для подготовки к профессорскому званию в Дерпт. 23-х лет Пирогов защитил докторскую диссертацию, а затем выехал за границу для дальнейшего усовершенствования. В 26 лет он занял кафедру хирургии в Дерпте и быстро приобрел репутацию выдающегося хирурга, выпустил ряд первоклассных работ. Особенно прославился он изданием «Анналов хирургической клиники», в которых он, между прочим, мужественно и правдиво описывал свои ошибки при операциях. В 1840 году Пирогов был назначен профессором Военно-Медицинской академии (в Петербурге); в это время особенно развилась его научная и общественная деятельность. Когда вспыхнула русско-турецкая война, Пирогов выехал в Севастополь, но смог остаться там лишь шесть месяцев, до такой степени угнетающе действовали на него беспорядок и злоупотребления. Все же через некоторое время он вернулся в Крым (в Симферополь), где и оставался до конца войны. По возвращении в Петербург, в 1856 году, Пирогов напечатал несколько очень ярких статей на педагогические темы (под общим названием — «Вопросы жизни»). Статьи эти, горячо защищавшие примат воспитания над образова-

² Н.И. Пирогов сам написал краткую свою автобиографию (см. Соч. изд. 1910, т. I). Еще более важен его «Дневник старого врача». (Соч., т. II), который является исключительно ценным для характеристики философской мысли Пирогова. Из литературы о Пирогове наиболее важны статьи С. Я. Ш т р а й а; см. его книгу о Пирогове 1923 (изд. Гржебина). Очень важна в биографическом отношении переписка Пирогова, напечатанная в сборнике Рус. Акад. наук, т. ХСV (1920) и особенно в Рус. старине, 1915 и 1916 гг., а также и других журналах. О мирозерцании Пирогова есть только статья С. А. Ф р а н к а (Путь. № 32, 1932). Мой очерк о философских воззрениях Пирогова, напечатанный в Эстонии в 1940 г., до меня не дошел.

нием, проникнутые высоким гуманизмом, имели исключительный успех в русском обществе — их перепечатавали в разных изданиях. Пирогову был предложен пост полечителя Одесского учебного округа, — но независимый характер Пирогова, его прямолинейность и либеральные взгляды вызвали ряд конфликтов с местной администрацией. Пирогова перевели в Киев на ту же должность, но и здесь началась травля его со стороны местной администрации за его смелые и свободные выступления. В 1861 году Пирогов был освобожден от должности «по расстроенному здоровью» и уехал в свое имение, где почти непрерывно и жил до своей смерти. В мае 1881 года вся Россия торжественно праздновала 50-летний юбилей научно-медицинской деятельности Пирогова, а уже в ноябре того же года он скончался.

3. Пирогов не считал сам себя философом и не претендовал быть им³, но в действительности мы находим у него цельное и продуманное философское миропонимание. До поступления в университет Пирогов был всецело проникнут религиозным мировоззрением, но, с поступлением в университет, он довольно быстро усвоил те взгляды, которыми была пропитана тогда медицина. Это был четкий и последовательный материализм, — и хотя Пирогов соприкасался с натурфилософскими учениями его времени, но они на него не действовали. Материализм импонировал его юному уму простотой и ясностью картины мира. «Я — один из тех, — писал Пирогов в Дневнике⁴, — кто, едва сошел со студенческой скамьи, с жаром предавался эмпирическому направлению науки, несмотря на то, что вокруг все еще простиралась дебри натуральной и гегелевской философии». Эмпириком, добросовестным исследователем фактов Пирогов остался на всю жизнь, но свою гносеологическую позицию он скоро расширил до формы «рационального эмпиризма», как он выражался. Изучением гносеологических взглядов Пирогова мы займемся позже, — они всецело связаны с его учением о метафизике мышления, но сразу же укажем, что разрыв с материализмом произошел у Пирогова все же на *гносеологической почве*. «Я убедился, прослужив верой и правдой эмпирическому направлению, — читаем там же, — что для меня невозможно оставаться... позитивистом». «Мне не суждено быть позитивистом, — пишет Пирогов дальше⁵, — я не в силах приказать моей мысли — не ходи туда, где можно заблудиться». Для Пирогова характерна именно эта безостановочная работа ума, не позволяющая застыть навсегда на каких-либо положениях. «На каждом шагу, — читаем тут же⁶, — мы

³ Соч., т. II (изд. 1910 г. Киев), стр. 23, 76.

⁴ Ibid., стр. 44.

⁵ Ibid., стр. 76.

⁶ Ibid., стр. 56—57, 62—63, 201.

встречаемся с тяготеющей над нами тайной... (лишь) скрытой под научными именами. Мы окружены со всех сторон мировыми тайнами». И прежде всего Пирогову стала ясна «неосновательность» материализма⁷, а, главное, стало нестерпимо то *обожание случая*, как он выражается⁸, какое царит в науке. Случаю отводится повсюду в науке такое непомерное место, что с этим совершенно не может мириться наш ум. С другой стороны, атомистическое учение о материи *нисколько не вводит нас в тайну вещества*. «Остановиться мыслью на вечно движущихся и вечно существовавших атомах я не могу теперь, — пишет Пирогов⁹, — вещество бесконечно делимое, движущееся и бесформенное — само по себе, как-то случайно делается ограниченным и оформленным». «Атом — понятие отвлеченное»; «вещество вообще мне кажется таким же беспредельным, как пространство, время, сила и жизнь». Пирогов склоняется постепенно к мысли, столь уже простой для нашего времени, что «возможно даже допустить образование вещества из скопления силы»¹⁰.

Но неудовлетворительность чистого материализма стала Пирогову еще яснее, когда он пришел к убеждению о невозможности свести понятие жизни к чисто материалистическому объяснению. *Непроизводность* понятия жизни превращает это понятие в одну из основных категорий мысли, — и Пирогов решительно и смело приходит к тому миропониманию, которое ныне часто называют *биоцентрическим*. «Я представляю себе, — пишет он¹¹, — беспредельный, непрерывно текущий *океан жизни*, бесформенный, *вмещающий* в себе всю вселенную, проникающий все ее атомы, непрерывно группирующий и снова разлагающий их сочетания и *приспособляющий их к различным целям бытия*». Это учение о мировой жизни по-новому осветило для Пирогова все темы познания, — и он приходит к учению о *реальности «мирового мышления»*¹². В этом учении Пирогов не только уже отрывается совершенно от метафизического материализма, но развивает новое понимание бытия. «Не потому ли наш ум и находит вне себя целесообразным творчество, что он сам есть проявление высшего, мирового, жизненного начала, которое присутствует и проявляется во всей вселенной?» — спрашивает Пирогов¹³. «Невозможно думать, — пишет несколько далее он, — что во всей вселенной наш

⁷ Соч., т. II, стр. 178.

⁸ Ibid., стр. 169. Критика идеи случайности еще в других местах. Ibid., стр. 172—3, 175, 178—9.

⁹ Ibid., стр. 13. К критике материализма, см. стр. 19—22, 25, 38.

¹⁰ Ibid., стр. 21—2, 39.

¹¹ Ibid., стр. 15. Основные тексты к этому учению о мировой жизни — стр. 19, 20, 23, 40, 75—8, 199.

¹² Ibid., стр. 17.

¹³ Ibid., стр. 35. Основные тексты к учению о мировом мышлении. — Ibid., стр. 17, 18, 26, 75, 77.

мозг является единственным органом мышления, что все в мире, кроме нашей мысли, безумно и бессмысленно. Невозможно думать, что в целой вселенной один наш мозг служит местом проявления какого-то «я», вовсе не признающего своей солидарности с местом своего происхождения... Поэтому мне кажется правдоподобным другое предположение, что наше «я» привносится извне, и не есть ли оно — мировая мысль, встречающая в мозге аппарат, искусно сработанный *ad hoc* самой жизнью и назначенный для обособления мирового ума?» Это и есть новая метафизика, построенная Пироговым, — согласно этой метафизике, наше «я» не есть продукт химических и гистологических элементов, а «олицетворение общего, вселенского разума». «Это открытие собственным своим мозговым мышлением мышления мирового... и есть то, почему мой ум, — пишет Пирогов, — не мог остановиться на атомах, ощущающих, создающих себя... посредством себя, без участия другого, высшего сознания и мысли. Для меня неоспоримо то, что высшая мировая мысль, избравшая своим органом вселенную, проникая и группируя атомы в известную форму, сделала и мой мозг органом мышления».

Это новое учение о мировом мышлении становится ныне исходным пунктом мировоззрения у Пирогова. «Мировое сознание, — пишет он¹⁴, — становится моим индивидуальным — посредством особенного механизма, заключающегося в нервных центрах. Как это происходит, мы, конечно, не знаем. Но то для меня несомненно, что мое сознание, моя мысль и присущее моему уму стремление к отысканию целей и причин *не может быть чем-то отрывочным и единичным*, не имеющим связи с мировой жизнью, не может быть чем-то заканчивающим мироздание, то есть не имеющим ничего выше себя».

4. Это высшее начало, стоящее над миром, сообщающее ему жизнь и разумность, пока для Пирогова открывается как «мировое мышление», как «вселенский разум». В этом построении Пирогов чрезвычайно приближается к стоическому пантеизму с учением о мировом Логосе. Но постепенно он пришел к сознанию, что «основать точку опоры на *вселенной* — значит строить на песке»¹⁵. «Мой бедный ум, — пишет тут же Пирогов, — останавливаясь, вместо Бога, на вселенной, благоговел перед ней, как беспредельным и вечным началом». Но вселенная «есть лишь проявление и обнаружение творческой мысли, иначе говоря, мировое сознание или мировой разум находится в вечном движении и изменении, для понимания же бытия необходимо найти *неизменную, абсолютную почву*»¹⁶. Отсюда Пи-

¹⁴ Соч., т. II, стр. 20.

¹⁵ Ibid., стр. 169.

¹⁶ Ibid., стр. 169.

рогов и приходит к мысли, что должно признать *над* мировым сознанием Абсолют, — «надо признать верховный разум и верховную волю Творца, проявляемую целесообразно *посредством* мирового ума и мировой жизни в веществе»¹⁷. Так Пирогов, шаг за шагом, восстанавливает основные положения религиозного миро-объяснения и рядом с познанием отводит очень большое место вере. У него было решительное и глубокое отвращение к тому «обожанию случая», которое, по мнению Пирогова, держит в плену испытующую мысль¹⁸. Случай — это только *asylum ignorantiae*¹⁹ для Пирогова¹⁹; в точном смысле слова, случайного ничего нет, нет ничего беспричинного, но для того, чтобы утвердить принцип причинности, где все кажется нам сочетанием случайностей, надо призвать реальность высшего руководящего миром начала — мирового разума. В метафизике Пирогова очень существенно признание именно «мирового разума» (*над* которым стоит Бог, как Абсолют); это понятие мирового разума по существу тождественно с понятием мировой души. Нужно тут же отметить, что в этом учении Пирогов предвосхищает те космологические построения (начиная от Вл. Соловьева до наших дней), которые связаны с так называемыми софиологическими идеями. Пирогов в своей космологии действительно очень близок к позднейшим русским софиологам.

5. Пирогов, как строгий ученый, хорошо сознавал гипотетический характер этих построений, но вместе с тем ясно понимал невозможность остаться на почве одних только фактов. «Только тот факт, который есть, был и будет, был бы истиной, — пишет Пирогов²⁰, но такого мы не знаем; если же мы убеждаемся в необходимости или возможности и *нефактического существования того*, что всегда было, есть и будет, то это убеждение и есть для нас истина, хотя, очевидно, не фактическая». «То уже не эмпиризм, когда мы, везде и всегда видящие границы пространства, начинаем *помышлять о безграничном*». Эта обращенность нашего ума к «безграничному» — центральная идея гносеологии Пирогова²¹. «Мы, — пишет он, — роковым образом, не видя и не ощущая неизмеримого и безграничного, признаем фактическое его существование; в существовании безграничного и безмерного мы гораздо больше убеждены, чем был убежден Колумб в существовании Америки до ее открытия, — разница только в том, что мы нашу Америку никогда не откроем так, как он свою». Опыт (восприятие пространства, времени, жизни) сам основан на первичном ощущении «безмерного и безграничного бытия», — и это первичное ощущение

¹⁷ Соч., т. II, стр. 169.

¹⁸ О проблеме случайности, см. *Ibid.*, стр. 169—179.

¹⁹ *Ibid.*, стр. 175.

²⁰ *Ibid.*, стр. 52. Гносеологические высказывания Пирогова, стр. 27, 41—46, 52—7, 167.

²¹ См. интересные комментарии этого у Ф р а н к а (Путь, № 32, стр. 78).

бытия, времени и пространства — «скрывается глубоко в существе жизненного начала»²².

Наша мысль — «всегда индивидуальная, ибо она — мозговая, органическая... мировая же мысль именно потому, что она мировая, — не может быть органической. Наш ум, будучи индивидуальным и органическим, не может возвыситься до понимания целей творчества, присущих уму неорганическому, неограниченному, мировому». Вот почему познание не может опираться только на факты, — для восхождения по пути познания нужно еще «умозрение». Свою позицию Пирогов характеризует, как «рациональный эмпиризм», все наши восприятия сопровождаются, по Пирогову, бессознательным мышлением (в самый уже момент их возникновение), — и это мышление есть функция нашего «я», в его цельности²³. Для Пирогова бесспорно, что все отдельные восприятия в действительности связаны друг с другом в нашем «я», в котором живут «нефактические знания», как говорил Пирогов. Поэтому Пирогов отличает частные истины от истины единой и всецелой²⁴. В этом учении о «всецелой истине» Пирогов приходит к признанию *ограниченности* чистого рассудка, отделенного от моральной сферы: ограниченность эта с особой силой выступает в том, что уму представляется иллюзией то, без чего невозможно жить человеческому духу. Так, сознание свободы, без которого человеку невозможно жить и действовать, уму представляется иллюзией; еще важнее то, что в то время, как ум уводит нас в область «бесконечного, беспредельного, вечного начала», живое чувство отрывает нас от этой горней сферы и связывает с конкретным бытием. Это сосредоточение на реальной конкретности, текучей, преходящей — уму представляется заблуждением, иллюзией, — а между тем все творчество человека, вся его моральная сфера обращены именно к конкретной реальности (в то время, как ум от нее уводит). Эти «иллюзии»²⁵ освобождают нас от ограниченности ума и вносят начало цельности в духовный мир наш; благодаря им раскрывается для нас внутреннее единство познавательной и моральной жизни.

Важнейшим результатом освобождения нашего духа от «последовательности» чистого ума является вера. В одном замечательном письме²⁶ Пирогов утверждает даже, что вера *открывает* и начинает для нас путь познания. Правда, из недр самой же этой изначальной веры возникают сомнения, которые формируют в нас тот критицизм, с которым так тесно связана наука. Но, пройдя ста-

²² Соч., т II, стр. 29.

²³ Ibid., стр. 49.

²⁴ Ibid., стр. 57.

²⁵ Учение об «иллюзиях», восстанавливающих целостную истину, развито там же. Ibid., стр.

²⁶ См. Рус. старина, 1916 г. № 2 (письмо 1850 г.).

дию сомнений и освобождаясь от ограниченности «последовательного» умствования, дух наш возвращается к вере²⁷. В этой высшей стадии вера становится силой, связующей нас с сферой идеала, с Богом. Если «способность познания, основанная на сомнениях, не допускает веры, то, наоборот, вера не стесняется знанием... идеал, служащий основанием веры, становится выше всякого знания и, помимо его, стремится к достижению истины»²⁸.

Так, в высшей цельности духа, когда сформируется вера, она оставляет простор и свободу познавательной активности духа, человек достигает свободного и творческого сочетания веры и знания. И здесь Пирогов с полной решительностью отошел от деизма, как доктрины и построения чистого ума²⁹, и обратился к христианству. Вера для Пирогова означала живое ощущение Бога; не историческая, а именно мистическая реальность Христа напитала его дух, — и потому Пирогов стоит за полную свободу религиозно-исторических исследований, ибо суть христианства «не в истории»³⁰.

Так из критического раздумья родилось у Пирогова сознание невозможности остаться на почве позитивизма и необходимость перейти к метафизике, — а из метафизики мышления родилось сознание того, что «последовательность» чистого ума не подводит нас к цельной истине. «Иллюзии» духа оказались силой, вводящей в целостную, единую истину, — через них зажегся свет веры, открылась правда религиозного понимания мира.

6. Во всем этом сложном и напряженном борении духа, которое пережил Пирогов, рушилась для него по существу традиция секулярной установки духа. Пирогов очень ярко пишет, как было трудно ему, как врачу, который имеет всегда дело именно с телесной сферой в человеке, принять высшую реальность духа в человеке, в частности идею бессмертия³¹. Проблема вещественности стала для него еще более далекой от упрощенных решений в духе материализма. «Непроницаемая таинственность» бытия предстала пред ним еще ярче, и самое противоположение вещественного и духовного начала утеряло для него бесспорный характер³². Пирогов даже готов строить своеобразную метафизику света³³, сближая начало жизни со светом. Здесь Пирогов как бы стоит на пороге разных метафизических гипотез, — в его Дневнике есть много набросков, могущих быть положенными в основу новых построений, но все это очень фрагментарно.

²⁷ Ibid., стр. 237.

²⁸ Соч., т. II, стр. 182.

²⁹ Ibid., стр. 185.

³⁰ Ibid., стр. 187.

³¹ Ibid., стр. 198.

³² Ibid., стр. 199.

³³ Ibid., стр. 40, 200—1. Это напоминает отчасти Шеллинга, отчасти средневековые идеи.

Так же отрывочны, хотя и очень интересны мысли Пирогова по вопросам философской антропологии. Очень глубоко ощущал он то, что Достоевский называл «подпольем», — ту закрытую сферу души, где лежат корни различных стремлений. Пирогов даже чуть-чуть приближается к той позиции в антропологии, которую уже в XX веке с такой остротой выразил Klages*, о том, что душа много *теряет* от осознания своих внутренних движений. Во всяком случае, Пирогов с исключительной глубиной коснулся темы о «самостилизации» души в замечательной статье «Быть и казаться»³⁴. Статья эта была написана по вопросу об устройстве детского театра, и в ней ставится под сомнение уместность раннего раздвоения между «быть» и «казаться». Вмешательство сознания в жизнь души постоянно вносит момент «самостилизации», но у детей еще не проявляется в полной силе различие этих категорий — «казаться» чем-либо и «быть» им на самом деле. А у взрослых уже резко выступает внутренняя раздвоенность, раздельность подлинного и кажущегося бытия, то есть выступает ложь и перед другими, и *перед самими собой*. Эта раздвоенность, эта ложь глубоко связана с ложью современной жизни, с ее риторикой и театральностью. В то же время, по мысли Пирогова, в самом «подполье» души, как в омуте, могут скрываться «злые, паскудные и подлейшие движения», как выражается он³⁵. Зло подстерегает человека *до* того, как он овладеет своим сознанием и научится управлять своей жизнью³⁶, — поэтому духовная жизнь неизбежно переходит во внутреннюю борьбу со всем, что может таиться в «подполье» человека.

Пирогов, исходя из самой гипотезы о мировом сознании, мировой мысли, стал вплотную перед тем вопросом, который с особой остротой был поставлен трансцендентализмом, — о различии индивидуального и общечеловеческого момента в личности. По мысли Пирогова, само наше «я» есть лишь индивидуализация мирового сознания, но поскольку мы сознаем себя (а это само сознание, — говорит Пирогов, — «цельно и нераздельно»)³⁷, мы уже закрепляемся в духовной обособленности. «Меня поражает, — писал Пирогов, — необъяснимое тождество и цельность нашего «я»³⁸. Пирогов стоял, как видим, перед проблемой персоналистической метафизики, но дальше веры в индивидуальное бессмертие его мысль не пошла.

7. Самое замечательное в построениях Пирогова есть, конечно, его разрыв с материализмом и позитивизмом и выход за пределы секулярной идеологии. То «биоцентрическое» понимание мира,

³⁴ Соч., т. I, стр. 79—91.

³⁵ Соч., т. II, стр. 207.

³⁶ Ibid., стр. 209.

³⁷ Ibid., стр. 83.

³⁸ Ibid., стр. 114.

к которому пришел Пирогов, живое ощущение мирового разума и истолкование в свете этих идей тем космологии и антропологии, — все это обратило сознание Пирогова к религиозной жизни. Следы былой покорности секуляризму остались на всю жизнь у Пирогова; хотя он жил глубоко и пламенно верой в богочеловечество Христа, — но к исторической Церкви, к догматическому учению христианства он относился свободно и сдержанно. «Несмотря на то, что мое мировоззрение *отлично* от церковного, — писал Пирогов³⁹, — я все же признаю себя сыном нашей Церкви». Пирогов хотел провести различие между «верой» и «религией»⁴⁰; во всяком случае, защищал совместность подлинной веры в Богочеловека со свободой совести и ума.

Дневник Пирогова стал известен русскому обществу уже после его смерти, — и все то оригинальное мировоззрение, которое строил Пирогов, осталось без прямого влияния на русскую мысль. Тем не менее духовные его искания, преодоление позитивизма, разрыв с секуляризмом являются симптоматически чрезвычайно ценным свидетельством того, как русская мысль постепенно преодолевала тот духовный плен секуляризма, в котором она так долго пребывала.

Не менее, если не более симптоматическим является тот духовный перелом, который пережил другой выдающийся человек той же эпохи — Лев Толстой. Обратимся к изучению его мысли.

8. В истории русской философии Л.Н. Толстой занимает (как и Достоевский) особое место. Гениальный художник, до конца дней не покидавший художественного творчества, Толстой был в то же время глубоким, хотя и односторонним мыслителем. Никто не мог и не может сравняться с Толстым в том, с какой силой и исключительной выразительностью он умел развивать свои идеи. Его слова — просты, но исполнены огненной силы, в них всегда есть глубокая, неотвратимая правда. Подобно другим русским мыслителям. Толстой все подчиняет морали, но это уже не «примат практического разума», это — настоящий «панморализм». Толстой жестоко расправляется со всем тем, что не укладывается в прокрустово ложе его основных идей, но самые его преувеличения и острые формулировки свидетельствуют не только о его максимализме, прямолинейном и часто слепом, но и о том, как его самого жгла и терзала та правда, которую он выражал в своих писаниях. Поразительно и в известном смысле непревзойденно и неповторимо страстное искание Толстым «смысла жизни», его героическое противление вековым традициям. Как некий древний богатырь, Толстой вступает в борьбу с «духом века сего», — и в этом смысле он уже принадле-

³⁹ Соч., т. II, стр. 216.

⁴⁰ Ibid., стр. 221.

жит не одной России и ее проблемам, но всему миру. Толстой был «мировым явлением», хотя он был решительно и во всем типично русским человеком, невысказанным, непонятым вне русской жизни. Его нельзя, однако, понять не только вне России, но, как мы увидим, — и вне Православия, хотя он и боролся упрямо и даже ожесточенно с Православной Церковью, — и в этом внутреннем антиномизме Толстого, в постоянной незавершенности, можно сказать, незавершенности его мысли, открывалась поразительная сила его духа. Индивидуалист до мозга костей, отбрасывавший без раздумья все, что ему было чуждо, он был в то же время самым сильным и ярким выразителем в России философского имперсонализма. Совершенно исключительный художник, страстный поклонник музыки, он написал самую острую, придирчиво несправедливую книгу против искусства. Будучи последователем Руссо в критике культуры и в воспевании «естественных» движений души, он во вторую эпоху жизни трудился над чисто рациональным разрешением проблемы жизни, отбрасывая и презирая все эти «естественные» движения... XIX век ни в России, ни в Европе не знал другого такого замечательного человека, такого могучего, страстного и горячего «искателя правды». И это величие его личности отразилось и на его мысли. Обратимся к беглому изучению его биографии⁴¹.

9. *Лев Николаевич Толстой* (1828—1910) родился в семье графа Н.И. Толстого. Известные очерки «Детство, отрочество и юность» хорошо передают семейную обстановку, в которой протекали ранние годы его жизни. Мальчику было 9 лет, когда скончался его отец; по признанию самого Толстого эта смерть «впервые поселила чувство ужаса перед смертью» (мать Толстого скончалась, когда ему было всего 2 года). Мальчик рос в обществе женщин, любящих, но не имевших никакого влияния на детей. Учился Толстой (вместе с братом) дома, готовился к экзамену в университет; поступив в Казанский университет, Толстой не интересовался лекциями и очень скоро (19-ти лет) бросил университет и уехал в деревню, где рассчитывал за два года подготовиться к выпускному экзамену. В деревне, однако, Толстой не усидел, переехал в Москву, где жил чисто светской жизнью. В 1851 году Толстой бросил эту жизнь и уехал на Кавказ, где пробыл три года, поступив на военную службу. С Кавказа Толстой переехал в Севастополь, где принимал самое непосредственное участие в военных действиях.

⁴¹ Основным материалом для изучения жизни Толстого является биография, составленная его последователем П. И. Бирюковым (т. I—IV). Очень важны: 1) Письма Л. Н. Толстого к жене, 2) Письма С. А. Толстой, 3) Воспоминания Т. А. Кузьминской, детей Л. Толстого, Гольденвейзера, 4) Дневники Л.Н. Толстого. Из биографических очерков о Толстом, особенно следует отметить Т. И. Полнера, А. Толстой и его жена, 1928. Главные книги, посвященные учению Толстого, указаны ниже.

Еще в 1852 году Толстой напечатал рассказ «Детство», сразу выдвинувший его в литературных кругах. Рассказы, написанные на Кавказе и в Севастополе, особенно его «Севастопольские рассказы», доставили исключительную славу Толстому, — и когда в ноябре 1855 года он приехал в Петербург, он сразу попал в атмосферу такого внимания, восхищения, что у него закружилась голова. Но уже в это время, как об этом сам Толстой рассказывает в «Исповеди», он чувствовал себя чуждым литературной среде со всей ее искусственностью и самовосхищением. Особенно тяжело стали складываться отношения Толстого и Тургенева... В 1856 году Толстой уехал за границу; памятником этого первого путешествия за границу остался ряд рассказов, из которых особенно надо упомянуть гениальный очерк «Люцерн», в котором уже звучат первые ноты обличения современной культуры. Вернувшись в деревню, Толстой пережил несколько увлечений (музыкой, лесоводством и т. д.) и особенно сильно увлекся он школьным делом, устроив в своей деревне (Ясная Поляна) образцовую школу. Для изучения школьного дела Толстой много работал по педагогике, специально ездил за границу, чтобы изучить постановку там народной школы. Толстой стал даже издавать специальный педагогический журнал, где печатал свои оригинальные статьи, вызвавшие (несколько позднее) целое течение «толстовской педагогики» в разных странах (позже всех — в России).

В 1860 году за границей скончался старший брат Толстого — Николай. Смерть эта произвела огромное впечатление на Толстого («страшно оторвало меня от жизни это событие...» — писал в Дневнике Толстой). В «Исповеди», где проблема смерти имеет решающее значение для духовных исканий Толстого, он писал: «Николай страдал более года и мучительно умер, не понимая, зачем он жил, и еще менее понимая, зачем он умирает... Никакие теории ничего не могли ответить на эти вопросы ни мне, ни ему во время его медленного мучительного умирания».

Осенью 1862 года Толстой женился на Софье Андреевне Берс, с которой прожил долгую счастливую жизнь, — эта жизнь стала омрачаться лишь в последние 25 лет жизни Толстого. К первым годам семейной жизни относится написание «Войны и мира», — эта вещь навсегда вошла в мировую литературу. Несколько позже написана была «Анна Каренина». Но уже к концу 70-х годов у Толстого начался тяжелый духовный кризис, с такой исключительной силой описанный им в «Исповеди». Все та же проблема смерти, но теперь уже с неотвратимой силой, встала перед Толстым, — и в свете этих размышлений перед Толстым развернулась вся его неудовлетворенность той секулярной культурой, которой он всецело жил до сих пор. В свете смерти жизнь открылась во всей

своей непрочности; неотвратимая власть смерти превращала для него жизнь в бессмыслицу. Толстой с такой силой и мучительностью переживал трагедию неизбежности смерти, так глубоко страдал от бессмыслицы жизни, обрывающейся безвозвратно, что едва не кончил самоубийством. Едва ли в мировой литературе можно найти другой памятник, написанный с такой силой, как «Исповедь», где все слова полны обжигающей, огненной стихии... Духовный кризис Толстого закончился полным разрывом с секулярным миропониманием, переходом к религиозному отношению к жизни. Сам Толстой говорит о себе (в «Исповеди»), что до этого он был «нигилистом» («в смысле отсутствия всякой веры», — добавляет он). Во всяком случае, Толстой стремился разорвать с тем миром, в котором он жил, и обращается к простым людям («я стал сближаться, — пишет он в «Исповеди», — с верующими из бедных, простых, неученых людей, со странниками монахами, раскольниками, мужиками»). У простых людей Толстой нашел *веру*, которая осмысливала для них их жизнь: со всей страстностью и силой, присущей Толстому, он стремится ныне напитаться у верующих людей, войти в мир веры — и прежде всего, вслед за народом, обращается к Церкви. Разрыв с секуляризмом в это время у него полный и решительный: все трудности, которые вставали перед сознанием Толстого на этом пути, он преодолевал с помощью «самоунижения и смирения» («Исповедь»). Но недолго пробыл Толстой в мире с церковным пониманием христианства, — оставаясь (как он думал) на почве христианства, Толстой разрывает с церковным истолкованием учения Христа. *Его отталкивает догматика*, его отталкивает и все то, что трудно принять для разума. Богословский рационализм, в довольно упрощенной форме, овладевает его сознанием; Толстой создает свою собственную метафизику на основе некоторых положений христианства. Он отрицает Божество Христа, отрицает Его воскресение; он решается по-своему переделывать текст Евангелия во многих местах, чтобы удержать в Евангелии то основное, что, по его мнению, возвестил миру Христос. Толстой пишет в 4-х томах «Критику догматического богословия», пишет большой труд «В чем моя вера», трактат «О жизни», усиленно размышляет на темы философского характера (следы чего чрезвычайно ясно выступают в опубликованных «Дневниках»).

Духовный мир Толстого теперь окончательно определился, — это была своеобразная, им самим созданная система *мистического имманентизма*, — и в последнем пункте (в имманентизме) Толстой был вполне созвучен духу рационализма нового времени (с его отрицанием всего трансцендентного). Но все же это было *мистическое* учение о жизни, о человеке — и этот момент, приведший Толстого к очень острому и крайнему *имманентизму*, резко все же

отделяет его от современного мира; Толстой разрывал в своем учении и с Церковью, и с миром⁴².

Вокруг Толстого и его учения о непротивлении злу силой стали группироваться во всех странах последователи, стали возникать «Толстовские общины». Новые друзья были часто фанатичнее и последовательнее, чем сам Толстой. Их вмешательство в жизнь Толстого, в его собственные все более нараставшие конфликты в семье (ни жена, ни дети — за небольшим исключением — не хотели принимать отказа Толстого от платы за его литературные труды), — все это стало постепенно вырастать в большую и серьезную трагедию. Она тянулась долго и кончилась всем известным «уходом» Толстого из семьи. На пути Толстой простудился и скоро скончался от воспаления легких.

Религиозно-философские сочинения Толстого — многочисленны, но в них очень много повторений. Мы будем касаться, главным образом, «Исповеди», трактата «О жизни» и работ его «В чем моя вера», «Царство Божие — внутри нас».

10. Прежде чем мы перейдем к изложению философских построений Толстого, коснемся еще вопроса о влияниях, какие пережил он в течение своей жизни. Толстой начал «философствовать» очень рано, но не получил никакого систематического образования в философии, и это сказывалось всю его жизнь. Было очень много случайного в его философских увлечениях в тот или иной период, — случайного в том смысле, что он поддавался влиянию случайно попадавших ему книг. Но во всех его увлечениях всегда было соответствие его собственным — ясным или неясным исканиям⁴³. Так,

⁴² Диалектика религиозных исканий Толстого лучше всего вскрыта в небольшом эссе В.А. Маклакова «О Л. Толстом» (Париж, 1929). Кстати, укажем здесь и на литературу, посвященную Толстому. Самым большим и основательным трудом, посвященным религиозно-философским взглядам Толстого, является книга Д.С. Мережковского. Толстой и Достоевский (т. I—II). См. также А. Козлов. Религия Л.Н. Толстого и его учение о жизни и любви; А р х и м. И о а н н (Шаховской), Толстой и Церковь; Ш е с т о в. Добро в учении Толстого и Ницше; И.А. И л ь и н. О сопротивлении злу силой; Вяч. И в а н о в. Толстой и культура (сборник «Борозды и межи»); сборник статей «Религия Толстого» (Москва, 1911); И в а н о в - Р а з у м н и к. История русской общественной мысли (т. II, гл. IV). Отметим среди разных статей о Толстом — статьи Н.К. Михайловского. См. также Н. А. А с т а ф ь е в, Нравственное учение Л.Н. Толстого (Вопросы фил. и псих. кн. 4). См. также О. L o u r i é. La philosophie de Tolstoi. 1899; А о с с к и й. Толстой, как художник и мыслитель. (Совр. зап., № 37), D w e l s h a u e r s. Rousseau et Tolstoi. 1912. Обзора огромной литературы, посвященной Толстому, насколько мне известно, не существует (см. очень неполную биографию у U e b e r g e. Gesch. d. Philos. V. VI. 12te Aufl 1928. S. 348).

⁴³ Для изучения генезиса различных построений Толстого много дают его дневники (особенно «Дневник молодости Л.Н. Толстого», Москва, 1917); интересна также и ценна его переписка с Н.Н. Страховым и А.А. Толстой (Толстовский музей, т. I—II, 1914). Соображения Козлова в его работе о Толстом о генезисе его воззрений не основаны на материалах и не имеют под собой серьезных оснований.

когда в 16 лет Толстой «разрушил» в себе традиционные взгляды, он страстно увлекся Руссо и носил на шее медальон с портретом Руссо (вместо креста). Уже в эти ранние годы на первом плане стоит у Толстого этика; «стремление к совершенствованию», постоянное недовольство собой, борьба с «низшими» стремлениями и страстями уже в это время всецело заполняют его внутренний мир. Во всяком случае, от Руссо Толстой воспринял тот культ всего «естественного», то подозрительное и недоверчивое отношение к современности, которое постепенно перешло в придирчивую критику всякой культуры. Тяготение к «опрощению» диктовалось у Толстого совсем не психологией «неоплатного долга» перед народом, как это мы находим в разных формах народничества 60-х и 70-х годов (ср. выше главу о Лаврове и Михайловском). «Опрощение» Толстому было нужно для него самого, чтобы сбросить с себя гнет условностей, заполняющих так называемую «культуру». И в этой потребности вырваться на простор «естественных» движений души Толстой не только находился под *влиянием* Руссо: здесь имеет место конгениальность двух умов. Семена, заброшенные Руссо, дали обильные плоды в душе Толстого: с известным правом можно было бы изложить *все* воззрения Толстого под знаком его руссоизма, — настолько глубоко сидел в нем этот руссоизм до конца его дней.

Из других влияний, глубоко вошедших в душу Толстого, надо отметить влияние *Шопенгауэра*⁴⁴. В 1869 году он писал Фету: «Неперестающий восторг перед Шопенгауэром и ряд духовных наслаждений, которые я никогда не испытывал... Не знаю, переменю ли я когда мнение, но теперь я уверен, что Шопенгауэр — *гениальнейший из людей*». Любопытно отметить два основных мотива в системе Шопенгауэра, которые оказались особенно сродни Толстому, — прежде всего его феноменализм и учение о метафизической призрачности индивидуального бытия, а, с другой стороны, Толстому был близок *пессимизм* Шопенгауэра, который, впрочем, довольно скоро перешел у Толстого в окрашенный оптимистически имперсонализм. Любопытно еще отметить (и здесь не столько влияние, сколько конгениальная близость) совпадение взглядов на музыку у Толстого и Шопенгауэра⁴⁵.

Других крупных *философских* влияний Толстой не переживал, но читал он всегда очень много, жадно впитывал в себя различные духовные влияния его времени.

⁴⁴ Сам Толстой немало еще говорил (в конце 90-х годов) о влиянии на него современного ему молодого русского философа Spir'a, но по существу гносеологические идеи Спира не выводили Толстого за пределы феноменализма, усвоенного им от Шопенгауэра. См. у Бирюкова детальные указания на книги, которые особенно ценил Толстой в разные периоды жизни. О Spir'e, см. т. II, ч. IV, гл. IV.

⁴⁵ См. об этом очень интересный этюд С.Л. Толстого «Музыка в жизни Л.Н. Толстого». Юбилейный сборник под редакцией Гусева. Москва, 1928.

II. Основные темы, которыми всегда была занята мысль Толстого, сходятся, как в фокусе, в его этических исканиях. К идеям Толстого действительно уместно отнести характеристику их, как системы «панморализма». В диалектике русских исканий XIX века мы уже много раз отмечали, что у ряда мыслителей (начиная с Герцена) этика оставалась постоянно «нерастворимой» в господствовавшем позитивизме и натурализме. У Толстого, который понимал знание в терминах именно натурализма и позитивизма⁴⁶, этика уже не только не растворяется в учении о бытии, но, наоборот, стремится *преобразовать* науку и философию, подчинив их этике. Это уже не «примат» этики (как у Канта), а чистая тирания ее. Несмотря на острый и навязчивый рационализм, глубоко определивший религиозно-философские построения Толстого, в его «панморализме» есть нечто иррациональное, непреодолимое. Это не простой этический максимализм, а некое *самораспятие*; Толстой был мучеником своих собственных идей, терзавших его совесть, разрушавших его жизнь, его отношения к семье, к близким людям, ко всей «культуре». Это была настоящая тирания одного духовного начала в отношении ко всем иным сферам жизни, — и в этом не только своеобразие мысли и творчества Толстого, в этом же и ключ к пониманию того совершенно исключительного влияния, какое имел Толстой во всем мире. Его проповедь *потрясала* весь мир, влекла к себе, — конечно, не в силу самих идей (которые редко кем разделялись), не в силу исключительной искренности и редкой выразительности его писаний, — а в силу того обаяния, которое исходило от его морального пафоса, от той жажды подлинного и безусловного добра, которая ни в ком не выступала с такой глубиной, как у Толстого.

Толстой, конечно, был *религиозным* человеком в своих моральных исканиях — он жаждал *безусловного*, а не условного, абсолютного, а не относительного добра. Будучи «баловнем судьбы», по выражению одного писателя, изведав все, что может дать жизнь человеку — радости семейного счастья, славы, социальных преимуществ, радости творчества, — Толстой затосковал о вечном, абсолютном, непреходящем добре. Без такого «вечного добра» жизнь становилась для него лишенной смысла, — потому-то Толстой стал *проповедником и пророком возврата к религиозной культуре*. В свете исканий «безусловного блага» раскрылась перед Толстым вся зыбкость и потому бессмысленность той безрелигиозной, не связанной с Абсолютом жизни, какой жил и живет мир. Этическая позиция Толстого в этом раскрылась, как искание *мистической этики*. Хотя сам Толстой всюду оперирует с понятием «разумного

⁴⁶ Много справедливых замечаний об этом делает Колов в своей книге (напр., стр. 95, 37, 86 passim).

сознания»⁴⁷, хотя это извне придает его этике черты рационализма и даже интеллектуализма, но на самом деле он строит систему именно мистической этики. Основная моральная «заповедь»⁴⁸, лежащая в основе конкретной этики у Толстого — о «непротивлении злу», — носит совершенно мистический, иррациональный характер. Хотя Толстой не верит в Божество Христа, но Его словам Толстой поверил так, как могут верить только те, кто видит во Христе Бога. «Разумность» этой заповеди, столь явно противоречащей современной жизни, означала для Толстого лишь то, что сознание этой заповеди предполагает, очевидно, *другое понятие, другое измерение разумности, чем то, какое мы имеем в нашей жизни*. Толстой сам признает, что «высшая» разумность «отравляет» *нам жизнь*»⁴⁹. Эта высшая разумность «всегда хранится в человеке, как она хранится в зерне», — и когда она пробуждается в человеке, она начинается прежде всего отрицанием обычной жизни. «*Страшно и жутко* отречься от видимого (то есть обычного. — В.З.) представления о жизни и отдаться невидимому сознанию ее, как страшно и жутко было бы ребенку рождаться, если бы он мог чувствовать свое рождение, — но делать нечего, когда *очевидно*, что видимое представление влечет к жизни, но дает жизнь одно невидимое сознание»⁵⁰. Ни в чем так не выражается мистическая природа этого «невидимого сознания», этой высшей разумности, как в *имперсонализме*, к которому пришел Толстой на этом пути. Сам обладая исключительно яркой индивидуальностью, упорно и настойчиво следуя во всем своему личному сознанию, Толстой приходит к категорическому отвержению личности, — и этот имперсонализм становится у Толстого основой всего его учения⁵¹, его антропологии, его философии, культуры и истории, его эстетики, конкретной этики.

Остановимся прежде всего на новой антропологии, которую теперь развивает Толстой.

12. «Удивительно, — пишет Толстой в Дневнике⁵², — как мы привыкли к иллюзии своей *особенности, отделенности* от мира. Но когда поймешь эту иллюзию, то удивляешься, как можно не видеть того, что мы — не часть целого, а лишь временное и пространственное проявление чего-то невременного и непространственного». Сознание нашей отдельности, личное самосознание в точном смысле слова является, по Толстому, связанным лишь с фактом нашей телесной отдельности, — но сама эта сфера телесности

⁴⁷ Яснее всего это понятие раскрыто в трактате «О жизни».

⁴⁸ Система «заповедей», лежащих в основе всей проповеди Толстого, наиболее ясно анализирована в работе Козлова о Толстом.

⁴⁹ «О жизни» (Берлинское издание, 1920 г., стр. 368).

⁵⁰ Ibid., стр. 401.

⁵¹ См. мой этюд о Толстом в сборнике «Религия Толстого» (издание «Пути», Москва, 1911).

⁵² Дневник (Москва, 1916), т. I, стр. 137.

с ее множественностью и делимостью является бытием призрачным, нереальным. В феноменалистическом учении о внешнем мире Толстой находился под сильным влиянием Шопенгауэра, от которого он взял и его учение о *principium individuationis*. Но Толстой различает в личности ее индивидуальность («животная личность», по выражению Толстого⁵³), от личности, живущей «разумным сознанием», — однако в этом «высшем» понятии личности Толстой не отрицает вполне момента своеобразия. «Коренное и особенное мое “я”... мое основное “я” («О жизни», гл. XXVIII)... независимо от пространственных и временных условий и вносится нами (?!) в мир из области внепространственной и вневременной; это то «не-что», состоящее в моем известном, исключительном отношении к миру, и есть мое настоящее и действительное «я». В каждом человеке раскрывается особое, ему одному свойственное «отношение» к миру, — и это и есть то, что проявляется в «животной личности», как подлинный и последний источник индивидуального своеобразия. Это учение Толстого очень близко к учению Канта, Шопенгауэра об «интеллигибельном характере», — но «характер — не субстанция», справедливо замечает по этому поводу Козлов⁵⁴.

Во всяком случае, в учении о «разумном сознании» Толстой, несомненно, несколько *двоится* между личным и безличным пониманием его. С одной стороны, как мы только что видели, «разумное сознание» есть *функция* «настоящего и действительного «я», как носителя своеобразия духовной личности, с другой стороны, разум или разумное сознание имеет все признаки у Толстого «общемировой, безличной силы», как справедливо отметил Козлов. С одной стороны, в трактате «О жизни» читаем: «не отречься от личности должно человеку, а отречься от блага личности (гл. XXI), и даже так: «цель жизни есть бесконечное просветление и *единение существ мира*» (гл. XIX), — а единение не есть слияние, оно не допускает исчезновения личного начала. А с другой стороны, Толстой говорит, как мы уже видели, о «всемирном сознании», которое у него мыслится очень близко к понятию «трансцендентального субъекта» немецкой философии. «То, что познает, одно везде и во всем и в самом себе», читаем в Дневнике⁵⁵, это Бог, — и та... *частица Бога*, которая и есть наше действительное «я». И далее Толстой спрашивает: «Зачем Бог разделился Сам в Себе?» И отвечает: «Не знаю». Приведем еще несколько любопытных мест из «Дневника»⁵⁶: «Если в человеке пробудилось желание блага, то его существо уже не есть отдельное телесное существо, а это самое созна-

⁵³ Учение о человеке изложено Толстым в трактате «О жизни».

⁵⁴ К о з л о в. Ibid., стр. 200.

⁵⁵ Дневник, стр. 73, 75, 105.

⁵⁶ Ibid., стр. 28, 33, 58.

ние жизни, желание блага. Желание же блага... есть Бог». «Сущность жизни не есть его отдельное существо, а *Бог, заключенный* в человеке... смысл жизни открывается тогда, когда человек признает *собой* свою божественную сущность».

Поэтому у Толстого и нет учения об индивидуальном бессмертии (и тем более неприемлемо для него воскресение, как восстановление индивидуальности)⁵⁷, — он учит о бессмертии духовной жизни (как Фехнер, Вундт), если угодно, о бессмертии человечества (Толстой говорит, например, о «вечной жизни в человечестве»)⁵⁸.

Такова антропология Толстого. Она очень близка к антропологии, например, Киреевского, к учению последнего о «духовном разуме», о борьбе с «раздробленностью духа», о восстановлении «цельности» в человеке. Но у Киреевского нет и тени отрицания метафизической силы индивидуального человеческого бытия, а его учение о духовной жизни открыто и прямо примыкает к мистике Св. Отцов. Толстой же упрямо называет свое мистическое учение об «истинной жизни» учением о «разумном сознании» и этим названием освящает и оправдывает свой богословский рационализм. Он совершенно обходит вопрос, почему в человеке его «разумное сознание» затирается и затемняется сознанием мнимой своей обособленности, почему «разумное сознание» раскрывается для нас лишь через страдания, почему то самое разумное сознание, которое есть источник всякого света в душе⁵⁹, хотя и зовет человека к благу, в то же время говорит нам, что это неосуществимо: «Единственное благо, которое открывается человеку разумным сознанием, *им же* и закрывается»⁶⁰. Выше мы приводили слова Толстого, что «высшая разумность отравляет нам жизнь»...

Ключ к этим противоречиям и недомолвкам у Толстого лежит, конечно, в его религиозном сознании⁶¹: он ступил на путь религиозной мистики, но не хотел признавать мистический характер переживаний. Он принял учение Христа, но для него Христос не Бог, а между тем *он следовал Христу, именно как Богу*, он до глубины души воспринял слова Христа о путях жизни. Это странное сочетание мистической взволнованности с очень плоским и убогим рационализмом, сочетание горячей, страстной и искренней преданности Христу с отрицанием в Нем надземного, Божественного начала вскрывает внутреннюю дисгармонию в Толстом. Справед-

⁵⁷ Как известно, в своем изложении Евангелия, Толстой выбрасывает все места, говорящие о воскресении Спасителя.

⁵⁸ Толстой склонен иногда присваивать «человечеству», как целому, особое бытие (см. философию истории в «Войне и мире», ср. также «Дневник», стр. 169).

⁵⁹ «Наше знание о мире *вытекает* из нашего стремления к благу», то есть из «разумного сознания» («О жизни», гл. XIII).

⁶⁰ «О жизни», гл. XVIII.

⁶¹ Это очень хорошо показано Макаловым в его прекрасных этюдах о Толстом (Париж, 1929).

ливо было сказано однажды, что своим учением «Толстой разошелся не только с Церковью, но еще больше разошелся с миром»⁶². Расхождение Толстого с Церковью все же было роковым *недоразумием*, так как Толстой был горячим и искренним последователем Христа, а его отрицание догматики, отрицание Божества Христа и воскресения Христа было связано с рационализмом, внутренне совершенно несогласуемым с его мистическим опытом. Разрыв же с миром, с секулярной культурой был у Толстого подлинным и глубоким, ни на каком недоразумении не основанным.

13. Действительно, вся философия культуры, как ее строит Толстой, есть беспощадное, категорическое, не допускающее никаких компромиссов отвержение системы секулярной культуры. Толстой со своим *мистическим* имманентизмом совершенно не приемлет *секулярного* имманентизма. Государство, экономический строй, социальные отношения, судебные установления — все это в свете религиозных взглядов Толстого лишено всякого смысла и обоснования. Толстой приходит к мистическому анархизму. Но особенно остро и сурово проводит свои разрушительные идеи Толстой в отношении к воспитанию, к семейной жизни, к сфере эстетики и науки: его этицизм здесь тираничен до крайности. Что касается эволюции педагогических идей Толстого (которые мы здесь излагать не будем)⁶³, то от первоначального отрицания права воспитывать детей, от педагогического анархизма Толстой под конец перешел к противоположной программе — не религиозного воспитания «вообще», а навязывания детям того учения, которое он сам проповедовал. Ригористический негативизм Толстого в отношении к семье хорошо всем известен по его «Крейцеровой сонате» и особенно по ее послесловию. Что же касается отношения Толстого к красоте, то здесь особенно проявилась внутренняя нетерпимость, свойственная его этицизму. Впрочем, надо сказать, что Толстой здесь касается действительно острой и трудной проблемы, которая давно занимала русскую мысль. Под влиянием немецкой романтики, но вместе с тем в соответствии с глубокими особенностями русской души, у нас с конца XVIII века началось, а в XIX веке расцвело, как мы увидели, течение эстетического гуманизма, жившее верой во внутреннее единство красоты и добра, единство эстетической и моральной сферы в человеке. Все русское «шиллерианство», столь глубоко и широко вошедшее в русское творчество, было проникнуто этой идеей. Но уже у Гоголя впервые ставится тема о внутренней разнородности эстетической и моральной сферы; их единство здесь оказывается лишь мечтой, ибо действительность чужда эс-

⁶² Макаков, стр. 27.

⁶³ См. мой очерк «Русская педагогика в XX в.» (§ 5—7). Записки Рус. научн. инст. в Белграде. Вып. 9 (1933).

тегическому началу⁶⁴. Гоголь долго оставался одиноким в этом своем утверждении, столь трагически освещенном сожжением 2-й части «Мертвых душ», — но в художественно-философском творчестве Толстого и Достоевского эта тема снова всплывает — и притом в очень острой постановке.

Что касается Толстого, то его высказывания на эту тему распылены всюду — в его переписке, в Дневнике, но особенно в трактате «Что такое искусство». Здесь Толстой решительно и безапелляционно заявляет, что «добро не имеет ничего общего с красотой». Роковая и демоническая сила искусства (в особенности музыки, влиянию которой сам Толстой поддавался чрезвычайно) отрывает его от добра — искусство превращается поэтому для него в простую «забаву»⁶⁵. В том же Дневнике, откуда берем эту характеристику искусства, как забавы, читаем: «Эстетическое наслаждение есть наслаждение *низшего* порядка». Вот почему он считает «*кощунством* ставить на один уровень с добром искусство и науку»⁶⁶.

Из этого умонастроения столь странного у гениального художника, каким был Толстой, вытекает и замысел его книги «Что такое искусство». Нам незачем здесь входить в разбор этой книги, всецело основанной на нечувствии красоты как таковой, на установлении нового критерия «истинного» искусства в его общедоступности (в силу чего отвергается Шекспир, Гете, Бетховен). Дело не в этих утверждениях, а все в той же тирании этической сферы. В расхождении путей добра и красоты, самом по себе бесспорном и роковом, Толстой не видит трагической проблемы культуры; он просто выбрасывает все то, что оторвалось от добра.

С такой же холодной беспощадностью относится Толстой и к науке, если она не подчиняет себя прямо этическому началу. Ложь современной науки Толстой усматривает в том, что она не ставит в центре своих исследований вопрос о путях жизни, о смысле ее. «Наука и философия, — писал он однажды, — трактуют о чем хотите, но только не о том, как *человеку самому быть лучше и как ему жить лучше...* Современная наука обладает массой знаний, *нам не нужных*, — о химическом составе звезд, о движении солнца к созвездию Геркулеса, о происхождении видов и человека и т. д., но на вопрос о смысле жизни она не может ничего сказать и даже считает этот вопрос не входящим в ее компетенцию». В этой критике искусства и науки Толстой касается заветных основ секуляризма: руководясь своим «панморализмом», все подчиняя идее добра, Толстой вскрывает основную беду современности, всей культуры — распад ее на ряд независимых одна от другой сфер. Толстой ищет *религиозного построения культуры*, но сама его религиозная позиция, хотя и опирается на мистическую идею

⁶⁴ См. подробнее об этом в гл. III (ч. II).

⁶⁵ Дневник. Стр. 52.

⁶⁶ Ibid., стр. 44, 55.

«разумного сознания», односторонне трактуется исключительно в терминах этических. Вот отчего получается тот парадокс, что в своей критике современности Толстой опирается опять же на секулярный момент, на «естественное» моральное (разумное) сознание. Не синтез, не целостное единство духа выдвигается им в противовес современности, а лишь одна из сил духа (моральная сфера).

14. Значение Толстого в истории русской мысли все же огромно. Самые крайности его мысли, его максимализм и одностороннее подчинение всей жизни отвлеченному моральному началу довели до предела одну из основных и определяющих стихий русской мысли. Построения толстовского «панморализма» образуют некий предел, перейти за который уже невозможно, но вместе с тем то, что внес Толстой в русскую (и не только русскую) мысль, останется в ней навсегда. Этический пересмотр системы секулярной культуры изнутри вдохновляется у него подлинно христианским переживанием; не веря в Божество Христа, Толстой следует Ему, как Богу. Но Толстой силен не только в *критике*, в отвержении всяческого секуляризма, гораздо существеннее и влиятельнее *возврат у него к идее религиозной культуры*, имеющей дать синтез исторической стихии и вечной правды, раскрыть в земной жизни Царство Божие. Отсюда принципиальный антиисторизм Толстого, своеобразный поворот к теократии, вскрывающий *глубочайшую связь его с Православием*, — ибо теократическая идея у Толстого решительно и категорически чужда моменту этатизма (столь типичному в теократических течениях Запада). Толстой отвергал Церковь в ее исторической действительности, но *он только Церкви и искал*, искал «явленного» Царства Божия, Богочеловеческого единства вечного и временного. Именно здесь лежит разгадка мистицизма Толстого; влиянию и даже давлению мистических переживаний надо приписать его упорный имперсонализм. Дело не в том, как думает Лосский⁶⁷, что в Толстом художественное созерцание бытия и философское настроение его не были равномерны, не в том, что Толстой был «плохой» философ. Философские искания Толстого были подчинены своей особой диалектике, исходный пункт которой был интуитивное (в мысли) восприятие нераздельности, неотделимости временного и вечного, относительного и абсолютного. То, что могло бы дать Толстому христианское богословие, осталось далеким от него, — он вырос в атмосфере секуляризма, жил его тенденциями. Толстой вырвался из клетки секуляризма, разрушил ее, — и в этом победном подвиге его, в призыве к построению культуры на религиозной основе — все огромное философское значение Толстого (не только для России). Добро может быть Абсолютным, или оно не есть добро... — таков итог исканий Толстого, таково его завещание русскому сознанию.

⁶⁷ Лосский И. Толстой как художник и как мыслитель. Современные записки, № 37, стр. 234.

Глава XI

«Почвенники». Аполлон Григорьев. Н.Н. Страхов. Ф.М. Достоевский

1. Мы переходим к тем мыслителям, которые развивали свои философские построения, *исходя* из религиозного мировоззрения. Разнообразие течений этого рода, особенно развернувшееся в последующую эпоху, объясняется тем, что на почве Православия никогда не было какого-либо обязательного или даже рекомендуемого церковным людям мировоззрения. Общее тяготение христианского Востока к Платону и платонизму даже в «золотой век» философского-богословского творчества в Византии не исключало большого влияния Аристотеля. А на русской почве верность догматическим основам Православия легко соединялась с различными философскими симпатиями — от острого рационализма до крайнего мистицизма. Даже в высшей духовной школе, как мы уже отчасти видели, строгая верность догматическим принципам сочеталась у разных мыслителей с совершенно различными философскими построениями. Но впервые у Ф.А. Голубинского (см. выше, гл. VIII) и несколько позднее у Хомякова и Киреевского мы находим попытки построения «христианской философии» в более категорических линиях. Эти попытки создать систему философских понятий, соответствующих «духу» Православия, не избегают использования философских идей, появившихся на Западе, и часто с помощью именно этих идей и разгадываются руководящие линии «православной философии».

В эпоху 60—70—80-х годов, которой мы сейчас заняты, выступает целый ряд ярких и оригинальных умов, трудящихся над задачей вывести из «духа» Православия основы для философии. *Мы все еще на пороге подлинных систем* не по отсутствию самого замысла построения системы, а по различным, большей частью внешним причинам, мешающим развернуть в систематической форме интуиции и построения. Но семена того, что мы найдем в ряде систем в последующую эпоху, всходят впервые в 60-е годы и даже раньше.

Без особой натяжки мы можем разделить мыслителей, к которым мы ныне переходим, на две группы. Первую мы объединяем вокруг идеи «почвенничества», хотя и поблекшей скоро, но ставшей одно время лозунгом целого течения, — сюда мы относим Аполлона Григорьева, Н.Н. Страхова, Ф.М. Достоевского. Ко второй группе, в которой христианские начала осложнены (хотя и по-разному) прививками «натурализма», мы относим К. Леонтьева и В.В. Розанова. Нужно было бы особую главу посвятить философским течениям русской поэзии этого времени (Тютчев, Алексей Толстой, Фет и др.), но мы рассчитываем сделать это в другой работе.

Обратимся к «почвенникам», и прежде всего к А.А. Григорьеву.

2. *Аполлон Александрович Григорьев*¹ родился в Москве в 1822 году в семье небогатой, но культурной. После домашнего воспитания², столь красочно описанного им самим в его автобиографии, А. Григорьев поступает в Московский университет, который кончает в 1842 году. В эти годы Григорьев увлекается Гегелем, принимает участие в студенческих кружках, погружается в романтическую литературу³; несколько лет жил он с А.А. Фетом, одним из крупнейших русских поэтов. По окончании университета А. Григорьев служил в университете (в библиотеке), — несколько позднее он входит в редакцию «Москвитянина», — это был старый журнал, который вел проф. Погодин, один из талантливых, но второстепенных (по своей хронической грубоватости в мышлении и в писаниях) славянофилов. В новой («молодой») редакции «Москвитянина» Погодин оставался только издателем, а в состав редакции входили такие талантливые писатели, как А.Н. Островский, такие разносторонне образованные люди, как Эдельсон, известный церковный деятель Т.И. Филиппов, писатели: Писемский, Потехин и др. Эта молодая редакция, только примыкавшая к славянофилам, стояла за развитие «самобытной» русской культуры. Это было новое направление, уже свободное от антизападничества, видевшее своего вдох-

¹ Литература об Ап. Григорьеве очень небогата. Что касается его сочинений, то после первого издания (вышел только 1-й том) под редакцией Н.Н. Страхова в 1876 г., разные лица несколько раз пробовали издавать уже в XX веке — таковы издания в 16 выпусках (1915 г.) и позже в 1918 г. (оба издания остались незавершенными). См. также А. п. Г р и г о р ь е в. Мои литературные и нравственные скитальчества (изд. 1915 г., есть лучшее издание под редакцией И в а н о в а - Р а з у м н и к а, 1930 г.). К биографии Ап. Григорьева см. Страхова в его воспоминаниях о Достоевском («Биография, письма и заметки из записной книжки Достоевского». 1883 г., стр. 202—212. См. также статью В е н г е р о в а. Молодая редакция «Москвитянина» (Вестник Европы, 1886. 2) Очень важна книга В. К н я ж и н а. Материалы для биографии А.Г. Для оценки Ап. Григорьева см. А. Г р о с с м а н. Три современника (Тютчев, А. Григорьев, Достоевский); Ф л о р о в с к и й. Пути рус. богословия (стр. 305—308).

² Отец Ап. Григорьева учился в московском «благородном пансионе», был товарищем Жуковского и Тургеневых («Мои лит. и нрав. скитальчества», изд. 1915 г., стр. 55).

³ Уже в ранние годы Ап. Григорьев увлекался Гофманом (Ibid., стр. 32).

новителя в А. Островском, в своих драмах рисовавшем русский купеческий, отчасти мещанский, отчасти народный быт, — в этих драмах для кружка «Москвитянина» было как бы откровение русской мощи, непроявленных, но могучих сил русской души. Сам Ап. Григорьев, еще недавно переживший влияние Гегеля, а ныне все более увлекавшийся Шеллингом, считает, что его поколение стояло «между трансценденталистами (то есть чистыми шеллингианцами. — В.З.) и нигилистами»⁴ (появившимися позже под влиянием материализма). Григорьев действительно склонен был отрицать трансцендентализм во имя психологизма (это была эпоха кратковременного влияния в России Бенеке), но «трансцендентальная закваска», как выражается Григорьев⁵, у него, конечно, осталась. Определяющим влиянием была внутренняя связь у Григорьева с романтизмом, с его ощущением глубины и таинственности в природе и в человеке. Но в «молодой редакции» «Москвитянина» к этому присоединилось «восстановление в душе новой, или лучше сказать, обновленной веры в грунт, в почву, в народ, — *присоединилось воссоздание в уме и в сердце всего непосредственного*». В культе «почвы» этот неожиданно воскресший, или лучше сказать, проросший культ «непосредственности» (Якоби) *играет решающую роль* — его мы найдем и у Достоевского. А у Григорьева, как он сам красочно описывает⁶, — из увлечения всем тем, что несло с собой отречение от искусственной и лживой внешней жизни во имя ее скрытой, но бесконечно глубокой «непосредственности», возникали совсем новые переживания. Именно в это время он становится «искателем Абсолюта», как он о себе говорил позднее, — перед душой его раскрывались «громadne миры, связанные целостью»⁷, складывались его основные идеи, видение «органической целостности» в бытии в целом и во всех его живых проявлениях⁸, и, наконец, как свидетельствует Фет, живший в это время с А. Григорьевым, вспыхивает религиозное чувство. В этом религиозном пробуждении момент национальный, а отчасти эстетический⁹ играет очень большую роль; Православие, которое становится дорогим Григорьеву, неотделимо для него от русской стихии. Он написал однажды такие любопытные строки: «под Православием я разумею *стихийно историческое начало*, которому суждено жить и дать новые формы жизни»¹⁰. Нужно сопоставить это с другим утверждением Григо-

⁴ Ibid., стр. 106.

⁵ Ibid., стр. 108.

⁶ Ibid., стр. 115—16

⁷ Ibid., стр. 116.

⁸ Идея «органической» целостности в бытии воскресла, правда, под другими влияниями, у современного русского философа Н.О. Лосского.

⁹ Последний момент (несколько, впрочем, преувеличенно) особенно выдвигает Флоровский (op. cit., стр. 305).

¹⁰ Материалы... (под редакцией Княжнина), стр. 247.

рьева: «Все идеальное есть не что иное, как *аромат и цвет реально-го*»¹¹, — чтобы почувствовать момент *натурализма* в религиозном сознании его. Этот момент был и в основной концепции Шеллинга, а также и того крыла в романтизме, которое было охвачено его влиянием. Для Григорьева религиозная сфера есть именно драгоценнейшая сторона реальности, ее «аромат и цвет», — здесь нотка имманентизма бесспорна. Правда, мы найдем у него и такие строки: «С чего бы я ни начинал, я всегда приду к одному — к глубокой, мучительной потребности верить в идеал и в *jenseits*»¹². Недаром (и справедливо) А. Григорьев считал себя искателем Абсолютного, но ведь и Гегель был, в подлинном смысле слова, «искателем Абсолютного», но это Абсолютное для него — имманентно бытию. Эта закваска имманентизма, столь сильно пронизывающая романтические течения и на Западе и в России, была, быть может, у Григорьева отзвуком раннего увлечения Гегелем. Но мы увидим дальше, что в так называемом почвенничестве вообще очень силен момент «христианского натурализма»¹³ (особенно у Достоевского, см. дальше). Сочетание имманентизма и стремления «к идеалу», к *Jenseits* и у Григорьева, и у Достоевского становится возможным на почве эстетических идей.

Во всяком случае, участие в «молодой редакции» «Москвитянина» связывает теснее мысль Григорьева с Православием. Характерно его сильное увлечение статьями архим. Бухарева, в которых (см. об этом выше, гл. VII) так сильно выражено приятие мира и истории православным сознанием. В 1857 году Григорьев воспользовался предложением уехать за границу (в качестве домашнего учителя) — его тяготила Москва, где он пережил тяжелую неудачу в личной жизни. Возвратившись в Россию, Григорьев получает приглашение писать в журнале «Время» (его издавали братья Достоевские); как раз доктрина «почвенничества» уже совершенно кристаллизовалась в редакции этого журнала, для которого Григорьев был чрезвычайно желанным сотрудником. Но отношения с редакцией очень скоро испортились¹⁴; Григорьев уехал в Оренбург и занял место преподавателя в кадетском корпусе. В Оренбурге же он и скончался 42-х лет (1864-й год).

3. Григорьев был прежде всего и больше всего литературным критиком, но к философии он имел постоянное влечение. От Гегеля перейдя к Шеллингу, Григорьев оставался все же оригинальным в своих исканиях; его участие в выработке идеологии «почвенничества», бесспорно, очень значительно.

¹¹ Сочинения (изд. Страхова), стр. 202.

¹² Материалы... Стр. 5.

¹³ Об этом понятии см. мой этюд «Проблема красоты в миросозерцании Достоевского» (Путь).

¹⁴ Достоевский (уже после смерти Григорьева) писал: «Я полагаю, что Григорьев не мог бы ужиться вполне спокойно ни в одной редакции в мире» («Биография, письма...», стр. 212).

Усвоив от Гегеля вкус к философскому осмыслению мира в целом, Григорьев остался чужд его *логизму*. «Для меня жизнь есть нечто таинственное, — писал он в одной из поздних статей¹⁵, — то есть нечто неисчерпаемое, необъятная ширь, в которой нередко исчезает, как волна в океане, логический вывод». Эта сверхлогичность жизни привела Григорьева к отвержению гегелевского рационализма, — он говорил о своей «глубокой вражде ко всему, что вырастает из голо-логического процесса»¹⁶. «Логическое бытие законов несомненно, — писал он в другом месте¹⁷, — мировая работа по этим отвлеченным законам идет совершенно правильно, да идет-то она так в *чисто логическом* мире... в котором нет неисчерпаемого творчества жизни». В Шеллинге, по восприятию Григорьева, был «разбит кумир отвлеченного духа человечества и его развития». В одном письме к Страхову Григорьев писал о «таинственной и неопределенной безъязычности ощущений», то есть о *внелогической полноте непосредственного сознания*.

Мы уже упоминали, что у Григорьева есть особый культ «непосредственности», которая шире и полнее того, что из нее же извлечет логическое сознание. Это все очень роднит философскую позицию Григорьева со взглядами Киреевского (которого очень высоко чтит он и считал «великим философом»). У Шеллинга Григорьев особенно поклонялся его учению об «интеллектуальной интуиции», как непосредственном приобщении к сверхчувственному миру, — и от того же Шеллинга Григорьев воспринял его идеи об искусстве. «Художество одно вносит в мир новое, органическое», — уверяет Григорьев¹⁸. Припомним уже приведенные выше слова: «все идеальное есть аромат и цвет реального»¹⁹, — и поскольку в искусстве мы имеем конкретное единство идеального и реального, постольку лишь в нем мы имеем подлинное творчество самой жизни. Наука овладевает идеальным составом бытия, но отрываясь уже от живой реальности; вот почему искусство выше науки. «Как скоро знание вызреет до жизненной полноты, — пишет Григорьев — оно стремится принять художественные формы»²⁰. Со всем в духе Шеллинга, Григорьев уверен, что «одно искусство воплощает в своих созданиях то, что неведомо присутствует в воздухе эпохи»²¹, — отсюда основная идея в философии искусства у Григорьева об «*органической*» связи созданий искусства со всей эпохой, с историческим процессом. «Я верю вместе с Шеллингом, —

¹⁵ Сочинения (изд. Страхова), стр. 618.

¹⁶ Ibid., стр. 615.

¹⁷ Ibid., стр. 469.

¹⁸ Ibid., стр. 202.

¹⁹ Ibid., стр. 202.

²⁰ Материалы..., стр. 150.

²¹ Материалы..., стр. 288.

читаем в другом месте у него²², — что *бессознательность* придает произведениям творчества их неисследимую глубину».

Из этого и вытекало «почвенничество» у Ап. Григорьева: «Почва, это есть глубина народной жизни, таинственная сторона» исторического движения. Весь пафос «самобытности» направлен у него на это погружение в глубину народности; Григорьеву поэтому чуждо разногласие западников и славянофилов²³, он ищет новой историософской концепции²⁴. В этой новой концепции тайна русской народности раскрывается в Православии. «Жизнь истощилась, — писал он²⁵, — и начинается уже новая, — она пойдет от Православия: в этой силе новый мир»²⁶. Он отвергает «циничный атеизм» Герцена («в Православии не *réhabilitation de la chair*, — писал он против известных нам слов Герцена, восхищавшегося Сен-Симоном, — а торжество души»), увлекается архим. Ф. Бухаревым. Совсем не прав Флоровский, когда пишет: «Именно от Григорьева идет в русском мировоззрении *эстетическое перетолкование Православия*, которое потом так остро у Леонтьева²⁷. Центр тяжести у Григорьева лежит не в самой по себе эстетике, а в апологии той «непосредственности», которая жива лишь в органической цельности бытия, в «почве». Православие было для Григорьева выявлением именно глубины русского духа, — и отсюда та струнка «христианского натурализма», о которой мы уже упоминали и которая развернется со всей силой у Достоевского.

Построения Ап. Григорьева намечают высшую точку в развитии *эстетического гуманизма* в русской мысли. Как истинный романтик, Григорьев верит в существенное единство красоты и добра, искусства и нравственности²⁸ но в этой позиции и религиозное сознание (для многих русских мыслителей) не *расходится с секулярным сознанием*. Высшая ценность искусства, его «теургическая» функция (см. дальше у Достоевского, см. также выше у Гоголя) признается обоими враждующими направлениями русской мысли, но, конечно, смысл этого возвеличения красоты у них разный. Григорьев же больше всего внес в русскую мысль не своим романтизмом, не преклонением перед искусством, а философией «почвенности», исканием «непосредственности» через восстановление «органической цельности» в созерцании мира и в историческом творчестве.

²² Материалы..., стр. 413.

²³ Ibid., стр. 187.

²⁴ Сочинения, стр. 202.

²⁵ Страхов признается (Биография... Достоевского, стр. 205), что «мысль о новом направлении занимала меня особенно под влиянием Ап. Григорьева».

²⁶ Материалы..., стр. 220.

²⁷ Ф л о р о в с к и й. Op. cit., стр. 305.

²⁸ См. Сочинения. Статья «О правде и искренности в искусстве», стр. 137. См. особенно стр. 178 («Художественное созерцание, по натуре своей, нераздельно с нравственным»); в другом месте (Ibid., стр. 576) он писал: «Высокохудожественное чутье есть, быть может, и высшая степень чувства гуманности».

Переходим к Н.Н. Страхову.

4. *Николай Николаевич Страхов*²⁹ (1828—1896) родился в семье священника, учился в духовной семинарии, по окончании которой поступил в Петербургский университет на физико-математический факультет. За недостатком средств не мог окончить университетского курса и перешел в Педагогический институт. По окончании его (1851 год) занялся преподаванием естественных наук (сначала в Одессе, потом в Петербурге), но в 1861 году бросил преподавательскую работу и целиком отдался журнальной и литературной деятельности. На этом пути близко сошелся с Достоевским, как постоянный сотрудник в журналах, которые издавал последний: несколько позже Страхов стал горячим поклонником А.Н. Толстого, близким другом которого оставался до конца жизни. Как свидетельствует интереснейшая переписка Страхова с Толстым, он, несомненно, находился под влиянием последнего. В 1873 г. Страхов снова стал служить — сначала в Публичной библиотеке, а потом в Ученом комитете при Министерстве народного просвещения.

Страхов писал очень много³⁰, — притом по самым различным вопросам. Он рано выделился как литературный критик, статьи которого о русской литературе не потеряли своей ценности и доныне. Очень важен ряд статей (собранных в две книги) на тему: «Борьба с Западом в русской литературе». Много писал Страхов на чисто научные темы — особенно важна его книга «Мир, как целое», а также книги его по вопросам психологии и философской антропологии и чистой философии. Отметим, наконец, и статьи его по вопросам философии истории.

Эта широта и разносторонность трудов Страхова делает его настоящим энциклопедистом, но на творчестве его лежит печать «недоговоренности», как выразился его горячий поклонник В.В. Розанов; отсутствие цельности и незавершенность построений всегда очень мешали должной оценке творчества Страхова, создавали постоянно недоразумения вокруг него. Так, например, Вл. Соловьев (правда, в пылу полемики) упрекал Страхова в «равнодушии к

²⁹ Сочинения Страхова никогда не были в полноте изданы, — большею частью издавались в отдельных книгах его журнальные статьи (таковы, напр., книга «Мир, как целое», «Борьба с Западом в русской литературе», «Из истории литературного нигилизма»). Очень важна его переписка с Толстым (И том в сборнике Толстовского музея). О Страхове, прежде всего, см. Колубовский, Вопр. фил. и псих. № 7 (1891 г.). Прекрасную характеристику Страхова, как мыслителя, дает В.В. Розанов в статье в Вопросы фил. и псих. (№ 4, 1890 г.) — статья перепечатана в книге «Литературные изгнанники». См. также Чижевский. (Гегель в России, ч. III, § 11, стр. 266—284); Розанов, Идея рационального естествознания (о Страхове), Рус. вестник, 1892 г., № VIII. Важны также воспоминания Страхова о Достоевском (Биография, письма... Достоевского), в которых есть немало автобиографических заметок. Бегло о Страхове говорит Яковенко в чешской книге (по истории рус. филос.). См. также Вл. Соловьев. (Статьи «Национальный вопрос в России». Вып. II, §§ IV, V, VII. Соч. Т. V).

³⁰ См. подробную библиографию в статье Колубовского.

истине»³¹. Это, конечно, совершенно неверно, но вот что, например, писал Розанов в своей прекрасной статье, посвященной Страхову³²: «Следя за направлением мысли Страхова... мы открываем две идеи, которые, не будучи центром, стоят близко к нему, — *самого же центра он почти никогда не касается словом*». Этой центральной темой внутренней работы Страхова Розанов считает *религиозную* проблему, но это есть догадка, гипотеза, не бесспорный факт. Впрочем, если читать переписку Страхова с Толстым (ее не мог знать Розанов, когда писал свою статью), тогда гипотеза Розанова представляется очень близкой к действительности. Самое поклонение Толстому, полное какого-то восторженного чувства, связано, несомненно, с тем, что было основным и центральным во внутреннем мире Страхова, — а в Толстом Страхов больше всего дорожил его этическим мистицизмом. Как и Толстой, Страхов без конца дорожил свободой мысли, по-видимому, разделял с Толстым его свободное отношение к Церкви, но вместе с тем глубоко носил в сердце своем чувство Бога. Однажды он упрекнул русских мыслителей в том, что они «не умеют понимать *богословский* характер главнейших немецких мыслителей (ср. с этим анализы немецкой философии у С. Булгакова в его книге «Tragödie d. Philosophie»). В одном письме к Толстому Страхов пишет, что «Гегель был чистейший мистик»³³. Все это характерно для понимания Страхова.

Поскольку Страхов высказался в своих книгах и статьях, в нем постоянно мы находим *двойственность* в его интересах, в подходе к темам философии. С одной стороны, он строит систему «рационального естествознания» (см. особенно книгу «Мир, как целое»), является, на первый взгляд, настойчивым защитником гегелианства в отношении к научному познанию, с другой стороны (в той же книге), Страхов признает, что «человек *постоянно почему-то враждует против рационализма*»; тут же он замечает, что «источник этого недовольства заключается *не в уме*, а в каких-то других требованиях человеческой души». Но это не только антиномия ума и сердца, — в самом уме для Страхова открывается правда (хотя и частичная) иррационализма. Ярче всего это сказывается в историко-софских высказываниях Страхова, в его суждениях о западной культуре. По существу Страхов осуждает в ней систему *секуляризма*, как попытку чисто рационально понять тайну истории. Он писал («Борьба с Западом...»)³⁴ «европейское просвещение — это могущественный рационализм, великое развитие отвлеченной мыс-

³¹ Вл. Соловьев. Сочинения, т. V, стр. 260.

³² Розанов. Вopr. фил. и псих., № 4, стр. 31.

³³ Ср. исследование А.И. Ильина о Гегеле.

³⁴ Борьба с Западом... кн. 1 (1882), стр. XI.

ли». А о внутренней недостаточности и затруднениях рационализма он так писал (в книге «О вечных истинах»): «Никакого выхода из рационализма не может существовать *внутри самого рационализма*». Будучи строгим защитником Гегеля в теории научного знания³⁵, Страхов отказывается от рационализма в оценке культуры, увлекается идеями Ап. Григорьева, становится в ряды «почвенников» с их воспеванием «бессознательного» момента в историческом процессе. В эпоху увлечения Толстым Страхов настолько далеко заходит в иррационализме, что пишет Толстому: «я уже *отрекся от Гегеля*»³⁶; он переходит к метафизическому волюнтаризму Шопенгауэра, которого уже настолько воспринимает вне рациональной его стороны, что даже пишет (Толстому): «Я научился *понимать религию* только у Шопенгауэра»³⁷. Правда, он признавался, что когда писал книгу «Мир, как целое», то был тогда «пантеистом», и тут же добавляет (все это в письме к Толстому)³⁸: «Нам неизвестна другая наука, кроме науки пантеистической». Эта религиозная окраска науки не давала еще, очевидно, понимания религии, — ее принес Шопенгауэр; однако религиозное сознание Страхова в сущности проникается мистическими идеями Толстого. Насколько они близки ему, видно, например, из таких слов: «Всякая жизнь, — читаем в одном его письме к Толстому, — происходит от Бога... В нашем сознании сознает себя то вечное духовное начало, в котором — корень всякого бытия. Все от Бога исходит и к Богу ведет и в Боге завершается»³⁹. «Я теперь отрицаю, — читаем в другом письме⁴⁰, — что ум руководит историей, что она есть развитие идеи». Это уже чистый историософский иррационализм; в духе толстовского имперсонализма вырываются у Страхова слова о «непонятности» и «дикости» личного бессмертия⁴¹.

Если западная культура есть «торжество рационализма», то отвержение рационализма лишь усилило культ русской самобытности у Страхова. Он становится горячим и страстным защитником идей Н.Я. Данилевского (в книге последнего «Россия и Европа») о различии культурно-исторических типов, его теперь уже «возмущают» разговоры «о могучем развитии европейской науки». Почвенничество у Страхова завершается в борьбе против всего строя западного секуляризма и в безоговорочном следовании религиозно-мистическому пониманию культуры у Толстого.

³⁵ О гегельянстве его см. подробнее у Ч и ж е в с к о г о.

³⁶ Толстовский музей. Т. II (издание 1914 г.), стр. 23.

³⁷ Ibid., стр. 22.

³⁸ Ibid., стр. 22.

³⁹ Ibid., стр. 341.

⁴⁰ Ibid., стр. 23.

⁴¹ Ibid., стр. 249.

Отметим некоторые подробности в построениях Страхова.

5. Интересны прежде всего (из раннего периода его творчества) его космологические идеи, в частности, его *антропоцентризм*.

«Мир, — пишет Страхов (в книге «Мир, как целое»), — есть *связное целое*, — в нем нет ничего, “самого по себе” существующего». Эта концепция мира не совпадает ни с тем, что позднее раскрылось в софиологической метафизике (у Вл. Соловьева и его «школы»), ни с тем «биоцентрическим» пониманием мира, какое мы видели у Пирогова. «Целостность» мира есть следствие того *единства*, по Страхову, которое он понимает в линиях трансцендентализма (по Гегелю). Но все же, если мир есть «целое», то, значит, в нем есть и центр, обуславливающий «стяженность» мира. Но «вещественная» сторона мира, подчиняясь духу, создает формы органической жизни, — а «организм», по Страхову, есть категория не субстанциальная, а актуальная, — в «организме» надо видеть процесс, благодаря которому духовное начало, «выделяясь», овладевает через организм веществом. Таким образом, центральной сферой в мире является *человек*, этот «узел мироздания, его величайшая загадка, но и разгадка его». «Действуя на человека, природа возбуждает и обнаруживает скрытую сущность его... а человек постоянно ищет выхода из этого целого, стремится разорвать связи, соединяющие его с этим миром». Иерархически увенчивая природу, будучи ее живым центром, человек раскрывает (в своем центростремительном отрывании себя от мира) и загадку мира, его тайну. Ключ к этой тайне уже за пределами мира — в Абсолюте.

Но это центральное положение человека в природном бытии, если оно не будет истолковано религиозно, ведет к *растворению* человека в природе. Вне религиозного метафизического антропоцентризма загадка человека неразрешима, бытие человека лишается того, для чего шла природа в его развитии, — лишается «смысла»: драгоценнейшие движения его души превращаются в игру воображения... В этих соображениях Страхова, как справедливо указал Чижевский⁴², мы видим борьбу против «просвещенства». В этом «романтизме» Страхова, который не хочет продать человеческого первородства за мнимые достижения науки, — причина его борьбы с рационализмом западной культуры, с секулярными ее тенденциями; в этом же причина его преклонения перед Толстым в его поисках религиозного обоснования и осмысления культуры. Но Страхов стоит все же лишь на полпути к этому; его мистицизм, впервые прорвавшийся в «почвенности», уживался в нем все же с остатками рационализма. Так Страхов и в самом себе «недоговорил» того, что было «центром» его исканий...

⁴² Чижевский И. *Op. cit.*, стр. 278.

Все было ярче, глубже, но еще больше полно антиномий у главного идеолога «почвенности» — Ф.М. Достоевского.

6. Федор Михайлович Достоевский (1821—1881) принадлежит столько же литературе, сколько и философии. Ни в чем это не выражается с большей яркостью, как в том, что он доныне вдохновляет философскую мысль. Комментаторы Достоевского продолжают реконструировать его идеи, — и самое разнообразие этих комментариев зависит не от какой-либо неясности у Достоевского в выражении его идеи, а, наоборот, от сложности и глубины их. Конечно, Достоевский не является философом в обычном и банальном смысле слова, — у него нет ни одного чисто философского сочинения. Он мыслит как художник, — диалектика идей воплощается у него в столкновениях и встречах различных «героев». Высказывания этих героев, часто имеющие самостоятельную идейную ценность, не могут быть отрываемы от их личности, — так, Раскольников, независимо от его идеи, сам по себе, как личность, останавливает на себе внимание: его нельзя отделить от его идеи, а идеи нельзя отделить от того, что он переживает... Во всяком случае, Достоевский принадлежит русской — и даже больше — мировой философии.

Творчество Достоевского сосредоточено вокруг вопросов философии духа, — это темы антропологии, философии истории, этики, философии религии. В этой области обилие и глубина идей у Достоевского поразительны, — он принадлежит к тем творческим умам, которые страдают от изобилия, а не от недостатка идей. Не получив систематического философского образования, Достоевский очень много читал, впитывая в себя чужие идеи и откликаясь на них в своих размышлениях. Поскольку он пробовал выйти за пределы чисто художественного творчества (а в нем, несомненно, был огромный дар и темперамент публициста), он все равно оставался мыслителем и художником одновременно всюду. Его «Дневник писателя», оригинальный по своему стилю, постоянно заполнен чисто художественными этюдами.

Остановимся на его биографии.

Федор Михайлович Достоевский родился в семье военного врача, жившего в Москве⁴³. Детство его протекало в благоприятной

⁴³ Для биографии Достоевского см., прежде всего, книгу «Биография, письма и заметки из записной книжки Ф.М. Достоевского» (1883), также Биографию, составленную его дочерью (А.Ф. Достоевской). Госуд. изд. Москва, 1922, Воспоминания жены его. Письма Достоевского, см. также «Дневник писателя» (последние годы). См. также Мережковский и Толстой и Достоевский (т. I, гл. VI и дальше); Аосский. Личность Достоевского. Летопись (изд. «За Церковь», Берлин, 1941), Сборник статей о Достоевском под редакцией Долиннина (т. I и II). Для характеристики личности Достоевского интересно познакомиться с перепиской Достоевского с Тургеневым (издание Academia, Ленинград, 1928). См. также А. Гроссман. Семинар по Достоевскому (1923); Бем. Тайна личности Достоевского (сборник Православие и культура, Берлин, 1923).

обстановке; приведем собственные слова Достоевского: «Я происходил из семейства русского и благочестивого... Мы в семействе нашем знали Евангелие чуть ли не с первого года; мне было всего лишь десять лет, когда я знал почти все главные эпизоды русской истории». По окончании «подготовительного» училища Достоевский, вместе со старшим братом, поступил в Военно-инженерное училище (в Петербурге). В эти годы в его семье произошла тяжелая драма — его отец был убит крестьянами его деревни (мстившими ему за свирепость). «Семейное предание гласит, — пишет по этому поводу дочь Достоевского⁴⁴, — что с Достоевским при первом известии о смерти отца сделался первый припадок эпилепсии». В годы пребывания в Инженерном училище Достоевский свел дружбу с неким И.Н. Шидловским⁴⁵, «романтиком, обратившимся (позже) на путь религиозных исканий» (по характеристике его биографа), имевшим несомненное влияние на Достоевского. «Читая с ним (то есть с Шидловским) Шиллера, — писал Достоевский брату, — я поверял на нем и благородного, пламенного Дон-Карлоса, и маркиза Позу... имя Шиллера стало мне родным, каким-то волшебным звуком, вызывающим столько мечтаний...»⁴⁶ В эти годы Достоевский жадно впитывает в себя влияния романтической поэзии (между прочим, Victor Hugo)⁴⁷.

В 1843 году Достоевский кончил офицерские классы Инженерного училища, получил место в инженерном ведомстве, но недолго оставался на службе и скоро вышел в отставку. Жил он все время очень бедно и даже когда получал из дому довольно значительные суммы, очень быстро эти деньги у него расходились. В 1845 году он печатает свое первое произведение «Бедные люди», сразу выдвигнувшее его в первоклассные писатели⁴⁸. С этого времени Достоевский с упоением отдается литературной деятельности, — впрочем, следующие за «Бедными людьми» произведения вызвали у его читателей разочарование и недоумение.

В это же время в жизни Достоевского назревает крупное событие — его сближение с кружком Петрашевского, приведшее позже к ссылке на каторжные работы в Сибирь. В жизни Достоевского это было настоящим переломом, — во втором периоде творчества (открывшемся «Записками из Мертвого дома», 1855) мы встречаем уже иной строй мысли, новое, трагическое восприятие жизни. Надо

⁴⁴ Достоевский в изображении его дочери. Стр. 17. Прим.

⁴⁵ См. о нем небольшой очерк М. А л е к с е е в а «Ранний друг Достоевского», Одесса, 1921.

⁴⁶ «Биография...», ч. III, стр. 15—16.

⁴⁷ Ibid., стр. 16. О влиянии Шиллера см. библиографические указания в брошюре Алексева (стр. 22—23, Прим.), см. также Ч и ж е в с к о г о Schiller und «die Brüder Karamazow» Ztsch. f. Slav. Philologie, 1929.

⁴⁸ См. интересные воспоминания Достоевского об этом в «Дневнике писателя» за 1877 г. (Январь, гл. II, § 3).

иметь в виду, что еще после появления в печати «Бедных людей» у Достоевского его прежний романтизм сильно накренился в сторону социализма; особенно сильно было в это время влияние Жорж Занд и французского утопического социализма⁴⁹. Этот ранний социализм Достоевского надо считать очень важным, а отчасти даже решающим, фактором в духовных исканиях его: социализм этот был не чем иным, как тем самым «этическим имманентизмом», который лежал и лежит в основе всякой теории прогресса, в том числе и той философии жизни, которую мы видели у Толстого. Это есть вера в основное и «естественное» добро человеческой природы, в «естественную» возможность подлинного и всецелого «счастья», устрояемого «естественными» же путями. Это есть прямое и решительное отвержение учения о «радикальном зле» человеческой природы, говоря терминами Канта, — отвержение доктрины первородного греха и доктрины искупления и спасения, во Христе принесенного людям. В отношении к духовным исканиям Достоевского, весь этот строй мысли следовало бы называть «христианским натурализмом», возлагающим все надежды на то христианское озарение человека, которое вошло в мир через Боговоплощение и нашло свое высшее выражение в Прображении Спасителя. Это есть *христианство без Голгофы*, христианство лишь Вифлеема и Фавора. Конечно, это есть своеобразное, христиански отраженное сочетание *руссоизма и шиллерлианства*, — это есть вера в «естество» и признание природного, хотя бы и скрытого под внешними наслоениями благородства, скрытой «святыни» человеческой души или, как выражается Достоевский в статье, посвященной Жорж Занд, признание «совершенства души человеческой»⁵⁰.

Идеалистически окрашенный социализм и связал Достоевского с «петрашевцами»⁵¹. «Я уже в 1846 году был посвящен (Белинским), — писал Достоевский в Дневнике⁵², — во всю «правду» грядущего «обновленного мира» и во всю «святость будущего коммунистического общества»». «Я страстно принял тогда все это учение», — вспоминает Достоевский в другом месте ту же эпоху⁵³. Как увидим дальше, Достоевский всю жизнь не отходил от этого «христианского натурализма» и веры в скрытое, не явленное, но подлинное «совершенство» человеческой природы, — это один из двух центров его духовного мира. Во всяком случае, участие в кружке «петрашевцев» закончилось для Достоевского печально, — он

⁴⁹ О влиянии Жорж Занд важны воспоминания Достоевского (Дневник писателя за 1876 г., июнь, гл. I). Ср. также характерные воспоминания об этом увлечении Жорж Занд среди русских у Салтыкова-Щедрина.

⁵⁰ Дневник писателя.

⁵¹ См. статью П о к р о в с к о й «Достоевский и петрашевцы» (в сборнике «Достоевский» под редакцией Долинина, т. I), где приведена и вся литература по этому вопросу.

⁵² Дневник... за 1873 г. (§ XVI).

⁵³ Дневник... за 1873 г. (§ 2).

был арестован, присужден к ссылке на каторгу на четыре года. Однако первоначально было сообщено Достоевскому (как и другим), что они присуждены к смертной казни. Осужденных привезли на площадь, сделали все приготовления к казни (расстрелу), но когда все было готово, тогда было объявлено, что все помилованы, что смертная казнь заменена каторгой... Близость к смерти не могла не потрясти Достоевского⁵⁴, — но это потрясение было только вступлением ко всему тому страшному, что пришлось пережить на каторге. Здесь-то и совершился глубокий внутренний и идейный перелом в Достоевском, который определил все его дальнейшие духовные искания.

После освобождения от каторги Достоевский пробыл еще несколько лет в Сибири и здесь он женился, снова вернулся к литературной работе (здесь были написаны «Записки из Мертвого дома», ряд рассказов), через несколько лет ему было, наконец, разрешено вернуться в Европейскую Россию (в 1859 году) — сначала в г. Тверь, а через несколько месяцев — в Петербург. В 1861 году он вместе со старшим братом стал издавать журнал «Время», программа которого заключалась в развитии новой идеологии «почвенничества» и в упразднении распри западников и славянофилов. В объявлении о подписке на журнал было сказано⁵⁵: «Мы убедились, наконец, что мы тоже отдельная национальность, в высшей степени самобытная, и что наша задача — создать себе форму, нашу собственную, родную, взятую из почвы нашей». «Мы предугадываем, что... русская идея, может быть, будет синтезом всех тех идей, какие развивает Европа». Главными сотрудниками журнала «Время» были братья Достоевские, Ап. Григорьев, Н.Н. Страхов. В 1863 году за статью Страхова, посвященную польскому вопросу и написанную в либеральном духе, журнал был закрыт, но через год брату Достоевского было разрешено издание журнала под новым названием. Действительно, в 1864 году Достоевские стали издавать журнал «Эпоха», но денежные затруднения, созданные раньше закрытием журнала «Время», были столь сильны, что пришлось прекратить издание «Эпохи». Значение этого периода в развитии творчества Достоевского заключалось в том, что в нем проявился вкус к публицистической форме творчества. Достоевский создал свой особенный стиль публицистики (его унаследовал больше других Розанов), — и, например, «Дневник писателя» (который он издавал в последние годы жизни) остается до сих пор драгоценным материалом для изучения идей Достоевского. Несмотря на близость к текущей жизни, «Дневник писателя» сохраняет свою значительность и сейчас по богатству идей

⁵⁴ Воспоминания о пережитом у эшафота см. в Дневнике (1873), а также известное место в «Идиоте».

⁵⁵ Воспоминания Н.Н. Страхова в книге «Биография...», ч. I, стр. 279.

и по глубине анализов. Мысль Достоевского часто достигает здесь предельной четкости и выразительности.

Но, конечно, главной формой творчества в этот (т. е. после каторги) период было литературное творчество. Начиная с первоклассного произведения «Преступление и наказание», Достоевский пишет романы один за другим — «Идиот», «Подросток», «Бесы» и, наконец, «Братья Карамазовы». Сейчас уже известны широкие и философски значительные первые замыслы указанных произведений, — и тщательный анализ разных редакций их доказывает, как много вкладывал Достоевский в свое художественное творчество. Много раз уже указывалось, что под «эмпирической» тканью во всех этих произведениях есть еще иной план, который, вслед за Вяч. Ивановым⁵⁶, часто называют «метафизическим». Действительно, в главных «героях» Достоевского перед нами не только живая, конкретная личность, но в ее судьбе, во внутреннем логосе и диалектике ее развития Достоевским прослеживается диалектика той или иной идеи. Философское, идейное творчество Достоевского *искало* своего выражения в художественном творчестве⁵⁷, — и мощь художественного дарования его в том и сказалась, что он в эмпирическом рисунке *следует чисто художественному чутью* и не подгоняет художественного творчества под свои идеи (как это мы постоянно, например, находим у Толстого).

Примечательнейшим фактом в жизни Достоевского было его выступление на так называемом «Пушкинском празднике» (май 1880 года), когда освящали памятник Пушкину в Москве. Все русские писатели (кроме А. Толстого) приехали на этот праздник, который был действительно праздником литературы как таковой. Все речи до Достоевского были интересными и восхищали слушателей, но когда Достоевский произнес свою речь, впечатление было столь велико, что в общем подъеме и возбуждении казались исчезнувшими все прежние идейные разногласия. Они как бы потонули, растворились, чтобы слиться в новом энтузиазме «всечеловеческой» идеи, которую с таким необыкновенным подъемом провозгласил Достоевский. Позднее в различных журналах началась острая критика этой речи, но она если и не начала никакой новой эпохи в русской идейной жизни, то сама по себе является действительно замечательной. А в творчестве Достоевского она означает, в сущности, возврат к той позиции, которую Достоевский занимал в первое время после возвращения из Сибири.

Увы, приближалась смерть, прервавшая творчество Достоевского в самом расцвете его таланта. В 1881 году его не стало...

⁵⁶ Вяч. И в а н о в. «Борозды и межи», см. также немецкую книгу, его же о Достоевском, в которую вошли все его статьи о Достоевском.

⁵⁷ Не надо только этого преувеличивать, как это ярче других делает Г е с с е н в своих статьях о Достоевском (см. ниже в обзоре философской литературы, посвященной Достоевскому).

Смерть Достоевского поразила своей неожиданностью русское общество; искренняя и глубокая печаль охватила сердца всех. На похоронах Достоевского, принявших совершенно небывалый характер, приняли участие дети, студенчество, различные литературные, научные, общественные круги...

7. В основе всей идейной жизни, всех исканий и построений Достоевского были его *религиозные* искания. Достоевский всю жизнь оставался религиозной натурой, всю жизнь «мучился», по его выражению, мыслью о Боге. Поэтому в лице Достоевского больше, чем в лице кого-либо другого, мы имеем дело с философским творчеством, *выраставшим* в лоне религиозного сознания. Но вся исключительная значительность идейного творчества Достоевского заключалась как раз в том, что он с огромной силой и непревзойденной глубиной вскрывает *религиозную проблематику* в темах антропологии, этики, эстетики, историософии. Именно в осознании этих проблем с точки зрения религии и состояло то, о чем он говорил, что его «мучил Бог». В «записной книжке» Достоевского³⁸ читаем: «И в Европе такой силы атеистических выражений нет и не было. Не как мальчик же я верую во Христа и Его исповедую, а через большое горнило сомнений моя осанна прошла». Но эти сомнения *рождались из глубин самого религиозного сознания*; все они связаны с одной и той же темой — *о в з а и м о о т н о ш е н и и и с в я з и Б о г а и м и р а*. У Достоевского никогда не было сомнений в *бытии* Бога, но перед ним всегда вставал (и в разные периоды по-разному решался) вопрос о том, *что следует* из бытия Божия для мира, для человека и его исторического действия. Возможно ли религиозное (во Христе) восприятие и участие в ней культуры? Человек, *каков он в действительности есть*, его деятельность и искания могут ли быть религиозно оправданы и осмыслены? Зло в человеке, зло в истории, мировые страдания могут ли быть религиозно оправданы и приняты? Если угодно, можно все это рассматривать как различные выражения *проблемы теодицеи*. Не только «Бог мучил» всю жизнь Достоевского, *но он и всю жизнь боролся с Богом*, — и этот интимный религиозный процесс и лежал в основе диалектики всего духовного процесса в нем.

Но Достоевский не со стороны, а изнутри носил в себе *всю проблематику культуры*, все ее мечты и идеалы, ее вдохновения и радости, ее правду и неправду. Внутренней разнородности христианства и культуры Достоевский никогда не утверждал, наоборот, в нем была всегда глубочайшая уверенность в возможности их подлинного сочетания. Поэтому мы не найдем у него нигде той вражды к культуре, какую, например, мы видели у Толстого. Но с тем большей силой Достоевский отталкивался от секуляризма — от

³⁸ «Биография...», ч. II, стр. 375. Ср. стр. 36.

разъединения Церкви и культуры, от радикального индивидуализма («обособления», как любил он выражаться), от «атеистической» культуры современности. Секуляризм и был для Достоевского скрытым, а чаще — явным атеизмом.

Когда Достоевский увлекся социализмом, то он «страстно» принял его⁵⁹, но и тогда он не отделял этой «страстной» веры в осуществление правды на земле от веры во Христа. Он потому и ушел вскоре от Белинского (за которым, по его собственному признанию, сначала «страстно» следовал), что Белинский «ругал» Христа. Без преувеличения можно сказать, что увлечение социализмом было связано у Достоевского с его *религиозными* исканиями. Правда, в дальнейшем мысль Достоевского все время движется в линиях *антиномизма*, его положительные построения имеют рядом с собой острые и решительные отрицания, но такова уже *сила и высота* мысли его. Редко кто из русских мыслителей так чувствовал диалектические зигзаги в движении идеи... Но и антиномизм Достоевского коренился в его религиозном же сознании и вне этого религиозного сознания невозможно даже надлежаще оценить антиномизм в его основаниях у Достоевского.

Во всяком случае, раннее увлечение социализмом вплотную подвело религиозное сознание Достоевского к основным проблемам культуры. И здесь же надо искать ключа и к тому, что я назвал выше «христианским натурализмом» (см. выше об этом) Достоевского — к вере в добро в человеке, в его «естество». В довольно позднем отрывке (Дневник за 1877 год) Достоевский писал: «Величайшая красота человека... величайшая чистота его... обращаются ни во что, проходят без пользы человечеству... *единственно потому*, что всем этим дарам не хватило гения, чтобы управлять этим богатством». В этих словах очень ясно выражен один полюс в основной историософской антиномии у Достоевского — вера в «естество», его скрытую «святую», но и признание, что для плодотворного действия этой «святости» не хватает «умения» «управить» ее богатством. Мы еще вернемся к этой теме при систематическом анализе философских идей Достоевского, — сейчас нам нужно указать на то, что мысль его не удержалась на позиции христианского натурализма и с исключительной глубиной приблизилась к противоположному тезису о *внутренней двусмысленности* человеческого естества, даже двусмысленности красоты, к учению о трагизме «естественной» свободы, уводящей человека к преступлению, и т. д. Неверно утверждать, как это делает, например, Шестов⁶⁰, что у Достоевского после каторги произошло полное перерождение его прежних взглядов, что «от прошлых убеждений у Достоевского не осталось и следа». Наоборот, его мысль до

⁵⁹ См. об этом Дневник за 1873 г. (§ 2).

⁶⁰ Ш е с т о в. Достоевский и Ницше (Берлин, 1922), стр. 19.

конца дней движется в линиях антиномизма, — в частности христианский натурализм, с одной стороны, и неверие в «естество», с другой, продолжают все время жить в нем, так и не найдя завершающего, целостного синтеза. Почвенничество (как одно из проявлений христианского натурализма) и в то же время высокий идеал вселенского христианства, переступающего границы народности; страстная защита личности, этический персонализм в высшем и напряженнейшем его выражении, — и рядом разоблачения «человека из подполья»; вера в то, что «красота спасет мир», а рядом горькое раздумье о том, это «красота, это — страшная и ужасная вещь», — все эти антиномии не ослабевают, а, наоборот, все больше заостряются к концу жизни Достоевского. И все это было *имманентной диалектикой религиозного сознания* Достоевского. Вся философская значительность Достоевского, все его идейное влияние в истории русской мысли в том и заключались, что он с изумительной силой и глубиной раскрыл проблематику религиозного подхода к теме культуры. Историсофская установка в этом смысле доминирует над всей мыслью Достоевского, — и его глубочайшие прозрения в вопросах антропологии, этики, эстетики всегда были внутренне координированы с его историсофскими размышлениями.

Обратимся к систематическому анализу идей Достоевского⁶¹.

8. Философское творчество Достоевского имеет не одну, а несколько исходных точек, но наиболее важной и даже определяющей для него была тема о человеке. Вместе со всей русской мыслью Достоевский — антропоцентричен, а его философское мировоззрение есть прежде всего персонализм, окрашенный, правда, чисто этически, но зато и достигающий в этой окраске необычайной силы и глубины. Нет для Достоевского ничего дороже и значительнее человека, хотя, быть может, нет и ничего страшнее человека⁶². Человек — загадочен, соткан из противоречий, но он является в то же время — в лице самого даже ничтожного человека — абсолютной ценностью. Поистине —

⁶¹ Философская литература о Достоевском очень богата — впрочем, и ныне его идейное наследие не усвоено еще до конца. Укажем лишь главнейшие работы о философском творчестве Достоевского: Р о з а н о в. Легенда о Великом Инквизиторе; Б е р д я е в. Мирозерцание Достоевского (Его же. Новое религиозное сознание и общественность, 1907); М е р ж к о в с к и й. Толстой и Достоевский, т. I—II; Ш е с т о в. Достоевский и Ницше; «Достоевский» Сборник статей под редакцией Долинина, т. I—II; Ш т е й н б е р г. Система свободы у Ф.М. Достоевского; Г е с с е н. Трагедия добра у Достоевского (Совр. зап., т. XXXV), Трагедия зла (Путь, № 36); Борьба утопии и автономии добра у Соловьева и Достоевского (Совр. зап. XLV, XLVI); Б у л г а к о в. Иван Карамазов, как философский тип (сборник «От марксизма к идеализму»); мои статьи «Ф.П. Карамазов» (сборник о Достоевском под редакцией А.А. Веама, т. II), Проблема красоты в мирозерцании Достоевского (Путь); И в а н о в - Р а з у м н и к. История русской общественной мысли, т. II, гл. IV. В л. С о л о в ь е в. Три речи о Достоевском (соч., т. III); К. Л е о н т ь е в. Наши новые христиане (соч. т. VIII). См. также у Ф л о р о в с к о г о, Op. cit., стр. 295—301. См. еще L. Z a n d e r. Dostojevsky (1946). E v d o k i m o f f. Le problème du mal chez Dostojevsky (1945).

⁶² И в этом антиномизме Достоевский чрезвычайно близок к Шиллеру. Достаточно вспомнить слова последнего: Aber das Schreck klichste der Schrecken, Das ist der Mensch in seinem Wahn.

не столько Бог мучил Достоевского, сколько мучил его человек, — в его реальности и в его глубине, в его роковых, преступных и в его светлых, добрых движениях. Обычно — и справедливо, конечно, — прославляют то, что Достоевский с непревзойденной силой раскрыл «темную» сторону в человеке, силы разрушения и беспредельного эгоизма, его страшный аморализм, таящийся в глубине души. Да, это верно. Антропология Достоевского прежде всего посвящена «подполью» в человеке. Было бы, однако, очень односторонне не обращать внимания на то, с какой глубиной вскрывает Достоевский и светлые силы души⁶³, *диалектику* добра в ней. В этом отношении Достоевский, конечно, примыкает к исконной христианской (то есть святоотеческой) антропологии⁶⁴; Бердяев совершенно не прав, утверждая⁶⁵, что «антропология Достоевского отличается от антропологии святоотеческой». Не только грех, порочность, эгоизм, вообще «демоническая» стихия в человеке вскрыты у Достоевского с небывалой силой, но *не менее глубоко* вскрыты движения правды и добра в человеческой душе, «ангельское» начало в нем. В том-то и сила и значительность антропологического антиномизма у Достоевского, что оба члена антиномии даны у него в высшей своей форме.

Мы назвали персонализм Достоевского этическим, — и это значит, прежде всего, что ценность и неразложимость человеческого существа связаны не с его «цветением», не с его высшими творческими достижениями, — они присущи и маленькому ребеночку, еще беспомощному и бессильному, еще не могущему ничем себя проявить⁶⁶. Персонализм Достоевского относится к онтологии, а не к психологии человека, — к его существу, а не к эмпирической реальности. Но самое восприятие человека у Достоевского *внутренне пронизано этической категорией*, — он не только описывает борьбу добра и зла в человеке, но он *ищет* ее в нем. Человек, конечно, включен в порядок природы, подчинен ее законам, но он может и должен быть независим от природы. Как раз в «Записках из подполья» с поразительной силой высказана эта независимость духа человеческого от природы⁶⁷, — и там же провозглашается, что под-

⁶³ Особенно односторонне представлена антропология Достоевского у Шестова в его книге. Но и на специальном этюде Lieb'a (Anthropologie Dostojewskis in сборнике статей разных русских мыслителей Kirche, Staat und Mensch. Russisch orthodoxe Studien, Genf, 1937) лежит печать той же односторонности, хотя и несколько смягченной. Более правильно отмечает два принципа в антропологии Достоевского Бердяев (Мирозерцание Д., стр. 40 ff). См. также книгу Л.А. Зандера.

⁶⁴ См. об этом лучше всего у архим. Киприана в его книге, посвященной антропологии Св. Григория Паламы.

⁶⁵ Бердяев, Op. cit, стр. 58.

⁶⁶ С исключительной силой выражено это у Достоевского в том письме, которое было написано им после смерти его первого ребенка. См. также потрясающую исповедь старцу Зосиме женщины о ее неутолимой печали после смерти ее мальчика.

⁶⁷ «Боже мой, да какое же мне дело до законов природы... Разумеется, я не пробью такой стены обом... но и не примирюсь с ней только потому, что это каменная стена» (Зап. из подполья)». Ср. с этим почти тождественные слова у Миллового (см. выше гл. IX).

линная суть человека — в его свободе и только в ней. «Все-то дело человеческое, кажется, действительно в том только и состоит, чтобы человек поминутно доказывал себе, что он — человек, а не штафтик», — читаем в тех же «Записках из подполья». Это самоутверждение есть утверждение своей независимости от природы, — все достоинство человека в этом как раз и состоит.

Но именно потому подлинное в человеке и состоит лишь в его этической жизни — здесь, и только здесь, человек есть по существу новое, высшее, несравнимое бытие. В этом смысле уже в «Записках из подполья» мы находим такой апофеоз человека, который превращает его если не в центр мира, то в важнейшее и драгоценнейшее явление. Достоевскому совершенно чужд и противен тот «антропологизм», который мы видели раньше у русских позитивистов и полупозитивистов (Чернышевский, Лавров, Кавелин, даже Михайловский), — он ближе всех к Герцену с его патетическим утверждением независимости человеческого духа от природы. Натурализм в антропологии высмеян беспощадно Достоевским в «Записках из подполья», — и поэтому все его дальнейшее учение о человеке так глубоко отлично от тех (более поздних) учений, которые, сходясь с Достоевским в учении об аморализме в человеке, трактуют это в духе примитивного натурализма. Для Достоевского аморализм, скрытый в глубине человека, *есть тоже апофеоз человека*, — этот аморализм — явление духовного порядка, а не связан с биологическими процессами в человеке.

Но чем категоричнее это онтологическое превознесение человека, тем беспощаднее вскрывает Достоевский роковую неустроенность духа человеческого, его темные движения. Основная тайна человека в том и состоит, по Достоевскому, что он есть существо этическое, что он неизменно и непобедимо стоит всегда перед дилеммой добра и зла, *от которой он не может никуда уйти*: кто не идет путем добра, тот необходимо становится на путь зла. Эта этическая сущность человека, основная его этическая направленность есть не предвзятая идея у Достоевского, а вывод из его наблюдений над людьми.

Но здесь начинаются парадоксы, в которых раскрывается уже не только эта основная этическая сущность человека, но и вся проблематика человека. Прежде всего с исключительной едкостью Достоевский высмеивает тот поверхностный интеллектуализм в понимании человека, который достиг наиболее плоского своего выражения в построениях утилитаризма. «Записки из подполья», в бессмертных страницах, говорят о том, что «человек есть существо легкомысленное», действующее менее всего для собственной выгоды: «когда, во все тысячелетия бывало, чтобы человек действовал из одной своей выгоды?» Представление о человеке, как существе рассудочном, а потому и благоразумном, есть чистая фикция, —

«так как натура человеческая действует *вся целиком*, — всем, что в ней есть — сознательно и бессознательно». «Хотенье может, конечно, сходиться с рассудком... но очень часто и даже большей частью совершенно и упрямо разногласит с рассудком». «Я хочу жить, — продолжает свои замечания человек из подполья, — для того, чтобы удовлетворить всей моей способности жить, — а не для того, чтобы удовлетворить одной только моей рассудочной способности. Рассудок удовлетворяет только рассудочной способности человека, а хотение есть проявление всей человеческой жизни». Самое дорогое для человека — «свое собственное, вольное и свободное хотение, свой собственный, хотя бы и дикий, каприз»; самое дорогое и важное для человека — «по *своей* глупой воле пожить», и потому «человек всегда и везде, где бы он ни был, любит действовать так, как он хочет, а вовсе не так, как повелевает ему разум и совесть».

Психологический волюнтаризм переходит у Достоевского незаметно в иррационализм, в признание, что ключ к пониманию человека лежит глубже его сознания, его совести и разума, — в том «подполье», где он «сам». Этический персонализм Достоевского облекается в живую плоть действительности: «ядро» человека, его подлинная суть *даны в его свободе*, в его жажде и возможности его индивидуального самоутверждения («по своей глупой воле пожить»). Онтология человека определяется этой жаждой свободы, жаждой быть «самим собой», но именно потому, что Достоевский видит в свободе сокровенную суть человека, никто глубже его не заглядывал в тайну свободы, никто ярче его не вскрывал всю ее проблематику, ее «неустроенность». Бердяев справедливо подметил, что для Достоевского «в свободе подпольного человека заложено семя смерти». Если свобода дороже всего человеку, если в ней последняя его «суть», то она же оказывается бременем, снести которое слишком трудно. А, с другой стороны, в нашем подполье, — а «подпольный» человек и есть как раз «естественный» человек, освободившийся от всякой традиции и условности, — в подполье нашем, по выражению Достоевского, ощущается смрад, обнажается внутренний хаос, злые, даже преступные, во всяком случае постыдные, ничтожные движения. Вот, например, Раскольников: разложив в работе разума все предписания традиционной морали, он стал вплотную перед соблазном, что «все позволено», и пошел на преступление. Мораль оказалась лишенной основания в глубине души, свобода оборачивается аморализмом; напомним, что и на каторге Раскольников долго *не чувствовал никакого раскаяния*. Поворот пришел позже, когда в нем расцвела любовь к Соне, а до этого в его свободе он не находил никакого вдохновения к моральному раздумью. Это вскрывает какую-то загадку в душе человека, вскрывает *слепоту нашей свободы*, поскольку она соединена только с

голым разумом. Путь к добру *не определяется одной свободой*: он, конечно, иррационален, но только в смысле, что не разум движет к добру, а воля, силы духа. Оттого-то в свободе *quand* пикте, оторванной от живых движений любви, и есть семя смерти. Почему именно смерти? Да потому, что человек не может по существу отойти от Добра, — и если, отдаваясь свободной игре страстей, он отходит от добра, то у него начинается мучительная болезнь души. Раскольников, Ставрогин, Иван Карамазов по-разному, но все страдают от того, что заглушили в себе живое чувство Добра (то есть Бога), что *остались сами с собой*. Свобода, если она оставляет нас с самими собой, раскрывает лишь хаос в душе, обнажает темные и низшие движения, то есть превращает нас в рабов страстей, заставляет мучительно страдать... Это значит, что *человек создан этическим существом* и не может перестать быть им. С особенной силой и болью говорит Достоевский о том, что преступление совсем не означает природной аморальности, а, наоборот, свидетельствует (отрицательно) о том, что, отходя от добра, человек теряет нечто, без чего ему жить нельзя. Еще в «Записках из Мертвого дома» он писал: «Сколько великих сил погубило здесь даром! Ведь надо уже все сказать: да, это был необыкновенный народ, может быть, самые даровитые, самые сильные из народа». Несомненно, что это были люди, наделенные не только большой силой, но и свободой — и свобода-то их и сорвала с путей «традиционной» морали и толкнула на преступление. Вот и семя смерти! В «Дневнике писателя» за последние годы⁶⁸ Достоевский писал: «Зло таится в человеке глубже, чем предполагают обычно». Шестов⁶⁹ напрасно видит в этом «реабилитацию подпольного человека», — наоборот, подчеркивая всю таинственность зла в человеческой душе, Достоевский показывает неустроенность человеческого духа или лучше — расстройство его, а вместе с тем и невозможность для человеческого духа отойти от этической установки. «Семя смерти», заложенное в свободе, означает, что расстройство духа имеет корень не на поверхности, а именно в последней глубине духа, ибо нет ничего глубже в человеке его свободы.

Проблематика свободы в человеке есть вершина идей Достоевского в антропологии; свобода не есть последняя правда о человеке — эта правда определяется этическим началом в человеке, тем, к добру или злу идет человек в своей свободе. Оттого в свободе есть, может быть, «семя смерти» и саморазрушения, но *она же* может вознести человека на высоты преображения. Свобода открывает простор для демонизма в человеке, но она же может возвысить ангельское начало в нем. Есть диалектика зла в движениях свободы,

⁶⁸ Дн. писателя за 1877 г. Июль—авг. (гл. II).

⁶⁹ Ш е с т о в, Достоевский и Ницше, стр. 91.

но *есть и диалектика добра в них*. Не в том ли заключается смысл той потребности страдания, о которой любил говорить Достоевский, что через страдания (часто через грех) приходит в движение диалектика добра?

Эта сторона в антропологии Достоевского часто забывается или недостаточно оценивается, — между тем в ней лежит ключ к объяснению той системы идей, которую мы характеризовали выше, как «христианский натурализм» у Достоевского. Приведенные мельком (в «Идиоте») слова о том, что «красота спасет мир», вскрывают эту своеобразную эстетическую утопию Достоевского. Все его сомнения в человеке, все обнажение хаоса и «семена смерти» в нем нейтрализуются у Достоевского убеждением, что в человеке таится великая сила, спасающая его и мир, — горе *лишь в том*, что человечество *не умеет* использовать эту силу. В «Дневнике писателя» (1887 г.) Достоевский написал однажды: «Величайшая красота человека, величайшая чистота его... обращаются ни во что, проходят без пользы человечеству единственно потому, что всем этим дарам не хватило гения, *чтобы управлять этим богатством*». Значит, ключ к преобразению, к устройению человека в нем есть, и мы только не умеем овладеть этим ключом. Старец Зосима высказал такую мысль: «Мы не понимаем, *что жизнь есть рай* (уже ныне. — В.З.), ибо стоит только нам захотеть понять, и тотчас же он предстанет перед нами во всей своей красоте». В замечательных словах Версилова («Подросток») по поводу картины Лоррена выражена та же мысль о том, что свет и правда уже есть в мире, но остаются нами незамеченными. «Ощущение *счастья*, мне еще неизвестное, прошло сквозь сердце мое даже до боли». В чудной форме это ощущение святости в человеке передано в гениальном «Сне смешного человека». В материалах к «Бесам» находим такое место: «Христос затем и приходил, чтобы человечество узнало, что и его земная природа, дух человеческий может явиться в таком небесном блеске, на самом деле и во плоти, а не то что в одной мечте и в идеале, — что это *и естественно и возможно*». Как ясно из этих слов, это основное учение Достоевского о человеке ближе к антропологии Руссо (с его основным принципом о радикальном добре в человеке), чем к антропологии Канта (с его учением о «радикальном зле в человеке»).

Однако диалектика «естественного и возможного» добра предполагает в человеке религиозную жизнь⁷⁰. «Весь закон бытия человеческого лишь в том, — говорит в «Бесах» Степан Трофимович, — чтобы человек мог преклониться перед безмерно великим; Безмерное и Бесконечное так же необходимы человеку, как та малая планета, на которой он живет». Несчастье человечества в том, что в

⁷⁰ См. учение о «мистическом корне» движений добра в Дневн. писателя 1880 г., гл. III, § 4.

нем «помутилась эстетическая идея»; оттого теперь красота стала «страшная и ужасная вещь», она и «таинственная вещь — тут диавол с Богом борется, а поле битвы — сердце человеческое» (Бр. Карамазовы). Вот это «помутнение эстетической идеи», в силу которого диавол овладевает человеком, когда в нем пробуждается эстетический восторг, — и объясняет, почему утеряно людьми «уменье» владеть святыней, открытой его сердцу.

Антропология Достоевского касается последних глубин человеческого духа, вскрывает непобедимую силу этического начала в человеке, но и помутнение человеческого сердца, в силу чего прямой путь к добру закрыт. Свобода вобрала в себя «семя смерти», в глубине души, замутненной грехом, завелся смрад и грех, но сила добра продолжает жить в человеке. Лишь через страдания и часто через преступление освобождается человек от соблазнов зла и вновь обращается к Богу. Оттого и говорит Алеша о старце Зосиме: «В его сердце тайна обновления для всех, — та мощь, которая наконец установит правду на земле...» Социалистическая мечта прежних лет, романтическая мечта о «восстановлении» добра в людях (термин, взятый у В. Гюго) держалась, таким образом, до конца жизни у Достоевского, и его антропология стоит посередине между чисто церковной и секулярной идеей о человеке. Для полного соответствия взглядов Достоевского учению Церкви ему не хватало поставления на верховное место того центрального учения христианства, которое видит в страданиях и смерти Спасителя необходимое предварение спасительного Его воскресения. Мы уже говорили о том, что в христианском миропонимании Достоевского подчеркнута то откровение о мире и человеке, которое дано нам в Боговоплощении и Преображении, но нет того, что дано в Голгофе... Все же *вера в человека* торжествует у Достоевского над всеми его «открытиями» хаоса и смрадного подполья в человеке, — и в этом моменте антропология Достоевского пронизана лучами пасхальных переживаний, столь существенных для Православия и его основной тональности⁷¹. Эстетический гуманизм, столь характерный для русских мыслителей, сохраняется и у Достоевского, только сама природа эстетических переживаний трактуется у Достоевского по-новому (см. ниже § 10).

Часто считают, что в «Легенде о Великом Инквизиторе» особенно сурово и жестко рисует Достоевский ничтожество человека, которому не по плечу «бремя» христианской свободы. Но забывается, что слова о том, что Христос «судил о людях слишком высоко», что «человек создан слабее и ниже, чем Христос о нем думал», — что это все слова Великого Инквизитора — нарочито им

⁷¹ О православном восприятии человека см. в моей книге «Проблемы воспитания в свете христианской антропологии».

сказаны, чтобы оправдать то превращение церковного народа в рабов, которое он затевает. Неверие в человека у него как раз и отвергается Достоевским, хотя «Легенда» и содержит в себе так много глубочайших мыслей о проблеме свободы. Основной истиной о человеке остается для Достоевского то, что человеку невозможно прожить без Бога — и кто теряет веру в Бога, тот становится (хотя бы не доходя до конца) на путь Кириллова («Бесы»), то есть ступает на путь человекобожества. Кто отвергает Богочеловечество, как откровение о человеке, находящем свою полноту в Боге, тот неизбежно ударяется в человекобожество...

9. Мы подчеркивали уже несколько раз, что в антропологии Достоевского, в самом восприятии человека у него на первый план выступает этическая категория. Действительно, размышления на этические темы, заполняющие его произведения, определяются этим изначальным *этицизмом мысли* Достоевского. Его этический максимализм, вся страстная напряженность этических исканий, придающая такую глубокую значительность его основным художественным образам, — все это вытекает из того, что в нем доминирует над всем проблематика добра и путей к нему. Он был глубоко самостоятелен⁷² в этических его исканиях — и именно в этой области особенно велико влияние Достоевского на русскую философскую мысль — кто только в последующих поколениях русских мыслителей не испытал на себе глубочайшего влияния Достоевского⁷³? Достоевский преисполнен этического пафоса и едва ли не главный корень его философских размышлений лежит в сфере этики.

Когда Достоевский (по возвращении из каторги) стал высказываться и в публицистических статьях, и художественных произведениях на темы этики, то он считался прежде всего с тем упрощенным, можно сказать плоским пониманием моральной сферы в человеке, которое мы знаем по Чернышевскому, Кавелину и другим представителям утилитаризма или полупозитивизма. Сам Достоевский был отчасти (но лишь отчасти) близок к этим течениям в тот период жизни, когда он увлекался социализмом. Достаточно вспомнить патетические страницы, посвященные этому периоду в воспоминаниях о влиянии Жорж Занд (в Дневн. писат. за 1876 г., июль). Но элементы натурализма, шедшие через Фурье от Руссо, сохранились лишь в религиозных взглядах Достоевского (в том, что мы

⁷² С. Гессен в своих статьях о Достоевском и Вл. Соловьеве («Борьба утопии и автономии добра в мировоззрении Достоевского и Вл. Соловьева», Совр. записки, 1931, т. 45 и 46), указывая на особую близость Достоевского и Вл. Соловьева с конца 1877 г., признает влияние Соловьева лишь в особенно тщательной обработке «Бр. Карамазовых» (в диалектике идеи добра) и, наоборот, склонен признать обратное влияние Достоевского на Соловьева.

⁷³ Наиболее прямо говорит об этом Бердяев («Достоевский имел определяющее значение в моей духовной жизни». — Предисловие к книге «Мирозерцание Достоевского»). Ср. у Вяч. Иванова («Родное и вселенское», Москва, 1917, стр. 147).

называем «христианским натурализмом» у него), в понимании же этической психологии это совершенно исчезло у него после каторги. В такой ранней вещи, как «Записки из подполья», мы встречаем исключительно острую, беспощадную критику утилитаризма и морального рационализма. В «Преступлении и наказании» этическая тема встает уже в такой глубине, которая была новой не для одной русской мысли. Мы уже видели при анализе антропологии Достоевского, что он вскрывает решительную неустранимость этической установки в человеке, вскрывает внутреннюю диалектику добра в человеческой душе.

Этический максимализм у Достоевского получает исключительно яркое и сильное выражение. Весь бунт Ивана Карамазова против Бога определяется именно этическим максимализмом, не принимающим мира потому, что его «будущая гармония» имеет в основе страдания. Особенно страдания детей — мотив чрезвычайно волновавший Достоевского — неприемлемы для морального сознания. Не под влиянием ли этих страстных речей Ив. Карамазова задумал Влад. Соловьев свое «Оправдание добра»? Во всяком случае, в Достоевском этический максимализм достигает наиболее глубокого и сильного своего выражения и входит уже дальше неустранимым элементом в этические построения последующих мыслителей.

Столь же острое, непревзойденно глубокое выражение находит у Достоевского и тема свободы, как последней сущности человека. То понимание свободы, которое с такой силой отвергает Великий Инквизитор, есть поистине самое высокое проникновение в тайну свободы, открывшуюся во Христе: никто в этом не стоит выше Достоевского. Но и всю проблематику свободы никто не раскрывает с такой силой, как Достоевский, — мы достаточно говорили об этом в предыдущем параграфе. Можно сказать, что никто — ни до, ни после Достоевского — не достигал такой глубины, как он, в анализе движений добра и зла, то есть в анализе моральной психологии человека. Вера в человека у Достоевского покоится не на сентиментальном воспевании человека, — она, наоборот, торжествует именно при погружении в самые темные движения человеческой души.

Надо признать большим преувеличением то, что писал Гессен об этических взглядах Достоевского⁷⁴. Неверно то, что Достоевский отвергал не только этику рассудочности, но и *этику автономизма*, что он сознательно защищал этику *мистическую*⁷⁵. Прежде всего это означало для Достоевского, что моральные движения определяются не чувствами, не рассудком, не разумом, а прежде все-

⁷⁴ См. его статьи «Трагедия добра в "Бр. Карамазовых"» (Совр. записки, 1928, т. 36) и «Трагедия зла» (Путь, 1932, № 36). См. также упомянутую выше статью о Достоевском и Вл. Соловьеве.

⁷⁵ Мы приводили уже выше категорическое мнение Достоевского, что моральная сфера в человеке питается только из ее мистического корня.

го живым ощущением Бога, — и где выпадает это ощущение, там неизбежен или не знающий пределов цинизм, ведущий к распаду души, либо человекобожество. С другой стороны, Достоевский (и здесь он примыкал к учению славянофилов) очень глубоко чувствовал неправду самозамыкающегося индивидуализма («обособления», по его любимому выражению). Достоевскому принадлежит формула, что «все виноваты за всех», что все люди связаны таинственным единством, потенциально заключающим в себе возможность подлинного братства. Достоевский горячо принимал идеи Н.Ф. Федорова (см. о нем во II томе гл. V) о духе «небратства» в современности — достаточно вспомнить его беспощадные слова в «Зимних заметках о летних впечатлениях». Вот эти слова: «Кто, кроме отвлеченного доктринера, мог бы принять *комедию буржуазного единения*, которую мы видим в Европе, за нормальную формулу человеческого единения на земле?» Да, идея *подлинного* братства была в основе раннего социализма у Достоевского, она продолжала жить всю его жизнь, — и она определила собой ту религиозную утопию, которой окрашено было мировоззрение Достоевского (утопию превращения государства, то есть всего земного порядка в церковь).

Мистическая основа морали выражена с большой силой и смелостью в предсмертных речах старца Зосимы («Бр. Карамазовы»). «Бог взял семена из миров иных и посеял на сей земле... и взшло все... но возвращенное живет и живо *лишь чувством соприкосновения своего к таинственным мирам иным*». Многие на земле от нас скрыты, но взамен того даровано нам тайное сокровенное ощущение живой связи нашей с миром иным. Это все — формулы мистической этики у Достоевского: действительно, живое и подлинное отношение к жизни для нас измеряется лишь любовью, переступающей границы и рассудка, и разума. Любовь становится сверхразумной, подымаясь до ощущения внутренней связи со всем миром, даже мертвым, даже с вещами («Братья, любите всякую вещь. Будешь любить всякую вещь *и тайну постигнешь в вещах*»). Этот универсализм любви весь держится все же живым чувством Бога.

10. В ранние годы Достоевский много думал о «назначении христианства в искусстве». В этой обращенности его духа к вопросам эстетики нельзя не видеть влияния Шиллера с его культом эстетического начала в человеке и с его глубокой верой в единство добра и красоты. Думаю, что здесь сильно было и влияние Ап. Григорьева, бывшего сотрудником «Времени». Как раз тогда Достоевский писал такие, напр., строки: «Мы верим, что у искусства — собственная, цельная и органическая жизнь... Искусство есть такая же потребность для человека, как есть и пить. Потребность красоты и творчества неразлучна с человеком... человек жаждет красоты, принимает ее без всяких условий, а потому только, что она красота».

«Красота присуща всему здоровому... она есть гармония, в ней залог успокоения», «Красота уже в вечности...» — пишет Достоевский в той же статье (из «Времени» в 1864 г.). И еще отметим одну мысль, которую позже развивал Достоевский в «Бесах»: «Если в народе сохраняется идеал красоты, значит, в нем есть потребность здоровья, нормы, а следовательно, *тем самым гарантировано и высшее развитие этого народа*». «Без науки можно прожить человечеству, — заявляет старик Верховенский («Бесы»), — без хлеба — без одной только красоты невозможно. Вся тайна тут, *вся история тут*». Воплотимость идеала, возможность его осуществления в исторической реальности, по Достоевскому, «гарантируются» тем, что в мире есть красота. «Народы движутся, — читаем там же в «Бесах», — силой, происхождение которой неизвестно и необъяснимо. Это... есть начало эстетическое, как говорят философы, начало нравственное, как они же отождествляют; — искание Бога, как называю я его проще». Эстетические переживания оказываются по существу мистическими, поскольку они движут нашу душу к Богу. В новых материалах, ныне публикуемых, находим такую мысль: «Дух Святой есть непосредственное понимание красоты, пророческое сознание гармонии и, стало быть, неуклонное стремление к ней».

Эта религиозная интерпретация эстетических переживаний преобладает все соблазны мира, ослабляет всю его неправду, придает всему содержанию культуры высший, религиозный смысл. Это не есть только *приятие* культуры, это уже ее религиозное освящение, в котором начинается и ее преображение. До Достоевского в России так мыслил только архим. Бухарев, но после Достоевского тема религиозного осмысления культуры, выросшей из «слепого» процесса истории, тема ее освящения станет одной из важнейших тем историософских построений. И уже у Достоевского мы находим типичную для этих исканий черту, — признание, что ключ к преображению культуры *дан в ней самой*, заключается в ее глубине и лишь закрыт от нас грехом. Это есть тот «христианский натурализм», соблазн которого был так силен у Достоевского.

Но у него же очень рано пробиваются и сомнения в том, что «красота спасет мир». Он сам говорит, что «эстетическая идея помутилась в человечестве». Уже Верховенский-младший говорит: «я нигилист, но люблю красоту» — и этим подчеркивает двусмысленность красоты. А в «Бр. Карамазовых» в известных словах Дмитрия Карамазова эти сомнения в творческой силе красоты выражены уже с чрезвычайной силой. «Красота, — говорит он, — это страшная и ужасная вещь... тут берега сходятся, тут все противоречия вместе живут... Страшно то, что то, что уму (то есть моральному сознанию. — В.З.) представляется позором, то сердцу — сплошь красотой». Эта моральная *двусмысленность* красоты, это отсутствие внутренней связи красоты с добром есть в то же время

«таинственная» вещь, ибо тут «диавол с Богом борется, а поле битвы — сердце человека». Борьба идет под прикрытием красоты. Уж поистине можно сказать: не красота спасет мир, но *красоту в мире нужно спасать*⁷⁶.

II. Мысли Достоевского чрезвычайно присуща диалектическая сила — он вскрывает антиномичность там, где другие успокаиваются на незаконном расширении какого-либо одностороннего предположения. Лишь уяснив антиномии, заключенные в реальности, даже заострив их, он подымается над ними. И везде этой высшей сферой, где «примиряются» противоречия, является «горняя сфера», область религии. Это постоянное восхождение к религиозным высотам и делает Достоевского вдохновителем русской религиозной философии в дальнейших поколениях (Бердяев, Булгаков и др.). Но у самого Достоевского его религиозные искания достигают наибольшей остроты в его историософии.

Мы уже приводили цитату из «Бесов» о «тайне истории», о том, что народы движутся силой «эстетической» или «нравственной», что в последнем счете это есть «искание Бога». Каждый народ жив именно этим «исканием Бога» (при том «своего» Бога). «Почвенничество» у Достоевского есть, конечно, своеобразная форма народничества, но еще более оно связано с идеями Гердера, Шеллинга (в их русской интерпретации), о том, что каждый народ имеет свою особую «историческую миссию». Тайна этой миссии сокрыта в глубинах народного духа, — отсюда тот мотив «самобытности», который так настойчиво проводился так наз. «молодой редакцией» журнала «Москвитянин» и который был близок Достоевскому через Ап. Григорьева. Но почвенничество у Достоевского, как справедливо подчеркнул Бердяев⁷⁷, гораздо глубже — оно не пленено эмпирической историей, но идет дальше — в глубь народного духа.

Для России предопределена особая задача в истории, — в это верили уже славянофилы и Герцен, в это верил и Достоевский, — и высшей точкой в развитии его мыслей о России была его знаменитая «Пушкинская речь». Но и через все произведения Достоевского проходит идея всеохватывающего синтеза западного и русского духа, идея о том, что «у нас, русских, две родины — Европа и наша Русь». Это не исключало того, что Европа была для Достоевского, говоря словами Ивана Карамазова, лишь «дорогим кладбищем», что критика Европы занимает большое место всюду у Достоевского — достаточно, напр., вспомнить слова Версилова на эту тему⁷⁸. Россия же сильна своим Православием, — отсюда историо-

⁷⁶ См. мою статью «Проблема красоты в миросозерцании Достоевского» (Путь). См. также эту же И.И. А н а п ш и н а «Эстетика Достоевского» (Сборник статей о Д. под редакцией Долинина, т. I, а также отдельным изданием).

⁷⁷ Б е р д я е в. Миросозерцание Достоевского, стр. 178.

⁷⁸ Подробнее см. в моей книге «Русские мыслители и Европа» (гл. IX).

софские темы у Достоевского сразу поднимаются до религиозного понимания истории. Особенно много и глубоко на эти темы писал Достоевский в своем «Дневнике писателя», — но вершиной его историософских размышлений, бесспорно, является «Легенда о Великом Инквизиторе». Это есть исключительный опыт вскрытия проблематики истории с христианской точки зрения. Если русская историософия начинается с Герцена, обнаруживает вообще большую склонность к алогизму, то в то же время она признает, — как это ярче других выразил Михайловский, — что смысл вносится в историю лишь человеком. Не только гегелевский панлогизм, но и христианский провиденциализм отбрасываются здесь категорически.

У Достоевского русская историософская мысль возвращается к религиозному пониманию истории, но так, что свобода человека является, по божественному замыслу, как раз основой исторической диалектики. Внесение *человеческого* смысла в историю представлено в грандиозном замысле Великого Инквизитора; Достоевский здесь с особенной остротой подчеркивает то, что гармонизация исторического процесса непременно включает в себя *подавление человеческой свободы* — и это он считает глубочайше связанным со всяким историософским рационализмом. Неприемлемость такого подхода к человеку, глубокая защита христианского благовестия о свободе не бросают Достоевского в объятия христианского иррационализма. Для него выход (как и для Влад. Соловьева) заключался в свободном движении народов к «оцерковлению» всего земного порядка. Гессен справедливо критикует эту схему Достоевского, как форму *утопизма*, но особенность Достоевского (в отличие от историософии марксизма⁷⁹, а отчасти и софиологического детерминизма⁸⁰) заключается в том, что в его утопии нет ссылки на то, что идеал по исторической *необходимости* осуществится в истории. Наоборот, Достоевский очень глубоко и остро вскрывает диалектику идеи свободы; фигуры Ставрогина, Кириллова зловеще освещают эту диалектику. Утопизм у Достоевского сохраняется не в элементах философского рационализма (как в указанных построениях), а в том, что он не считается с проблемой искушения; его концепция «спасения», как мы не раз подчеркивали, проходит мимо тайны Голгофы. Тем не менее грандиозная и величавая картина, которую набрасывает Великий Инквизитор, является непревзойденной доньше по глубине попыткой понять «тайну истории». Правда, насколько силен Достоевский в критике «католической идеи», всяческого историософского рационализма, настолько же расплывчаты его указания на положительные пути «православной культуры»,

⁷⁹ См. об этом замечательную книгу П.И. Новгородцева. Об общественном идеале (3 изд. Берлин, 1921).

⁸⁰ Я имею в виду построения С. Булгакова.

но надо признать, что «метафизика истории» освещена Достоевским с такой гениальной силой, как ни у кого другого.

12. Подведем итоги нашему беглому анализу идей Достоевского.

Философское творчество Достоевского, в его наиболее глубоких вдохновениях, касалось лишь «философии духа», но зато в этой области оно достигало чисто исключительной значительности. Антропология, этика, историософия, проблема теодицеи — все это трактуется Достоевским остро и глубоко. Для русской (только ли для русской?) мысли Достоевский дал чрезвычайно много — недаром последующие поколения мыслителей в огромном большинстве своем связывали свое творчество с Достоевским. Но особое значение имеет то, что Достоевский с такой силой поставил проблему культуры *внутри самого религиозного сознания*. То пророческое ожидание «православной культуры», которое зародилось впервые у Гоголя и которое намечало действительно новые пути исторического действия, впервые у Достоевского становится центральной темой исканий и построений. Секуляризм, еще у славянофилов понятый как неизбежный (диалектически) исход религиозного процесса на Западе, у Достоевского окончательно превращается в вечную установку человеческого духа в его односторонностях, *в одну из религиозных установок*. Раскольников воплощает радикальный отрыв человеческого духа от религиозного сознания, а Кириллов раскрывает неизбежность религиозного истолкования этого отрыва от Бога в идеологии человекобожества. То, что издавна в западной философии превращало секуляризм в религиозный имманентизм, в героя Достоевского становится из идеи реальностью, но реальностью, диалектически неотрываемую от религиозного начала. Это возвращение мысли от отвлеченного радикализма к исконному религиозному ее лону не подавляет, не устраняет ни одной глубокой проблемы человеческого духа, но только вставляет всю проблематику в ее основную исходную базу. В Достоевском открывается в сущности новый период в истории русской мысли; хотя вся значительность и фундаментальность религиозной установки все время утверждались русскими мыслителями, но только у Достоевского все проблемы человеческого духа становятся проблемами религиозного порядка. Конечно, это сразу же и усложняет религиозную установку и грозит возможностью отрыва от классических формулировок, идущих от Св. Отцов, но это же оказывается и основой чрезвычайного и плодотворнейшего расцвета в дальнейшем русской религиозно-философской мысли.

Все это уже целиком относится к новому периоду в истории русской мысли, который составляет содержание II тома настоящей книги, но мы еще задержим читателя в ближайшей главе на двух ярких мыслителях — Леонтьеве и Розанове, творчество которых тоже вводит нас в новый период русской мысли.

Глава XII

К.Н. Леонтьев. В.В. Розанов

1. Мы подходим к концу нашего изучения философских построений накануне появления подлинных систем. Весь период, который начался в 50-х годах с воцарением Александра II, был по своему внутреннему стилю уже отмечен потребностью возвести до формы системы идеологические искания, построения и замыслы. Если это не удалось ни Чернышевскому, ни Михайловскому, ни другим мыслителям этой эпохи, то причину этого едва ли можно искать в слабости философского дарования, — почти все мыслители этого периода обладали бесспорным и подлинным философским дарованием. Но построение системы не есть ведь только дело одной настойчивости в работе ума; существует не только индивидуальная, но и историческая диалектика в развитии путей, — и ее-то и приходится видеть в том, как формировалась мысль в данную эпоху в условиях русской культуры. Материалист по своим коренным убеждениям, Чернышевский уверен, что в своей этике и эстетике он верен исходным принципам, — тогда как в действительности он в этих темах вдохновляется началами, лежащими совершенно вне того, что может вместить материализм. *Это не просто непоследовательность*, — это есть внутренняя стесненность мысли, которая слишком честна и правдива, чтобы во имя схемы подавить то, что ею не обнимается. Весь русский полупозитивизм хромает на обе ноги, — он упорно держится скудных положений позитивизма, чтобы сейчас же рядом воздвигать философию свободы, решительно несоединимую с началами позитивизма. Наиболее строгий и последовательный мыслитель этой эпохи, П.А. Лавров, надеется в «антропологизме» найти связующее начало между позитивизмом и социальным идеализмом, но это ему мало удастся по невозможности найти принцип системности в антропологии или психологии. Если угодно, все это есть *неудавшиеся* попытки (с формальной точки зрения) построения систем, но самые неудачи диалектически ценны для грядущих построений.

Мыслители, которыми мы заняты в настоящей главе, тоже не смогли облечь в форму системы свои основные построения, но они стремились к системе, внутренне жили принципом системности, и в этом диалектическая их значительность.

Обратимся сначала к изучению мыслей К.Н. Леонтьева.

2. *Константин Николаевич Леонтьев* (1831—1891) родился в семье помещика в с. Кудиново (Калужской губ.)¹. Мать его была чрезвычайно религиозным человеком, и под влиянием ее слалась вся жизнь семьи. От матери Леонтьев унаследовал живое и глубокое религиозное чувство, всю жизнь горевшее в нем ярким пламенем, но рядом с этим (тоже под влиянием матери) развивалось у Леонтьева эстетическое чувство. Эстетический подход к миру, к жизни, к людям тоже на всю жизнь остался у Леонтьева, как особая и независимая форма духовной жизни. Эстетизм во внутреннем мире Леонтьева сидел так глубоко, что он стал в известном смысле «автономным», с тенденцией определять все иные сферы духовной жизни. Герой одного рассказа Леонтьева говорит однажды слова, очень характерные для самого Леонтьева в юности: «Я любил жизнь со всеми ее противоречиями и стал считать почти священнодействием мое страстное участие в этой удивительной драме земного бытия»...² По окончании гимназии Леонтьев поступил на медицинский факультет Московского университета, не окончив пятого курса, он был выпущен врачом и принял участие в Крымской войне. Очень рано (в 50-е годы) он стал писателем, и его рассказы, появившиеся в журналах, имели успех (ему очень помогал Тургенев, которому поклонялся Леонтьев всю жизнь). Уже в

¹ Наиболее полную биографию Леонтьева читатель найдет в книге Бердяева *К.Н. Леонтьев*, Paris, 1926. Со времени появления книги Бердяева новых биографических материалов, насколько мне известно, опубликовано не было, кроме очень ценной автобиографии Леонтьева («Моя литературная судьба». Литературное наследство. Москва, 1935, — т. 22—24, стр. 427—496). Кроме книги Бердяева, см. Леонтьев. Страницы воспоминаний (изд. 1922); сборник под заглавием «К.Н. Леонтьев», где есть статья Коноплянцева, посвященная биографии Леонтьева. Там же напечатана замечательная статья о нем В.В. Розанова («Неузнанный феномен»). Существует (судя по указанию в Литературном наследстве», стр. 472, примеч. 3) неизданная, составленная самим Леонтьевым биография («Хронология моей жизни»).

Сочинения Леонтьева вышли в 9 томах (1913—1914), 10-й том был уже готов к печати, но начавшаяся война приостановила все издание. Письма Леонтьева еще не изданы полностью, насколько мне известно (см. библиографию в книге Бердяева и в книге Аггеева «Христианство и его отношение к благоустройству земной жизни». Опыт критического изучения и богословской оценки учения К.Н. Леонтьева). Для оценки Леонтьева см. статью С. Булгакова «Победитель — побежденный» (сборник «Тихие думы» 1918). См. еще о Леонтьеве и Вл. Соловьев (Русская мысль, 1917 XI—XII); статью А.А. Зандера «Учение Леонтьева о прогрессе» (отгиск из журнала «Восточное обозрение» за 1921 г.); Массажу. Op. cit., В. II, стр. 209—221; Флоровский, Op. cit., стр. 300—308; см. мою книгу «Русские мыслители и Европа» гл. VI. Статьи С. Трубецкого о «Разочарованный славянофил» (Собр. соч., т. I, стр. 173—312) и П. Милокова «Разложение славянофильства» (Сборник «Из истории русской интеллигенции», а также в «Вопросах филос. и психол.», 1893, т. XVIII, стр. 46—97) дают очень мало для правильной оценки Леонтьева.

² Леонтьев. Соч., т. III, стр. 397 (повесть «Египетский голубь»).

Крым он задумал большой роман и, когда освободился от военной службы, взял место домашнего врача у бар. Розен, чтобы иметь больше досуга для литературной работы. И здесь Леонтьев чувствовал себя неуютно; он пробует позже устроиться в Петербурге, — и в этот период (в 1861 году) неожиданно обвенчался с полуграмотной и красивой мещанкой из Феодосии (впоследствии душевнобольной). Наконец, в 1863 году он совершенно забрасывает свою медицинскую профессию и обращается к дипломатической службе. Его довольно скоро посылают на Ближний Восток. Десять лет Леонтьев занимал место консула в разных городах Турции, хорошо изучил Ближний Восток, — и здесь окончательно сформировалась его философская и политическая концепция. Бросив дипломатическую службу из-за принципиальных разногласий с руководителями внешней политики в России, Леонтьев сначала поехал на Афон, но скоро вернулся в Россию. В литературных кругах, с которыми его связывали его политические взгляды, ему не удалось найти своего места³; пробовал Леонтьев служить цензором, но и это место через несколько лет бросил и уехал в монастырь — Оптину Пустынь, прославленную своими «старцами». В это время там действовал знаменитый старец о. Амвросий, который благословил Леонтьева на продолжение литературной деятельности. Хотя жена Леонтьева (очень рано заболевшая душевной болезнью) жила с ним в Оптиной Пустыни, но официально они развелись по инициативе самого Леонтьева, стремившегося к монашеству⁴. Действительно, Леонтьев в августе 1891 года принимает тайный постриг, а в ноябре того же года он скончался.

Жизнь Леонтьева была полна неудач; его своеобразные идеи отбрасывали его в сторону русских реакционных кругов (Катков и др.), но близость к ним исчерпывалась лишь политическими вопросами. По существу религиозно-философского мировоззрения Леонтьев всегда был этим кругам чужд. Оттого у него было так мало друзей и близких по духу людей. Леонтьев проходил свою жизнь одиноко и печально, — и главная причина этого лежала столько же в самих его идеях, сколько и в его глубокой *принципиальности*. Леонтьев относился к своим построениям, к своим идеям горячо и страстно, — самый яркий пример того, что значили принципиальные разногласия для него, являет история отношений его к Вл. Соловьеву. Леонтьев очень горячо любил Соловьева, постоянно находился под его влиянием, на что Соловьев отвечал с симпатией, но с холодком, однако, все же очень высоко ценил Леонтьева. Но когда Соловьев сделал в Москве доклад на тему: «Об упадке средневе-

³ К этому как раз периоду и относится его автобиографическая статья «Моя литературная судьба», напечатанная в «Литературном наследстве».

⁴ Жена Леонтьева пережила его и скончалась уже после революции в 1917 г. (см. Лит. насл., стр. 493, прим. 92).

кового мирозерцания»⁵, где он проповедовал прогресс (в духе западной демократии), Леонтьев, который, как увидим дальше, решительно и категорически противился всякому «эгалитарному» движению, совершенно порвал с Соловьевым. Очень высоко ценил Леонтьева такой оригинальный и своеобразный человек, каким был Розанов (см. о нем дальше), но антигуманизм Леонтьева, так часто принимавший внешние черты настоящего аморализма, не только чужд Розанову, но и остался не понят им.

3. Прежде чем перейти к изучению идей Леонтьева, коснемся бегло вопроса о влияниях, которые сказались в творчестве его. На первом месте здесь стоит вопрос об отношении Леонтьева к славянофилам. Очень часто Леонтьева причисляют к славянофилам, но так как у него было очень глубокое отталкивание от славянства (которое Леонтьев узнал хорошо во время дипломатической службы), то его причисляют к «разочарованным славянофилам», видят в его построениях «разложение» славянофильства. Во всем этом очень мало истины. Леонтьев развивался *совершенно вне прямого влияния старших славянофилов*, хотя и находился в той же духовной, религиозно-крепкой русской среде, — среде церковного традиционализма и подлинного благочестия. Конечно, у Леонтьева можно найти немало высказываний симпатии к старым славянофилам, но столь же много есть в его писаниях высказываний против них. Бердяев, очень внимательно изучавший Леонтьева и написавший лучшую монографию о нем, категорически утверждает, что Леонтьев, «конечно, никогда не был славянофилом и во многом был антиподом славянофилов»⁶. Флоровский⁷ характеризует Леонтьева, как «разочарованного романтика», и в этом есть немало правды. Массарик⁸ Леонтьев напоминает Hamann'a, Carlyle* — своеобразных, ни в какую классификацию не входящих писателей... Разнообразие этих суждений о Леонтьеве вообще характерно для его судьбы, — а об его отношении к славянофильству совершенно невозможно судить только на основании его критики Запада. Единственно бесспорное, засвидетельствованное самим Леонтьевым⁹ влияние имел на него Н. Я. Данилевский, автор прославленной книги «Россия и Европа». Но это влияние пришло тогда, когда основные идеи Леонтьева уже сложились у него: Данилевский лишь *укрепил* Леонтьева в его историософских и политических взглядах, которые слагались у Леонтьева самостоятельно.

⁵ См. Соч. Вл. Соловьева, т. VI.

⁶ Бердяев. Константин Леонтьев, стр. 8. Сам Леонтьев однажды сам себя назвал славянофилом (Соч., т. VI, стр. 118), но лишь в смысле любви к своеобразию культуры России. Ср. также Лит. насл., стр. 451.

⁷ Флоровский. Op. cit., стр. 305.

⁸ Massarik. Op. cit., s. 215.

⁹ Леонтьев. Соч., т. V, стр. 420 (Прим.): «Главным основанием служила мне книга Данилевского». Несколько дальше (Ibid., стр. 433), Леонтьев называет книгу Данилевского «истинно великой». Ср., т. VI, стр. 335.

Мы упоминали уже о поклонении Леонтьева Вл. Соловьеву, который, бесспорно, влиял на него, был для него авторитетом, но это сближение с Вл. Соловьевым имело место тоже тогда, когда основные черты мировоззрения Леонтьева уже сложились. Следует еще отметить влияние на Леонтьева Герцена¹⁰ в его оценке мещанства; с сочинениями Герцена Леонтьев не расставался даже на Афоне, но, конечно, в *генезисе* идей у Леонтьева Герцен не играл никакой роли¹¹.

Из всего этого видно только одно: Леонтьев был *очень оригинальным и самостоятельным мыслителем*. Лучшим свидетельством этого является *язык* Леонтьева — всегда яркий, своеобразный, проникнутый горячим чувством, почти страстью. У Леонтьева всегда находятся *свои* слова, — и всегда у него острая мысль и горячее чувство сливаются в каком-то музыкальном сочетании; «таким режущим, дерзким и крайним стилем, — говорит Бердяев о Леонтьеве¹², — мало кто писал». Это совершенно верно, и в яркой оригинальности его языка проявлялась внутренняя оригинальность и самостоятельность его ума.

4. При изучении идей Леонтьева очень часто делают ту ошибку, что главную и основную суть их видят в его историсофских построениях, в его учении о «триедином процессе». Но историсофские взгляды Леонтьева сложились, прежде всего, довольно поздно, а главное — они не образуют исходной основы в идейных исканиях его. Вся умственная работа Леонтьева шла *в границах его религиозного сознания* — и здесь надо искать главный корень его построений. Но хотя Леонтьев и был очень цельным человеком, но его идейные искания развивались *не из одного корня* (хотя и в *пределах* религиозного сознания). В раннем периоде мы находим у Леонтьева *некритический*, наивный синтез религиозных идей с иными его идеями (см. ниже). В середине жизни Леонтьев переживает очень глубокий и тяжелый духовный кризис, в итоге которого происходит распад прежнего комплекса идей, рождается новая — суровая и угрюмая концепция, которая и определяла собой те различные его взгляды, о которых обычно говорят, когда речь заходит о Леонтьеве. *Такова диалектика его религиозного сознания*, которая лежит в основе его идейных построений. Вот почему изучение идей Леонтьева должно быть предваряемо изучением его религиозного мира. Некоторые авторы (с особенной яркостью — Аггеев) считают первичным у Леонтьева его *эстетизм*, а не религиозные искания. Аггеев, посвятивший первую часть своей книги изучению Леонтьева, «как религиозной личности», категорически утвержда-

¹⁰ См. Лит. насл., стр. 479. Примеч.

¹¹ Булгаков в своей статье о Леонтьеве (Тихие думы, стр. 117) справедливо говорит, что Леонтьев «лучше и беспощаднее умел увидеть на лице Европы черты торжествующего мещанства».

¹² Бердяев. Статья о Леонтьеве в сборнике *Sub specie aeternitatis* (1907), стр. 309.

ет¹³, что «Леонтьев вступил в жизнь эстетом». По мысли Аггеева, Леонтьев даже в эпоху расцвета религиозной жизни искажал и опустошал содержание веры «во имя эстетики»¹⁴. В другом месте¹⁵ Аггеев, иначе освещая соотношение эстетики и религиозной жизни у Леонтьева, все же говорит: «эстетическое чувство толкало Леонтьева к Православию», то есть по-прежнему утверждает первичность эстетического начала у него.

Несколько иначе освещает этот же вопрос Бердяев, — он считает *оба* начала в душе Леонтьева коренными, взаимно производными; по его словам, у Леонтьева «первые религиозные переживания *срослись* с эстетическими»¹⁶. Если обратиться к свидетельствам самого Леонтьева, то они как будто говорят в пользу тезиса Аггеева. «Мое воспитание, увы, строго христианским не было»... «мне нужно было дойти до 40 лет и пережить крутой перелом, чтобы возвратиться к положительной религии», — пишет он в позднейших воспоминаниях. Тут же Леонтьев вспоминает, что «на некоторое время», когда, в бытность его студентом-медиком, в душу его вползали религиозные сомнения, — «на некоторое время он успокоился на каком-то неясном деизме — эстетическом и свободном». Однако все это писано в позднюю пору, когда религиозная жизнь у Леонтьева приняла суровый, аскетический характер. Так, в воспоминаниях о своей матери Леонтьев с искренним удовлетворением пишет о себе: «Позднее, юношей, и я заплатил дань европейскому либерализму, но и в эту бестолковую пору я ни разу — ни кощунственной насмешкой, ни резкими доводами плохой либеральной философии не оскорбил идеалов моей матери».

Бесспорно одно: когда Леонтьев пережил «перелом», он «*возвратился*» к ранней религиозной жизни (хотя она и приняла уже после перелома новый характер); но по существу религиозный перелом был лишь *переходом от детской религиозности к зрелой*. Сам Леонтьев говорит¹⁷ о пережитом им переломе, что это было «страстное обращение к *личному* Православию». Личное потрясение, которого мы еще коснемся, закончило глубокий процесс, шедший в Леонтьеве с юности, закончило период двойственности в пользу религиозной твердости, но это была лишь последняя стадия в его религиозном развитии, а не «возникновение», не «рождение» религиозных исканий.

Духовный мир Леонтьева с самого раннего детства был обвешан религиозными переживаниями, но они хотя и затрагивали глубину

¹³ Цитирую по «Труд. К. Дух. акад.» (1909, IV, стр. 579).

¹⁴ Ibid., VI, стр. 323.

¹⁵ Ibid., стр. 301.

¹⁶ Б е р д я е в, Ibid., стр. 12.

¹⁷ Письмо к Розанову (Рус. вести. 1903, VI).

души, но все же преимущественно были обращены к «внешним формам» церковной жизни, как признавался сам Леонтьев в упомянутом письме к В.В. Розанову. Еще мальчиком, Леонтьев полюбил богослужения, эстетически жил ими, — и как раз его эстетическое восприятие церковности, эстетическая обращенность к Церкви были выражением внутренней цельности, хотя и не критической, наивной, но подлинной. Леонтьев *не дышал в детстве воздухом отравленной секуляризмом культуры*; он впитал в себя все содержание культуры под эгидой эстетического любования Церковью, еще не думая о внутренних диссонансах в культуре. Мы видели, что он характеризует в поздних воспоминаниях раннюю религиозность, как «неясный деизм». Но деизм характеризуется выпадением чувства Промысла, отсутствием идеи непосредственного участия Бога в нашей жизни. Это-то и было у Леонтьева в юности, — и оттого перелом в нем и переживался, как «личное Православие», как сознание личной связи с Богом.

Насколько «наивным» было религиозное сознание в юности у Леонтьева, это особенно ясно из того, что эстетический момент вытеснял и подавлял в нем моральную установку. Сам Леонтьев так говорит об этом, вспоминая свои первые художественные произведения: «в то время мало-помалу подкрадывалась к уму моему та вредная мысль, что нет ничего безусловно нравственного, а все — нравственно или безнравственно только в эстетическом смысле». Было бы страшно неправильно думать о личном «аморализме» Леонтьева, об отсутствии у него моральных движений, к чему порой склоняются писавшие о Леонтьеве, когда вспоминают о его «антигуманизме». Дело не в отсутствии моральных движений в его душе¹⁸, а в том, что в *религиозном* сознании Леонтьева эстетический момент превалировал. Через этот-то эстетический склад души, незаметно для религиозного сознания, то есть *не разрывая с ним*, вливалась в душу Леонтьева незаметно культура секуляризма. *Оставаясь религиозным*, Леонтьев *позже* жадно впитывает в себя все содержание секулярной культуры, — и весь период от юности до перелома характеризуется у него дисгармоническим сочетанием внерелигиозной и антирелигиозной культуры с внешней верностью Церкви. Невозможность удержаться при таком дисгармоническом сочетании разнородных начал и вела неизбежно к кризису — к выбору между подлинно религиозным и безрелигиозным отношением к миру и культуре.

Вот как сам Леонтьев описывает это время, когда душа его жадно впитывала все содержание культуры, о «борьбе поэзии с моралью»¹⁹: «Сознаюсь, у меня часто брала верх первая, *не по недостатку естественной доброты и честности (они были сильны от*

¹⁸ Очень хорошо и верно говорит Б е р д я е в (Ibid., стр. 146, passim.) о «серьезном нравственном характере» в Леонтьеве.

¹⁹ Переписка Леонтьева с Александровым (Бог. вестник, 1914, III, стр. 456).

природы во мне), а вследствие исключительно эстетического мировоззрения. Гете, Байрон, Беранже, Пушкин, Батюшков, Лермонтов... с этой стороны в высшей степени развратили меня... Из человека с широко и разносторонне развитым воображением только поэзия религии может вытравить *поэзию изящной безнравственности*... В последних — кратких, но ярких — словах очень верно передана самая глубина той «эстетической установки», которая в европейской культуре стала слагаться еще с середины XVIII века²⁰. Эстетический гуманизм, нашедший свое выражение в Гумбольдте и Шиллере (*Schöne Seele*), только прикрывал внутреннее разложение морали. Незаметная ядовитая струя аморализма действительно гораздо сильнее там, где она прикрыта красотой и изяществом формы. После Гоголя и Достоевского (отчасти — Толстого с его трактатом об искусстве) в русской литературе нужно ли было выявлять *разнородность* эстетического и морального начала? Но коренной этицизм русских мыслителей, русских деятелей искусства вообще не раз прикрывал эту разнородность благодушным оптимизмом... Леонтьев сурово характеризует всю эту духовную атмосферу, как «поэзию изящной безнравственности», но так он думал уже после религиозного перелома. До этого времени его религиозное чувство нисколько не настораживало его против «поэзии изящной безнравственности». В том же письме к Александрову находим следующие строки²¹: «Я (до своего религиозного перелома) очень любил Православие, его богослужение, его историю, его обрядность, любил и Христа; чтение Евангелия и тогда, при всем глубоком разврате моих мыслей, и тогда меня сильно трогало. Любил и любовь к ближним в смысле сострадания, снисхождения, благотворительности, — но и в смысле сочувствия всяким страстям...» В этом благодушном сочетании доброты и «изящной безнравственности» под общим покровом любви к церковности все же чисто эстетический момент доминировал над всем. Можно без преувеличения сказать: влияния секулярной культуры изнутри меняли весь его духовный строй, будучи прикрыты эстетизмом и благодушной религиозностью («розовым христианством», как позже выражался Леонтьев о Достоевском и Толстом). В одном из ранних художественных произведений Леонтьева герой (в котором часто находят автобиографические черты самого Леонтьева) говорит: «Нравственность есть только уголок прекрасного, одна из полос его».

Выпадение морального начала из общего понимания жизни было лишь последовательным проведением примата эстетической позиции, — примата, охраняемого авторитетом церковности. Незамет-

²⁰ См. упомянутую уже прекрасную работу Obernauer. Der aestetische Mensch in d. deutsch. Literatur.

²¹ Бог. вестник, 1914, III, стр. 458. Примеч.

но для себя Леонтьев оказался, по существу, *в плену секулярного эстетизма*, то есть уже отделившегося от этики, а следовательно, и от религиозной сферы в ее основе. То, что внешний покров церковности владел по-прежнему душой Леонтьева, не могло закрыть глаза на постепенное омертвление религиозной сферы (ввиду выпадения морального начала). *В этом* и состояла завязка религиозного кризиса у него.

Сам Леонтьев рассказывает о религиозном кризисе своем в следующих словах²²: «В основе всего лежала, с одной стороны, философская ненависть к формам и духу новейшей европейской жизни (Петербург, литературная пошлость, железные дороги, пиджаки и цилиндры, рационализм и т. п.), а, с другой стороны, — эстетическая и детская приверженность к внешним формам Православия; прибавьте к этому случайность опаснейшей и неожиданной болезни». В Леонтьеве во время болезни вспыхнула «личная вера» в Бога, в заступничество Божией Матери, к Которой он обратился с горячей молитвой. Через два часа он был уже здоров, а на третий день уже был на Афоне, где хотел постричься в монахи. Страх смерти вызвал наружу дремавшую в нем веру. «Я смирился, — пишет он, — и понял сразу высшую телеологию случайности. Физический страх прошел, а духовный остался, — с тех пор я от веры и страха Господня отказаться уже не могу». Этот «страх Господень» был не чем иным, как *возвратом к морали*, к морали уже мистической, всецело и до конца определяемой религиозным пониманием жизни. Однако это торжество религиозного начала с самого начала было связано с *подозрительным* отношением к современной культуре. Любопытны слова Леонтьева по этому поводу: «После страстного обращения моего к личному Православию моя личная вера почему-то вдруг закончила мое политическое и художественное воспитание. Это и до сих пор удивляет меня и остается для меня таинственным и непонятым». Это был настоящий кризис в религиозном сознании, возврат к подлинной вере в Бога, возврат к морали мистической и решительный разрыв с системой секулярной культуры.

Теперь, имея в виду этот религиозный перелом, нам легче будет понять идейную диалектику Леонтьева.

5. Ключ к этой идейной диалектике надо искать совсем не в историософских или политических взглядах Леонтьева, а *в его антропологии*, которая (в итоге его нового религиозного сознания) оказалась в решительной оппозиции к оптимистическому пониманию человека в секулярной идеологии, к вере в человека. Он не раз очень остро восстает против «антрополатрии», — «новой веры в земного человека и в земное человечество, — в идеальное, самостоятельное, автономическое достоинство лица... (Все это есть вы-

²² Цитирую по А г г е е в у (Op. cit., VI, стр. 296).

ражение) того индивидуализма, того обожания прав и достоинств человека, которое воцарилось в Европе с конца XVIII века»²³.

«Европейская мысль теперь поклоняется человеку *потому только*, что он — человек»²⁴. Это восстание против абсолютирования человека в современной культуре *попадает, конечно, в центральную точку* секуляризма, который отвергает Церковь во имя самодостаточности человека. Для Леонтьева для такого возвеличения человека нет ни эмпирических, ни метафизических данных. В своей автобиографии он пишет²⁵: «Если я смирился, то никак не потому, что я в свой собственный разум стал меньше верить, *а вообще в человеческий разум*». «Разлитие рационализма (другими словами, распространение больших против прежнего претензий на *воображаемое понимание*) приводит лишь к возбуждению разрушительных страстей»²⁶, «Наивный и покорный авторитетам человек, — тут же пишет Леонтьев, — оказывается, при строгой проверке, *ближе к истине, чем самоуверенный и заносчивый человек*». «Свободный индивидуализм (который фактически подменяется отвратительным атомизмом)²⁷ губит современные общества»²⁸. Таких выписок можно было бы набрать еще немало — и все они выражают решительную оппозицию Леонтьева тому антропоцентризму, который так глубоко связан с системой секуляризма и который так силен именно в русской мысли, в русской душе. Неверие в человека, в человеческий разум, в современную культуру с ее «поэзией изящной безнравственности» тем сильнее у Леонтьева, что он, как мы только что видели, в своей собственной жизни пережил действие «таинственных и непонятных» сил. «Я нахожу теперь (письмо в «Автобиографии»)»²⁹, что самый глубокий, блестящий ум ни к чему не ведет, *если нет судьбы свыше*. Любимой мыслью Леонтьева становится «исторический фатализм», признание «невидимых сил, таинственных и сверхчеловеческих»³⁰. «Тяжкие, тернистые высоты христианства»³¹ впервые бросают надлежащий свет на человека, на его путь, — и именно христианство кажется Леонтьеву решительно несоединимым с культом человека, с верой в человека. Леонтьев с небывалой силой в русской литературе ставит вопрос о *спасении*, — и хотя сам он постоянно подчеркивает, что понимает его в смысле трансцендентном, потустороннем, но если вчитаться в его сочинения, то становится ясным, что его интенция

²³ Соч., т. VIII, стр. 160.

²⁴ Соч., т. VII, стр. 132.

²⁵ Лит. наслед., стр. 467.

²⁶ Соч., т. V, стр. 237.

²⁷ Соч., т. VII, стр. 169.

²⁸ Соч., т. VI, стр. 21.

²⁹ Лит. наслед., стр. 465.

³⁰ Соч., т. VI, стр. 121.

³¹ Литер., наслед., стр. 465.

шире его формулы. Леонтьев отказывается трактовать проблему человека, проблему его жизни лишь в отношении к отрезку его земной жизни. Он глубоко живет сознанием, что человек живет и в потустороннем мире и что его жизнь *там* зависит от жизни *здесь*. Это коренное христианское убеждение, со времени перелома целиком проникающее в мысль и душу Леонтьева, определяет его отношение к ходячей утилитарной морали, к буржуазному идеалу. Отвращение к духовному мещанству, к внешнему равнению определяется, конечно, и его эстетическим отталкиванием от современности, *но дело не в одной эстетике*. Часто говорят, что у Леонтьева «в его неоромантизме» мы имеем (идушее от Ап. Григорьева) «эстетическое перетолкование Православия»³², — в этом есть *доля* правды, но еще важнее почувствовать то, что само эстетическое восприятие мира и жизни *вдохновляется у Леонтьева религиозным сознанием*. Тот же историк³³ позволяет себе сблизать Леонтьева с К. Бартом* за то, что в центре его религиозного сознания была идея спасения: «Не истины искал Леонтьев в христианстве и вере, но только спасения». Это «только» удивительно у богослова, словно забывшего, что сотериологический мотив всегда как раз и был главным критерием в исследовании христианской истины.

Во всяком случае, Леонтьев действительно мог пылать «философской ненавистью» к современной культуре, то есть не одним только эстетическим отталкиванием, но и «философским» отвержением ее, то есть отвержением ее «смысла», строяемого вне идеи спасения, вне идеи вечной жизни. Современность, заполненная суетливыми заботами о том, как на земле, и только на земле, устроить жизнь, отрывающая дух от мысли о вечной жизни, стала чужда Леонтьеву *прежде всего религиозно*. Эстетическая *мизерность* упоения здешней жизнью могла открыться только христианскому сознанию, и если Леонтьев с его настойчивым приматом проблемы спасения остался мало услышанным (и донныне), то все же должно признать всю силу и глубину его религиозного сознания. Странно, что почти никто (кроме Бердяева) не почувствовал *этического пафоса* у Леонтьева. Ведь идея спасения есть по существу своему чисто этическая идея, только обращенная не к одной земной, но и загробной жизни. Правда, у Леонтьева постоянно мы встречаем противоположную крайность — для него все мелочно и пусто в здешней жизни, и он легко впадает в соблазнительный антигуманизм. Но в свете христианства (то есть идеи о вечной жизни) для него бледнеет и эстетическая сфера в жизни. Он отвергает «поэзию изящной безнравственности», а в «Автобиографии» однажды очень остро высказался в том смысле, что лишь идея образа

³² Ф л о р о в с к и й, *op. cit.*, стр. 305.

³³ *Ibid.*, стр. 304.

Божия в человеке может примирить нас с пошлостью «множества прозаических, неумных, тошных людей»³⁴. Это значит, что в свете религиозном еще резче и болезненнее выступает эстетическая мизерность человека.

Леонтьев (как и Ницше, с которым так часто его сравнивают) отталкивался от современности, от современного человека не столько во имя эстетического идеала, сколько, наоборот, его эстетическая «придирчивость» определялась слишком высоким представлением религиозного порядка о «настоящем» человеке. В антропологии Леонтьева мы видим борьбу религиозного понимания человека с тем обыденным в секуляризме его пониманием, которое не ищет высоких задач для человека, не измеряет его ценности в свете вечной жизни, а просто поклоняется человеку вне его отношения к идеалу. В антропологии этическая и эстетическая придирчивость Леонтьева определяется именно его религиозной установкой. Все это станет еще яснее, если мы глубже войдем в этические размышления Леонтьева.

6. Об аморализме Леонтьева постоянно говорят все, кто пишет о нем, — между тем тут имеет место крупнейшее недоразумение, повод к которому, впрочем, подает сам Леонтьев. Возьмите, например, серию его статей «Наши новые христиане» (о Толстом и Достоевском), где так остры и резки выпады его против «сентиментального, розового христианства», где на разные лады утверждает, что «гуманность новоевропейская и гуманность христианская являются, несомненно, антитезами»³⁵. Материалов для утверждения «аморализма» Леонтьева можно найти очень много в его сочинениях. Постоянно говорят даже о «полной атрофии морального чувства» у него³⁶.

Что же мы находим на самом деле? Леонтьев решительно различает (до Ницше!) «любовь к ближнему» и «любовь к дальнему» (к человечеству вообще). В первой идет дело о реальном живом человеке, а не о «собирательном и отвлеченном человечестве» с его «многообразными и противоречивыми потребностями и желаниями»³⁷. Первую любовь (к человеку) Леонтьев горячо защищает, вторую (к человечеству) страстно высмеивает, — за ее надуманность и неправду, за непонимание «непоправимого трагизма жизни». Все те места в сочинениях Леонтьева, в которых мы встречаемся с проявлениями «аморализма», действительно относятся только к «дальним», к «человечеству вообще» и связаны с общей историософской концепцией его, которой мы и коснемся дальше. Однако и в

³⁴ Лит. насл., стр. 455. Примеч.

³⁵ Соч. т. VIII, стр. 203.

³⁶ З а н д е р. Константин Леонтьев о прогрессе (оттиск из «Рус. обозрения», 1921 г.), стр. 9. Булгаков считает Леонтьева «этическим уродом» — Тихие думы, стр. 119.

³⁷ Соч., т. VIII, стр. 207.

отношении любви к «ближнему» Леонтьеву чужда всякая «близорукая сентиментальность», — он (как и Достоевский) считает страдание неизбежным и очень часто целительным моментом жизни. Леонтьев едко высмеивает то «утешительное ребячество», которое успокаивает себя в благодушном оптимизме, он зовет обратиться к «суровому и печальному пессимизму, к мужественному смирению перед неисправимостью земной жизни»³⁸, отвергает «безумную религию эвдемонизма»³⁹.

С легкой руки самого Леонтьева, часто говорят о «трансцендентном эгоизме» у него, то есть признают, что забота о личной загробной судьбе как бы отодвинула, подавила в нем всякое непосредственное моральное чувство. Верно в этом лишь то, что проблема спасения, как мы уже говорили, приобрела в душе Леонтьева центральное значение, но вовсе не в чисто эгоистическом своем моменте: идея спасения освещает для Леонтьева основной вопрос историософии и даже политики. Мы увидим это далее.

Для понимания этических воззрений Леонтьева очень существенно его учение о любви. *Восхваляя личное милосердие*, Леонтьев категорически утверждает, что «та любовь к людям, которая не сопровождается страхом перед Богом, не зиждется на Нем, — такая любовь не есть чисто христианская»⁴⁰. Без страха Божия любовь к людям теряет свой глубокий источник, легко превращается в сентиментальность, в поверхностную жалость. Эта «естественная» доброта — субъективна, часто — ограничена, поэтому только та любовь к людям, которая питается из религиозного родника, ценна и глубока, — и доступна даже черствым натурам, если они живут верой в Бога»⁴¹. Очень также существенно, по Леонтьеву, различать любовь моральную и любовь эстетическую⁴², — первая и есть подлинное милосердие, а вторая просто «восхищение». Для Леонтьева любовь к дальнему (лежащая в основе всего европейского гуманизма с его идеалом всеобщего благополучия) есть как раз мечтательное восхищение перед «идеей человека вообще», — ни к чему не обязывающее и ни к чему не зовущее поклонение человечеству. *Тут вовсе и нет добра*, — оттого в новейшем гуманизме есть много пылкости, переходящей в революционизм, но нет подлинного добра. Леонтьев очень глубоко почувствовал *мечтательность* в идеале «всеобщего» благополучия и никакой подлинно *моральной* ценности в этом идеале он не видел. Вся едкая критика пушкинской речи Достоевского у Леонтьева основана на том, что «лихорадоч-

³⁸ Ibid., стр. 189.

³⁹ Соч., т. V, стр. 251.

⁴⁰ Ibid., стр. 159.

⁴¹ Ibid., стр. 179.

⁴² Это — очень важное для понимания Леонтьева различение. См. стр. 178—181.

ная забота о земном благе грядущих поколений»⁴³ есть упрощение трагической темы истории⁴⁴. В гуманизме нового времени Леонтьев чувствовал «психологизм», сентиментальность; сам же он чувствовал «потребность *более строгой морали*»⁴⁵. Внутренняя суровость, присущая действительно Леонтьеву после его религиозного перелома, *совсем не означает выпадения морали*, а определяется сознанием, что в моральном сознании нового времени скрыто много подлинной (хотя и «изящной») безнравственности. С другой стороны, «крикливый гуманизм» нового времени есть простое порождение религиозного и историософского имманентизма (замысла «*быть добрым без помощи Божией*»). Если мы имеем в виду *понять* диалектику идей у Леонтьева, а не заниматься обличениями, как это мы находим почти у всех, кто писал о нем, то надо принимать во внимание, что для него моральная правда (во втором периоде жизни) состояла совсем не в том, чтобы не было страданий в человечестве, а в том, чтобы осуществить в жизни и в истории таинственную волю Божию. Мысль о том, что в истории мало приложим критерий личной морали, не есть мысль а горос у него, а один из принципов его мировоззрения. Мы сейчас перейдем к этому, а пока еще раз подчеркнем: моральные идеи Леонтьева пронизаны сознанием *испорченности* современного человека и современной культуры (с ее «*поэзией изящной безнравственности*»). Леонтьев гораздо более моралист, чем эстетизирующий мыслитель (как его изображают), но его мораль, суровая, окрашенная сознанием трагичности жизни, вытекала из его религиозного восприятия современности.

7. В генезисе историософских воззрений Леонтьева имел громадное значение тот факт, что он был натуралистом. Когда в его сознании окончательно сформировалась идея «*триединого процесса*», то это было простым перенесением на историческое бытие его воззрений, как натуралиста. С другой стороны, такой знаток воззрений Леонтьева, как Розанов, охарактеризовал его историософские взгляды, как «*эстетическое понимание истории*». Сам Леонтьев однажды написал: «*Эстетика спасла во мне гражданственность*»⁴⁶; это значит, что красоты жизни нет там, где нет иерархической структуры, где нет «*силы*». Леонтьев обладал несомненным интересом к *политической* стороне в истории; это не было этатизмом* в современном смысле слова, так как Леонтьев не подчинял Церковь государству⁴⁷, не возводил государственность в высший принцип. Культ

⁴³ Ibid., стр. 189.

⁴⁴ Ibid., стр. 203.

⁴⁵ Бог. вестник, 1914, III, стр. 457 (Письмо к Александру).

⁴⁶ Соч., т. VIII, стр. 267.

⁴⁷ О необходимости подчинения государственности «*мистическим силам*» см. яркие формулы Соч., т. V, стр. 332, Леонтьев резко расходился в этом вопросе с Катковым, типичным представителем «*этатизма*» в русской мысли.

государственности у Леонтьева означал то самое «скрепляющее» начало, какое он усваивал моменту «формы» в онтологии красоты («форма есть деспотизм внутренней идеи, не дающий материи разбегаться»⁴⁸). Государственность обеспечивает жизнь и развитие народа или народов, но самая сила государственности зависит от духовного и идеологического здоровья его населения. Вырождение государственности и духовное вырождение народов идут параллельно одно другому, — и тут натуралист в Леонтьеве подсказал ему мысль о «космическом законе разложения»⁴⁹, он же подсказал ему идею «триединого процесса». Леонтьев приглашает всех «вглядеться бесстрашно, как глядит натуралист на природу, в законы жизни и развития государственности». По его мнению, один и тот же закон определяет ступени в развитии и растительного, и животного, и человеческого мира, — и мира истории⁵⁰: всякий организм от исходной простоты восходит к «цветущей сложности», от которой через «вторичное упрощение» и «уравнительное смешение» идет к смерти. «Этот триединый процесс, — пишет здесь Леонтьев, — свойствен не только тому миру, который зовется собственно органическим, но, может быть, и всему, существующему в пространстве и времени». Особенно важным и существенным было для Леонтьева то, что «триединый процесс» имеет место и в историческом бытии, то есть в жизни племен, государственных организмов и целых культурных миров»⁵¹. Леонтьев чрезвычайно высоко ценил эту свою идею, которая далеко выходит за пределы органического мира, из которого она извлечена, — и когда он тяжело заболел, то его «охватил ужас — умереть в ту минуту, когда только что были задуманы и еще не написаны — и гипотеза триединого процесса, и некоторые художественные вещи»⁵². В формуле Леонтьева *одинаково* важны два момента: с одной стороны, уяснение закона, которому подчинена в своем развитии всякая *индивидуальность*, — и здесь выступает у Леонтьева та же тема «борьбы за индивидуальность», какую с такой силой развивал Михайловский, — иначе говоря, тема персонализма⁵³. С другой стороны, в формуле Леонтьева договаривается до конца то перенесение категории органической жизни на историческое бытие, которое до Леонтьева было уже с достаточной силой развито Н.Я. Данилевским в его книге «Россия и Европа». Данилевский первый в русской философии начал тему о подчиненности исторического бытия тем же

⁴⁸ Соч., т. V, стр. 197.

⁴⁹ Ibid., стр. 249.

⁵⁰ См. наиболее полное изложение в главе «Что такое процесс развития» (Соч., т. V, стр. 187).

⁵¹ Ibid., стр. 194.

⁵² См. у А г г е в а. Труды. К. Дух. акад. 1909. VI, стр. 296.

⁵³ Конечно, в проблеме расцвета и силы индивидуальности главное ударение для Леонтьева лежало на человеке — это видно из дальнейших выписок, приводимых нами.

законам, каким подчинена природа (в органической сфере), — и его значение, его бесспорное влияние⁵⁴ на русскую историософию относится не столько к учению о «культурных типах», сколько именно к вопросу о единстве законов природы и истории. Когда впоследствии Риккерт с чрезвычайной силой развил тему о различии законов природы и истории, то его учение было подхвачено целым рядом русских мыслителей (см. об этом во II томе). Однако уже у Герцена в его утверждении «импровизации» в истории, в учении об алогизме в историческом процессе, а потом еще резче у Михайловского в его борьбе против «аналогического метода» в социологии (то есть против сближения законов природы и истории), мы имеем те же мотивы, которые впоследствии так остро развил Риккерт. Но Леонтьев, так глубоко занятый вопросом о цветении индивидуальности, о законах ее расцвета и угасания, *не ощущал различия* природы и истории и всецело подчинял человека и историческое бытие тем же законам, какие господствуют в мире органическом.

Здесь лежит ключ и к «эстетическому» пониманию истории у Леонтьева. Применение именно эстетического, а не морального принципа к историософским явлениям есть *неизбежное* следствие натурализма в историософии. Если в природе нет места моральной оценке, *значит, нет места моральному моменту и в диалектике исторического бытия*, Моральное начало в истории (при таком понимании ее) вносится в нее свыше, силою Бога, Его Промыслом, но стихийные процессы истории, «естественная» закономерность в ней стоит вне морального начала... С присущим мысли Леонтьева бесстрашием он извлекает из этого принципа выводы, не боясь того, что эти выводы шокируют наше моральное сознание. Так, он со всей силой вооружается против идеала равенства, так как равенство («эгалитарное начало») чуждо природе, — «эгалитарный процесс везде разрушителен»⁵⁵. Натуралистическая и эстетическая точки зрения тождественны для Леонтьева, — вот историософская формулировка этого: «Гармония не есть мирный унисон, а плодотворная, чреватая творчеством, по временам жестокая борьба»⁵⁶. Гармония в природе покоится на борьбе; гармония в эстетическом смысле есть «деспотизм формы», приостанавливающий центробежные силы. Во всем этом *нет места морали как таковой*. «В социальной видимой неправде, — пишет в одном месте Леонтьев⁵⁷, — и таится невидимая социальная истина, — глубокая и таинственная органическая истина общественного здоровья, которой безнаказанно нельзя противоречить даже во имя самых добрых и сострада-

⁵⁴ Леонтьев неоднократно подчеркивает зависимость свою от Данилевского.

⁵⁵ Соч., т. V, стр. 383.

⁵⁶ Ibid., стр. 223.

⁵⁷ Соч., т. VI, стр. 98.

тельных чувств. Мораль имеет *свою сферу и свои пределы*. Не трудно понять смысл последних слов: мораль есть подлинная и даже высшая ценность в *личности*, в личном сознании, но тут-то и есть ее предел: историческое бытие подчинено *своим* законам (которые можно угадывать, руководясь эстетическим чутьем), но не подчинено морали.

Общие принципы своей историософии Леонтьев проверяет на Европе, на проблемах России, но тут в чисто теоретические анализы приводит уже «политика», — то есть вопросы о том, что нужно делать или чего надо избегать, чтобы не оказаться на путях увядания и разложения. Что касается критики современной европейской культуры⁵⁸, то она очень остра и беспощадна, едка и сурова у Леонтьева. В ней два основных тезиса: демократизация, с одной стороны, развитие национализма, с другой стороны, — все это суть проявления «вторичного упрощения, упростибельного смешения», то есть явные признаки биологического увядания и разложения в Европе. Леонтьев очень остро и зло подмечает все тревожные признаки «умирания» Европы, в которой страсть к «разлитию всемирного равенства и к распространению всемирной свободы» ведет к тому, чтобы «сделать жизнь человеческую на земном шаре совсем невозможной»⁵⁹. Еще резче и настойчивее эстетическая критика современной культуры, — в этой критике Леонтьев углубляет и заостряет то, что было сказано о «неистребимой пошлости мещанства» Герценом (которого очень чтит Леонтьев, именовавший Герцена «гениальным эстетом»). А эстетическое мерило, — в это твердо верил Леонтьев, — «самое верное, ибо оно единственно общее» в отношении всех сторон в историческом бытии⁶⁰. «Культура тогда высока и влиятельна, — пишет Леонтьев, — когда в развертывающейся перед нами исторической картине много красоты, поэзии, — а основной закон красоты есть разнообразие в единстве». «Будет разнообразие, *будет и мораль*: всеобщее равноправие и равномерное благоденствие убило бы “мораль”».

Леонтьев «бесстрашно» защищает суровые меры государства, становится «апостолом реакции», воспекает «священное право насилия» со стороны государства. «Свобода лица привела личность только к большей безответственности»; толки о равенстве и всеобщем благополучии, это — «исполинская толчая, всех и все толкающая в одной ступе псевдогуманной пошлости и прозы... Прием эгалитарного прогресса — сложен; цель — груба, проста по мысли. Цель всего — средний человек, буржуа, спокойный среди миллионов таких же средних людей, тоже покойных». Ненависть, от-

⁵⁸ См. об этом в моей книге «Русские мыслители и Европа».

⁵⁹ Соч., т. VI, стр. 47 (из статьи с характерным заглавием «Средний европеец, как идеал: орудие всемирного разрушения»).

⁶⁰ Ibid., стр. 63.

вращение к «серому» идеалу равномерного благоденствия диктуют Леонтьеву постоянно самые острые, непримиримые формулы. «Не следует ли ненавидеть не самих людей, — спрашивает он в одном месте⁶¹, — заблудших и глупых, — а такое будущее их?» «Никогда еще в истории до нашего времени не видали такого уродливого сочетания умственной гордости перед Богом и нравственного смирения перед идеалом однородного, серого рабочего, только рабочего, и безбожно бесстрастного всечеловечества».

8. Идеиная диалектика Леонтьева заканчивается утверждением примата религиозно-мистического понимания человека и истории. Леонтьев, когда пережил религиозный кризис, до последней глубины ощутил внутренний аморализм современности, утрату «страха Божия», то есть сознания надмирного источника жизни и правды. Он воспринял в своем религиозном переломе христианское откровение о спасенности мира во Христе со всей серьезностью, но столь же глубоко он стал и перед вопросом о христианском смысле культуры и истории, о христианских путях истории. В этом пункте Леонтьев примыкает к Гоголю, Чаадаеву, Толстому, Достоевскому, а косвенно — к «теургическому беспокойству» в русском социально-политическом радикализме. Он предвосхищает тематику Соловьева и всех, кого вдохновил Соловьев, — и недаром лучшая книга о Леонтьеве написана Бердяевым, лучший этюд о нем написан Булгаковым. Леонтьев с излишней, но вместе с тем плодотворной остротой ставит вопрос о возможности, о смысле и содержании культуры с точки зрения христианства. Смешно сводить религиозные идеи Леонтьева к «трансцендентному эгоизму», — тогда как Леонтьев глубоко входит во всю диалектику русской историософской мысли. Леонтьев действительно умел «бесстрашно» подходить к самым трудным и основным проблемам современности, — и если он так заострял вопрос о несоединимости всей современной культуры с христианством, то это не значит, что он не болел этой основной темой русских философских исканий. Если он, с другой стороны, допускал «лукавство в политике»⁶² во имя жизненной и исторической силы в государстве, то в то же время он не отвергал того, что христианство, как он его понимал, «к политике само по себе равнодушно»⁶³. Он болел проблемами культуры (а политика есть труднейшая сфера культуры), он во имя «страха Божия» отвергал «плоский» идеал всеобщего благоденствия и решительно заявлял, что «гуманность новоевропейская и гуманность христианская являются несомненными антитезисами»⁶⁴, — а в то же время не раз говорил: *credo quia absurdum**...

⁶¹ Соч., т. IV, стр. 269.

⁶² Соч., т. V, стр. 333.

⁶³ Ibid., стр. 333.

⁶⁴ Соч., т. VIII, стр. 203.

Неполнота христианского сознания не дала ему возможности из религиозных принципов развить *положительную* программу исторического делания. Он даже однажды (в письме к Розанову) высказал среди «безумных своих афоризмов» такую мысль: «Более или менее удачная повсеместная проповедь христианства» ведет к «угасанию эстетики жизни на земле, то есть к угасанию самой жизни»⁶⁵. Леонтьев стал в этом остром пункте на сторону христианства во имя его «трансцендентной» правды, — то есть остался в трагическом тупике, в котором оказался в силу неполноты его религиозного сознания, неумения вместить то, что христианство есть спасение жизни, а не спасение от жизни... Но в острой постановке этого коренного для русской философии вопроса и заключается вся значительность Леонтьева в диалектике русской мысли. Яркий писательский талант, острота ума, «бесстрашное» обнажение коренных тупиков современности отводят Леонтьеву в этой диалектике одно из самых значительных мест.

Не менее драматична внутренняя проблематика религиозного сознания у другого замечательного мыслителя и писателя — В.В. Розанова, к изучению которого теперь мы и переходим.

9. Характеристика идейного содержания творчества Розанова до крайности затрудняется тем, что он был типичным *журналистом*. Хотя у него было достаточно цельное мировоззрение, хотя в его многообразном творчестве есть определенное единство, но самая манера письма Розанова очень затрудняет раскрытие этого внутреннего единства. Розанов оставляет впечатление прихотливого импрессиониста, нарочито не желающего придать своим высказываниям логическую стройность, но на самом деле он был очень цельным человеком и мыслителем. Тонкость и глубина его наблюдений, а в то же время «доверие» ко всякой мысли, даже случайно забредшей ему в голову, создают внешнюю яркость, но и пестроту его писаний. Но редко кому из русских писателей была присуща в такой степени *магия слова*, как Розанову. Он покоряет своего читателя прежде всего этой непосредственностью, порой «обнаженностью» своих мыслей, которые не прячутся за слова, не ищут в словах прикрытия их сути.

Розанов едва ли не самый замечательный *писатель* среди русских мыслителей, но он и подлинный мыслитель, упорно и настойчиво пролагающий свой путь, свою тропинку среди запутанности мысли и жизни современности. По основному содержанию неустанной работы мысли Розанов — один из наиболее даровитых и сильных русских религиозных философов — смелых, разносторонне образованных и до последних краев искренних с самими собой.

⁶⁵ Цитирую по А г г е е в у. Труды К. Д. акад. 1909, VI, стр. 315.

Оттого-то он имел такое огромное (хотя часто и подпольное) влияние на русскую философскую мысль XX века. Как и Леонтьев, Розанов занят вопросом о Боге и мире в их отношении, в их связи. Было бы неверно видеть в Розанове человека, забывающего Бога ради мира; его упования и искания он так глубоко держит в себе, что его религиозное сознание деформируется, меняется для того, чтобы не дать погибнуть ничему ценному в мире. В споре мира с Богом Розанов (как и Леонтьев) остается в плоскости религиозной, — но если Леонтьев ради Божией правды, как он ее понимал, готов отвернуться от мира, «подморозить» его, то Розанов, наоборот, ради правды мира отвергает христианство за его «неспособность», как он думает, принять в себя эту правду мира. Леонтьев и Розанов — антиподы в этом пункте, но и страшно близки в нем друг к другу. Любопытно, что того и другого нередко характеризовали, как «русского Ницше», — и действительно у обоих есть черты, сближающие их (хотя в разных моментах) с Ницше.

Биография Розанова не сложна. *Василий Васильевич Розанов* родился⁶⁶ в 1856 году в Ветлуге, в бедной провинциальной семье. Детство его проходило в тяжелой обстановке, ребенком Розанов развивался вне семейной обстановки. По окончании гимназии он поступил в Московский университет на филологический факультет и, по окончании его, получил место преподавателя истории в глухом провинциальном городе. Здесь Розанов задумал философский труд, над которым трудился пять лет. Большая книга под названием «О понимании» (737 страниц) появилась в 1886 году, но осталась совершенно неотмеченной в русской печати. В то же время Розанов вступил и на путь журнальной работы, который позднее стал для него основным. Статья «Сумерки просвещения», в которой Розанов едко и сурово характеризовал учебное дело, вызвала репрессии против Розанова, которому было очень трудно совмещать службу по учебному ведомству и свободное писательство. Наконец, благодаря хлопотам Н.Н. Страхова (горячим поклонником которого был Розанов)⁶⁷, с 1893 года Розанов получил место в Петербурге (в Госуд. контроле). Здесь Розанов попал в среду «эпигонов славянофильства», точнее, в среду журналистов и писателей, боровшихся с радикализмом, царившим тогда в русском обществе. К 1903—1904 гг. относится написание Розановым большой книги о Достоевском («Легенда о Великом Инквизиторе»), — книги, обратившей общее внимание на него. Ряд других статей доставил Розанову громадную славу, — а в связи с этим стало улучшаться и его материальное положение (Розанов стал писать в газете

⁶⁶ Биографии Розанова до сих пор не написано, кроме небольшой книги Э. Ф. Голлербах а. В.В. Розанов. Личность и творчество. Петроград, 1918, стр. 50.

⁶⁷ Для биографии Розанова очень важны письма Н. Н. Страхова к Розанову и примечания Розанова к этим письмам (в книге «Литературные изгнанники»).

«Новое время», что дало ему достаточные средства). Постепенно стали появляться один за другим сборники его статей: «Религия и культура», «Природа и история», позже — «Семейный вопрос в России» (2 тома), этюд «Место христианства в истории». Из дальнейших сочинений особенно надо отметить книгу «Метафизика христианства» («Темный лик христианства» с нашумевшей статьей «Об Иисусе Сладчайшем» и 2-я часть «Люди лунного света»), «Около церковных стен» (2 тома), — еще позже «Уединенное» и «Опавшие листья» (в двух частях). В годы революции Розанов оказался в Сергиевском Посаде (где Троице-Сергиевская Лавра), и здесь он издавал свой замечательный Апокалипсис⁶⁸.

Розанов имел громадное влияние на Д. С. Мережковского (в его религиозно-философских исканиях), отчасти — Н. А. Бердяева (в его антропологии), отчасти — на о. П. Флоренского (с которым он сблизился задолго до переезда в Сергиевский Посад, где жил Флоренский, как профессор Московской Духовной академии). Но, кроме друзей, Розанов имел много литературных врагов, — отчасти благодаря особой его манере письма, приводившей многих в чрезвычайное возмущение, отчасти благодаря нередко проявлявшейся у него беспринципности⁶⁹.

В 1919 году в крайней нищете и в тяжких бедствиях Розанов скончался в Сергиевском Посаде (у Троицко-Сергиевской Лавры).

10. Духовная эволюция Розанова была очень сложна. Начав со своеобразного рационализма (с отзвуками трансцендентализма), легшего в основание его первого философского труда «О понимании», Розанов довольно скоро стал отходить от него, хотя отдельные следы былого рационализма оставались у него до конца дней. Но с самого начала (то есть уже в книге «О понимании») Розанов проявил себя как *религиозный мыслитель*. Таким он оставался и всю жизнь, и вся его духовная эволюция совершалась, так сказать, внутри его религиозного сознания. В первой фазе Розанов всецело принадлежал Православию, — в свете его оценивал темы культуры вообще, в частности проблему Запада. Наиболее ярким памятником этого периода является книга его, посвященная «Легенде о Великом Инквизиторе», а также его статьи в сборниках: «В мире неясного и нерешенного», «Религия и культура» и т. д. Однако уже и

⁶⁸ Перепечатано в Париже в 1927 году в журнале «Версты» (№ 2). Полного собрания сочинений Розанова не имеется. Отметим работы о Розанове: Г о л л е р б а х, Розанов. Личность и творчество; К у р д ю м о в. Розанов (Париж, 1929); В о л ж с к и й. Мистический пантеизм Розанова (в книге «Из мира литературных исканий»); С м. также роман Н. Н. Р у с о в а «Золотое счастье», где выведен Розанов; Ч у к о в с к и й. Книга о современных писателях. Б е р д я е в в ранних религиозно-философских статьях; С м. мою книгу «Русские мыслители в Европе» (гл VIII).

⁶⁹ Образчик такой резкой полемики с Розановым представляет статья о нем В. Л. С о л о вь е в а (т. VI). По поводу статьи Розанова о А. Толстом, написанной в довольно «неудобном» тоне и вызвавшей острое возмущение Розановым в литературных и общественных кругах, П. Б. Струве предлагал «исключить Розанова из литературы». Из Религиозно-Филос. общества в Петербурге Розанова исключили тоже за его острые высказывания по еврейскому вопросу...

в это время у Розанова попадают мысли, говорящие о сомнениях, которые вспыхивают в его душе. С одной стороны, Розанов резко противопоставляет христианский Запад Востоку: западное христианство ему представляется «далеким от мира», «антимиром»⁷⁰. В Православии «все светлее и радостнее», — поэтому дух Церкви «на Западе еще библейский, на Востоке — уже евангельский»⁷¹. В свете Православия христианство представляется Розанову, как «полная веселость, удивительная легкость духа — никакого уныния, ничего тяжелого»⁷², — и несколько дальше тут же он пишет: «Нельзя достаточно настаивать на том, что христианство есть радость — и только радость и всегда радость». Но в эти же годы он пишет замечательную статью «Номинализм в христианстве», где он остро говорит о *всем* христианстве, что оно «превратилось в доктрину», — что «номинализм», риторика — не случайное явление в христианстве, что «это именно и есть христианство, как оно выразилось в истории»⁷³. Тут же читаем: «Христианство прямо еще не начато, *его нет вовсе*, и мы поклоняемся ему, как легенде»⁷⁴. «Вся мука, вся задача на земле религии — *стать реальной, осуществиться*», — читаем здесь⁷⁵, — и в этих словах, в этой защите христианского *реализма* заключается как раз движущая сила в диалектике религиозных исканий Розанова. Мы уже всецело на пороге второго периода в его творчестве, — Розанов уже объят сомнениями относительно «исторического» христианства, которое он противопоставляет подлинному и истинному христианству. Правда, тут еще есть отзвуки былого противопоставления Запада Востоку — вот что, например, читаем почти рядом с приведенной защитой христианского реализма: «глубин христианства *никто еще не постиг*, — и это задача, даже не брезжившаяся Западу, может быть, есть оригинальная задача русского гения». Так или иначе Розанов начинает скептически относиться к «историческому» христианству, — и вот какие новые богословские идеи приходят ему в голову. «Религии Голгофы» он впервые здесь противопоставляет «религию Вифлеема»⁷⁶, которая заключает в себе «христианство же, но выраженное столь жизненно-сладостно, что около Голгофы, аскетической его фазы, оно представляется как бы новой религией»⁷⁷.

Здесь мы уже совсем вступаем во второй период в творчестве Розанова, в котором Голгофа *противопоставляется* Вифлеему. Розанов становится критиком «исторического» христианства во имя

⁷⁰ Розанов. Религия и культура (Изд. 1901 г., стр. 64).

⁷¹ Ibid., стр. 65, 66.

⁷² Ibid., стр. 243.

⁷³ В сборнике «В мире неясного и нерешенного» (изд. 1901 года), стр. 47.

⁷⁴ Ibid., стр. 267.

⁷⁵ Ibid., стр. 103.

⁷⁶ Ibid., стр. 57.

⁷⁷ Ibid., стр. 61.

«Вифлеема», и проблема семьи ставится в центре его богословских и философских размышлений. Он еще не отходит от Церкви, он все еще «около церковных стен» (как назвал он двухтомный сборник своих статей), но в «споре» христианства и культуры у него постепенно христианство тускнеет, теряет «жизненно-сладостную» силу и постепенно отходит в сторону, чтобы уступить место «религии Отца», — «Ветхому Завету». Любопытно отметить, что в первой статье I тома книга «Около церковных стен» (статья носит характерное название «Религия, как свет и радость») Розанов еще пишет: «Тщательное рассмотрение убеждает, что среди всех философских и религиозных учений нет более светлого и жизнерадостного мировоззрения, чем христианское»⁷⁸. Но уже здесь идет речь о «великом недоразумении, которое в судьбах христианства образовалось около момента Голгофы», — ибо «из подражания Христу и именно в моменте Голгофы образовалось неутомимое искание страданий». Через это «весь акт искупления *прошел мимо человека* и рухнул в бездну, в пустоту, — *никого и ничего не спасая*»⁷⁹. В этих словах диалектически уже наличествует переход ко второму периоду, только объектом критики у Розанова является не само христианство, а его неверное понимание в *Церкви*. «Сущность Церкви и даже христианства определилась, — пишет он в другой статье⁸⁰, — как поклонение смерти». «Ничто из бытия Христа, — читаем тут же, — не взято в такой великий и постоянный символ, как смерть. Уподобиться мощам, перестать вовсе жить, двигаться, дышать — есть общий и великий идеал Церкви».

Но со всей силой критика Церкви перешла в *борьбу* с Церковью, когда размышления Розанова сосредоточились на проблеме семьи. Однажды Розанов написал⁸¹: «Всю жизнь посвятить на разрушение того, что одно в мире люблю, — была ли у кого печальнее судьба?» Это очень верно: Розанов действительно не мог оторваться от Церкви, да и умирать поехал «около церковных стен» (возле Троицкой Лавры), но внутренняя диалектика его мысли вела к острой и беспощадной борьбе с Церковью, а позже и со Христом. Чтобы понять эту внутреннюю диалектику в Розанове и оценить всю значительность его идей, необходимо углубиться в изучение того, что мыслил Розанов о человеке. В его антропологии ключ ко всей его идейной и духовной эволюции.

II. Мы говорим именно об *антропологии* Розанова в целом, а не только о построенной им «метафизике пола», которая хотя и является важнейшей частью его антропологии, но не выполняет ее всю.

⁷⁸ «Около церковных стен» (1906 г.). Т. I, стр. 15.

⁷⁹ Ibid., стр. 18.

⁸⁰ «Около церковных стен», т. II (1906), стр. 446.

⁸¹ «Уединенное» (Петерб. 1912), стр. 213.

Исходная интуиция Розанова в его исканиях и построениях в области антропологии есть вера в «естество» человека и нежная любовь к нему. Розанов вообще любил «естество», природу, — и это так сильно звучало всегда в нем, что его мировоззрение часто характеризовали, как «мистический пантеизм»⁸², — что, впрочем, неверно. «Природа — друг, но не съедобное», — с сарказмом говорит Розанов⁸³. «Все в мире любят друг друга какой-то слепой, безотчетной, глупой и необоримой любовью... каждая вещь даже извне отражает в себе окружающее... и эта взаимная “зеркальность” вещей простирается даже на цивилизацию, и в ее штрихи входит что-то из ландшафта природы»⁸⁴. Ощущение жизни природы действительно исключительно у Розанова (*хотя вовсе не пантеистично*). В замечательной статье «Святое чудо бытия» есть строки, близкие к тому ощущению природы, которое особенно часто встречается действительно в пантеизме⁸⁵: «Есть действительно некоторое *тайное основание* принять весь мир, универс за мистико-материнскую утробу, в которой рождаемся мы, родилось наше солнце и от него земля». О «тайном основании» думаю, что дело идет о *софиологической концепции*, о которой вообще, насколько я знаю, Розанов нигде, кроме приведенного места, не высказывался. Но дело сейчас не в этом, а в очень частом у Розанова чувстве *жизни в мире и связи человека с природой*. «Наша земля, — пишет он⁸⁶, — из каждой хижинки, при каждом новом “я”, рождающемся в мир, испускает маленький лучик, — и вся земля сияет коротким, не достигающим неба, но своим собственным зато сиянием. Земля, поскольку она рождает, плывет в тверди сияющим телом, — и именно религиозно сияющим». «Мир создан не только рационально, — пишет в другом месте Розанов⁸⁷, — но и священно, — столько же по Аристотелю, сколько и по Библии... Весь мир согревается и связывается любовью».

Из всего этого «чувства природы», очень глубокого у Розанова, питались разные его размышления. Этот принципиальный *биоцентризм* (сказавшийся уже в первой книге Розанова «О понимании») совсем не вел его к «мистическому пантеизму», как часто полагают, а к другому выводу, который он сам однажды формулировал в таких словах⁸⁸: «Всякая метафизика есть углубление познания *природы*». Это есть космоцентризм. Но так как у Розанова

⁸² См. особенно статью Волжского «Мистический пантеизм» (это лучшее, что было написано о Розанове) в сборнике «Из мира литературных исканий».

⁸³ «Около церковных стен», т. I, стр. 12.

⁸⁴ Ibid., стр. 77—79.

⁸⁵ Сборник статей «Семейный вопрос в России» (1903), т. II, стр. 53.

⁸⁶ «Семейный вопрос», т. I, стр. 54.

⁸⁷ «Литературные изгнанники», стр. 248 (примеч. к письму Страхова к Розанову).

⁸⁸ Рус. вестник, 1892 (VIII), стр. 196.

всегда было очень острое чувство Творца, была всегда существенна идея тварности мира, то космоцентризм не переходил у него в пантеизм.

Вся антропология Розанова тоже ориентирована *космоцентрически*. Я не разделяю мнения Волжского⁸⁹, что «любовь к жизни у Розанова вне личности человека и Бога». Наоборот, у него исключительно велико чувство личности (в человеке), но это чувство у него окрашено космоцентрически. Вся метафизика человека сосредоточена для Розанова в тайне *пола*, — но это абсолютно далеко от пансексуализма Фрейда*, ибо все в тайне пола *очеловечено* у Розанова. Мы еще будем иметь случай коснуться замечательной его формулы: «То, что человек потерял в мироздании, то он находит в истории»⁹⁰. Для нас сейчас существенно в этой формуле указание на то, что человек «теряет» в мироздании, — но он *не теряется в нем*, — он «включен в порядок природы, и точка этой включенности и есть пол, как тайна рождения новой жизни. Именно эта «творящая» функция пола нужна и дорога Розанову; ведь пол, по Розанову, *«и есть наша душа»*⁹¹. Оттого Розанов даже утверждает, что человек вообще есть «трансформация пола»⁹², — но это совсем не есть какой-то антропологический «материализм», а как раз наоборот. «Нет крупинки в нас, ногтя, волоса, капли крови, — пишет тут же Розанов, — которые не имели бы в себе духовного начала»⁹³. Появление личности есть огромное событие в жизни космоса, ибо во всяком «я» мы находим обособление, противоборство всему, что не есть «я»⁹⁴.

Понимая пол, как ту сферу в человеке, где он таинственно связан со всей природой, то есть понимая его метафизически, Розанов считает все «остальное» в человеке, как выражение и развитие тайны пола. «Пол выходит из границ естества, он — внеестественен и сверхъестественен»⁹⁵. Если вообще «лишь там, где есть пол, возникает лицо» то в своей глубине пол есть «второе, темное, ноуменальное лицо в человеке»⁹⁶: «Здесь пропасть, уходящая в антипод бытия, здесь образ того света»⁹⁷. «Пол в человеке подобен зачарованному лесу, то есть лесу, обставленному чарами; человек бежит от него в ужасе, зачарованный лес остается тайной»⁹⁸.

⁸⁹ В о л ж с к и й. Из мира литературных исканий, стр. 363.

⁹⁰ Сборник «Религия и культура», стр. 21.

⁹¹ «В мире неясного и нерешенного», стр. 7.

⁹² «Люди лунного света» (1911), стр. 71.

⁹³ Ibid., стр. 70.

⁹⁴ Ibid., стр. 28.

⁹⁵ «В мире неясного и нерешенного», стр. 110.

⁹⁶ Ibid., стр. 5.

⁹⁷ Ibid., стр. 110.

⁹⁸ «Из восточных мотивов» (Тетради), стр. 24.

В замечательной статье «Семя и жизнь» (в сборнике «Религия и культура») рассыпано много характерных и существенных размышлений Розанова на те же темы. «Пол не функция и не орган», — говорит здесь Розанов против поверхностного эмпиризма в учении о поле; отношение же к полу, как органу, «*есть разрушение человека*»⁹⁹. В этих глубоких словах ясно выступает вся *человечность* этой метафизики; никто не чувствовал так глубоко «священное» в человеке, как Розанов, именно потому, что он чувствовал священную тайну пола. Его книги напоены любовью к «младенцу» (особенно замечательно все, что он писал о «незаконнорожденных» детях), — и не случайно то, что последний источник «порчи» современной цивилизации Розанов видит в том разложении семьи, которое подтачивает эту цивилизацию.

Углубление в проблемы пола у Розанова входит, как в общую рамку, в *систему персонализма*, — в *этом* вся значительность его размышлений. Метафизика человека освещена у него из признания метафизической центральности сферы пола. «Пол не есть *вовсе тело*, — писал Розанов однажды¹⁰⁰, — *тело клубится около него и за него*»... В этой и иных близких формулах Розанов неизмеримо глубже всего того «тайновидения плоти», которое Мережковский восхвалял в Толстом: никто глубже Розанова не чувствует «тайны» пола, его связи с трансцендентной сферой («связь пола с Богом большая, чем связь ума с Богом, даже чем связь совести с Богом») ¹⁰¹.

12. Вдумываясь в то, как складывается судьба семьи в развитии христианской истории, Розанов сначала был склонен, как мы видели, обвинять Церковь, вообще «историческое христианство» в одностороннем уклоне в сторону аскетического «гнущения» миром. Но постепенно его взгляд меняется, — он уже начинает переносить свои сомнения на самую *сущность* христианства. «Христианство давно перестало быть бродилом, дрожжами», оно «установилось»¹⁰². Оттого «вокруг нас зрелище *обледенелой в сущности христианской цивилизации*... где все номинально»¹⁰³. Источник этого, по новому сознанию Розанова, в том, что «из текста Евангелия естественно вытекает только монастырь»¹⁰⁴. «У Церкви нет чувства детей», — в другом месте утверждает Розанов¹⁰⁵. Высшей точки эти сомнения его достигли в его нашумевшей статье об «Иисусе Сладчайшем» (в сборнике «Темный лик христианства»). Здесь

⁹⁹ «Религия и культура», стр. 173.

¹⁰⁰ «В мире неясного и нерешенного», стр. 123.

¹⁰¹ «Уединенное», стр. 169.

¹⁰² «Около церк. стен», т. I, стр. 91.

¹⁰³ «Религия и культура», стр. 150.

¹⁰⁴ Письмо к Голлербаху. См. Г о л л е р б а х. Розанов (Письма, его), стр. 44.

¹⁰⁵ «Сем. вопрос», т. I, стр. 35.

Розанов утверждает, что «во Христе мир прогорк»¹⁰⁶. У Розанова начался период христорочества, решительного поворота к Ветхому Завету (религии Отца). Теперь оказывается, что он «от роду не любил читать Евангелия, — а Ветхим Заветом не мог насытиться»¹⁰⁷, что «иночество составляет метафизику христианства»¹⁰⁸. Христианство он теперь называет «христотеизмом», в котором «только одна треть правды теизма»¹⁰⁹. Особенной силы и острой выразительности христорочество Розанова достигает в его предсмертном произведении «Апокалипсис нашего времени». Это — очень жуткая вещь с очень острыми, страшными формулами. «Христос невыносимо отягчил человеческую жизнь», Христос — «таинственная Тень, наведшая отощание на все злаки»; христианство «бессильно устроить жизнь человеческую» со своей «узенькой правдой Евангелия». Есть здесь и такие слова: «Зло пришествия Христа...»¹¹⁰

Христианство — «истинно, но не мочно», — написал однажды Розанов¹¹¹, — и историческое «бессилие» Церкви, тот факт, что она не овладела историческим процессом, не смогла внести в него свой свет, чтобы во всем преобразить его, — все это для Розанова есть «грех» Церкви. И тут перед нами выступает никогда до конца не выявленная его историсофская концепция. Мы уже приводили очень глубокую его мысль, что «все, что потерял человек в мироздании, он находит в истории». Однако это *совсем не возвеличивает человека, как делателя истории*: царственное значение, утерянное человеком в космосе, но вновь обретенное в истории, совсем не создается человеком. «Человек не делает историю, — читаем в той же книге, откуда взята только что приведенная цитата, — он в ней живет, блуждает, без всякого веденія, для чего, к чему»¹¹². Это больше, чем агностицизм, — это уже историсофский мистицизм, часто близкий к историсофскому алогизму Герцена или имперсонализму в истории философии у Л. Толстого. В той же книге в одном месте Розанов говорит о «*неверных* волнах истории», движение которых разбивается о монастырь, — но в личном сознании человека власть истории гораздо больше, чем это нам кажется. «Быть обманываемым в истории есть постоянный удел человека на земле. Можно сказать, надежды внушаемы человеку для того, чтобы, манясь ими, он совершал некоторые дела, которые необходимы — для приведения его в состояние, *ничего общего с этими надеждами не имеющее*, но очень гармоничное, ясно необходимое в общем строе

¹⁰⁶ «Темный лик...», стр. 265.

¹⁰⁷ «Опавшие листья». Кол. I, стр. 255.

¹⁰⁸ «Люди лунного света», стр. 194.

¹⁰⁹ «Из восточных мотивов» (стр. 15). Ср. «Сем. вопрос», т. I, 25.

¹¹⁰ «Апокалипсис нашего времени» (Версты, 1927, № 2), стр. 336, 307, 303, 316, 345.

¹¹¹ Ibid., стр. 305.

¹¹² «Религия и культура», стр. 126.

всемирной истории»¹¹³. Единственное «место», в котором человек может проявить *личное* творчество, есть семья, рождение детей, — и Розанов, как мы уже видели, всячески стремится раскрыть священное значение семьи, рождения детей. Розанов постоянно утверждает мистическую глубину, присущую семье, ее сверхэмпирическую природу («семью нельзя рационально построить», «семья есть институт существенно иррациональный, мистический»)¹¹⁴.

13. Мы подходим к чисто философским предпосылкам, на которые опирается Розанов. Все его мировоззрение, слагавшееся у него по поводу «случайных» тем, с которыми его связывал долг журналиста, при исключительной «правдивости» (часто переходившей границы «приличия»), оставалось верным той изначальной интуиции, которая легла в основу еще первой его книги «О понимании». Насквозь пронизанная *рационализмом*, уверенностью в «рациональной предустановленности бытия, она в то же время представляет очень своеобразную *мистическую интерпретацию рационализма*. Бытие разумно, и его разумность открывается в нашем разуме, — все познаваемое заключено в понимании, содержится в его формах, но еще закрыто. Эта «параллельность» бытия и нашего разума как-то, по собственному признанию Розанова¹¹⁵, предстала ему как раз в видении и определила самый замысел его книги «О понимании». Как из семени развивается растение, так из глубин ума развивается все знание, — и этот образ «семян», легший в основу первой книги, навсегда остался основным для Розанова. В одной из статей¹¹⁶ он писал: «Всякое ощущение беспросветно, темно для человека, непроницаемо в своем смысле, пока оно не будет возведено к смыслу чего-то, уже ранее существовавшего в душе». «Мы должны, — пишет тут же Розанов в линиях трансцендентализма, — понимать явления внешней природы, как только *повторения* процессов и состояний своего *первичного* сознания».

Но рационализм, чуть-чуть приближающийся к трансцендентализму, сейчас же истолковывается у Розанова в смысле трансцендентального *реализма*. «Реальность есть нечто высшее, нежели разумность и истина»¹¹⁷. А реализм тут же истолковывается в линиях *теизма*, — чем прямо и категорически отвергается предположение о пантеизме Розанова. «Подобно тому, как мыслящему разуму есть соответствующий ему мыслимый мир, — так и нравственному чувству — отвечающий ему долг, а религиозному со-

¹¹³ Ibid., стр. 126.

¹¹⁴ «Сем. вопрос», т. I, стр. 75, 78.

¹¹⁵ Примеч. к письму Страхова в книге «Литературные изгнанники», стр. 342—3.

¹¹⁶ «Идея рационального естествознания». Русский вестник, 1892 г. VIII стр. 196—7.

¹¹⁷ Литературные очерки (1899), стр. 39.

зерцанию — *созерцаемое им Божество*»¹¹⁸. Это не есть случайное выражение у Розанова, — он всю жизнь жил Богом¹¹⁹. Но Розанов глубже других чувствовал *божественный свет в космосе*, непосредственное касание к трансцендентной сфере. Это, однако, не дает права говорить о пантеизме Розанова — можно лишь сказать, что он стоял на пути к построению *софиологической* концепции, которая по своей интенции (не по фактическому ее выражению, — например, у Вл. Соловьева) свободна от пантеизма. Но тем ярче выступает перед нами *мистицизм* в мировоззрении Розанова с его постоянным ощущением того, как за прозрачной поверхностью «рационализма» начинается сфера трансцендентного.

14. *Космоцентризм* Розанова имел исключительное влияние на различных русских мыслителей, — не только близких, но и враждебных ему по духу. То положительное, что неразрывно связано в диалектике русской мысли с Розановым, есть не проблема пола и семьи (как ни важно и значительно все то, что в этой области выдвигал Розанов), а именно его космоцентризм. Не потому ли склонны считать его пантеистом? Розанов внес свою лепту в будущую, еще до конца не построенную русскими философами *софиологию*, которая должна философски осмыслить то, что в живом религиозном восприятии заключено в Православии с его космолизмом.

Не менее важно и то, что дал Розанов в основной для диалектики русской философии теме о «секуляризме», о возможности построения системы культуры на основе Церкви. Розанов, как и Леонтьев, исходил все время от христианства, всегда был «около церковных стен», был, как и Леонтьев, сознательным противником секуляризованной Европы, но это не помешало ему трагически выразить нерешенность в Церкви самой темы секуляризма. На этом пути Розанов, *не уступая секуляризму*, пришел, однако, к такой острой критике Церкви, какую не мог даже развить секуляризм. Итог сложного, напряженного творчества Розанова совсем не идет на пользу секуляризму, он все же по существу является *положительным*. Совершенно невозможно отвергать это положительное влияние самых острых идей Розанова на обновление и возрождение русских религиозных исканий, — и именно в направлении того, как религиозно осмыслить и освятить «стихийный» процесс культурного творчества. Проблема церковной культуры не может быть решена, обходя темы Розанова, обходя его космоцентризм. Даже больше: русский персонализм, часто слишком наклоняющийся в сторону одного этицизма, должен вместить в себя темы Розанова, чтобы взойти до софиологической его постановки. На этом пути к бу-

¹¹⁸ Ibid., стр. 42.

¹¹⁹ См. яркие строки в «Уединенном», стр. 117.

душей софиологии идейное наследство Розанова является особенно ценным.

15. Мы на этом заканчиваем изучение второго периода в истории русской философии. Мы кое-что пропустили в изучении этого периода, — мы не коснулись тех отдельных философских произведений, которые все чаще и чаще стали появляться после 60-х годов. Но общий обзор их нам будет удобнее связать с той главой об «университетской философии», которая должна быть отнесена уже к периоду «систем». С другой стороны, нам следовало бы дать особый экскурс о философских течениях русской поэзии, но эта тема требует особой книги.

Мы вплотную подошли к периоду «систем». В сущности, почти все построения, с которыми мы имели дело в эпоху Александра II, уже могли бы дать «систему», некоторые (например, П.А. Лаврова) почти были на пороге создания системы. Если это не имело места, то в силу различных исторических обстоятельств, а не в силу отсутствия необходимого дарования. Но такова неизбежная «ступенчатость» и в историческом созревании.

Часть III

ПЕРИОД СИСТЕМ

Глава I

Общие замечания. Владимир Соловьев

1. Период систем, к которому мы ныне переходим, теснейшим образом связан с философскими построениями, изученными нами в предыдущих главах. По существу, русская мысль была давно на «пороге» систем, — и если Чернышевский и Лавров, Михайловский и Страхов не создали настоящей системы, то причину этого надо видеть не в недостатке дарования, а в том, что философское дарование «распылялось», уходило в конкретную жизнь и злобу дня. Сколько философского раздумья и подлинного философского творчества уходило, например, в публицистику! Самый смелый и оригинальный из названных выше мыслителей Н.К. Михайловский, хотя и оставил немало ценных философских статей и этюдов, но в основном его вдохновении он целиком, со всей присущей ему страстью отдавался журнальной работе, писанию критических статей и т. п. Эта обремененность русской мысли проблемами текущей жизни не задавила, конечно, целиком ее и даже отразилась положительно в ее истории, — так как в сокровищницу русской мысли вносились живые вдохновения от самой жизни, выдвигались темы не отвлеченного, а конкретного характера. В силу этого философская мысль в изученную уже нами эпоху не просто *коснулась* всех существенных тем философии, но *коснулась* их с той глубиной и напряженностью, которые почти постоянно отличают *односторонние* установки. Но именно поэтому перед русской мыслью уже давно встала *задача органического синтеза* всего, что было высказано в отдельных построениях предыдущих мыслителей, — но синтеза именно в форме «системы». А это значит, что прежде всего нужно было найти надлежащую базу, — то общее основание, которое могло бы послужить фундаментом для воздвигаемого здания. Не новые идеи нужны были, а органическое связывание того, что уже было высказано. Для русской мысли наступила, таким образом, пора систем: материалы были уже готовы, основным являлся только вопрос, какое здание может быть воздвигнуто из этих материалов.

Такова *формальная диалектика* тех построений, к которым мы ныне переходим, — их можно правильно оценить, вскрыть их историческую связь с предыдущей эпохой, только исходя из того, что задача системы была не в новом понимании тем, а в их претворении в целостную систему. Два основных течения определяют собой дальнейшие пути русской философии: одно течение (сравнительно более слабо представленное в русской мысли) ищет исходную базу в *гносеологии* — в анализе познания, в установлении тех основных принципов, которые должны дать фундамент для всей системы. К этой группе надо отнести, прежде всего, кантианские течения в русской философии — русский критицизм, ярче всех представленный Александром Введенским, — а затем русский позитивизм (в точном смысле этого слова), выразителем которого был более других Лесевич. Гораздо более многочисленными и творчески гораздо более богатыми и влиятельными были те течения, которые исходили не от гносеологии (хотя бы и отводили ей известное место), а *от той или иной общей интуиции действительности*. Это не антигносеологизм, даже не внегносеологизм, это уже знакомая, очень типичная *установка онтологизма*: в этих течениях важны основные интуиции бытия, живая связь с бытием, а не гносеологические идеи. Сюда одинаково войдет и Вл. Соловьев с его интуицией «положительного всеединства», и Лосский с его восприятием мира, как «органического целого», и С. Булгаков с его софиологическими построениями, — не упоминая о других крупных мыслителях — спиритуалистах. Но *сюда же* относим мы и русских материалистов (Ленина и современных последователей «диалектического материализма»). Спиритуализм и материализм — таковы противоположные *онтологические* интуиции в русской философии рассматриваемого периода, — и в резком противостоянии их друг другу — ключ к пониманию той внутренней борьбы в русской мысли, для преодоления и гармонизации которой еще, видимо, не пришла пора.

2. Если мы от *формальной диалектики* русских философских учений, к изучению которых мы ныне переходим, обратимся к внутренней диалектике их, то тут картина окажется сложнее, чем это можно было ожидать. Если в 60-х годах наиболее типичным было то, что мы называли «полупозитивизмом» (сочетание позитивизма и идеалистической этики), то эта «половинчатость» почти совершенно исчезает в период систем. Происходит более четкая и последовательная *поляризация* философской мысли. Незаконное соединение этицизма (свободного и автономного) с позитивизмом становится уже трудно удерживаемым, секулярные тенденции выражаются более отчетливо, как более отчетливо выступает и сознательная и систематическая борьба с секуляризмом. На одной стороне мы находим поэтому торжествующий секуляризм, на другой стороне — решительное возвращение к религиозной философии

фии. «Чистая» философия, независимая (в положительном или отрицательном смысле) от религиозной сферы, находит тоже своих представителей, но их совсем мало: это преимущественно защитники трансцендентализма в той или иной его форме.

Так или иначе, но это резкое противопоставление последовательного секуляризма столь же последовательной защите религиозного понимания мира является завершением основной поляризации, шедшей в русской мысли уже с XVIII в., то есть со времени падения церковного мировоззрения. Секуляризм, который начался в России в XVII в. и оторвал государственное сознание от церковно-политической идеологии, врезался в самую глубину мысли и духовных исканий, — и основная тема секуляризма (разрыв с Церковью) доминирует поэтому в дальнейшем над русской мыслью. Разумеется, она определяет лишь *линию развития* и не оттесняет вовсе разнообразных «содержаний», притекающих к сознанию из разных сфер культуры и требующих «гармонического» сочетания с основной темой мысли и совести. Доминирующая сила секуляризма вносит в страстную и творческую работу духа именно лишь определяющую линию развития. И оттого основные, часто тайные, но нередко и осознаваемые двигатели русского философского творчества даны в этой именно живой, тревожной, можно сказать *навязанной* (всей традицией русской духовной жизни) теме: с Церковью или без нее, против нее?

Так, по существу, было у тех мыслителей, которых мы до сих пор изучали, так *остается и дальше*. Философской «нейтральности» в этом все не законченном споре русского духа с самим собой мы не находим ни у кого, точнее сказать «почти ни у кого». Может быть, один Л.М. Лопатин сумел в своих писаниях остаться (более или менее!) на линии философской «нейтральности», но его нежная дружба с Влад. Соловьевым¹, полупризнания в его статьях и речах, посвященных Соловьеву, позволяют утверждать, что в его философской «нейтральности» — больше академической «корректности», чем подлинного равнодушия к теме секуляризма. Что касается «левого крыла» русской философии, то его видимое равнодушие к религиозной теме сменилось со времени Октябрьской революции таким буйствующим и островоинствующим атеизмом, что думать о «равнодушии» к теме секуляризма здесь не приходится. Стоит, наоборот, немного двинуться «вправо» от русского позитивизма, как властительная сила религиозной темы начинает проявляться во все возрастающей степени, заканчиваясь у Влад. Соловьева, Флоренского, Булгакова и других — горячо исповедуемым замыслом раскрытия христианской истины в «форме» философии... Изучение

¹ См. воспоминания К. Ельцовой. «Сны нездешние», Современные Записки, т. XXVIII (1926 г.).

отдельных мыслителей и их творчества покажет это с полной ясностью.

В целях ясности изложения мы не держимся чисто хронологической канвы, но все ж делим обзор всего «периода систем» на две части — относя первую к XIX в., вторую — к XX в. Владимир Соловьев, скончавшийся как раз на пороге XX в. (31 авг. 1900 г.), символически отделяет и себя и с собою тех, кого главные создания созрели еще в XIX в., от тех, чье творчество развернулось преимущественно в XX веке. Я хорошо сознаю искусственность этого распределения на две группы мыслителей, которыми мы заняты в этом томе, но надеюсь, что этим достигается действительный выигрыш в ясности и диалектической связности в нашем изложении.

Мы начинаем с изучения Влад. Соловьева — поистине наиболее яркого и влиятельного философа в изучаемом ныне «периоде систем».

3. Обратимся сначала к биографии Вл. Соловьева². *Владимир Сергеевич Соловьев* (1853—1900) родился в семье знаменитого историка, профессора Московского университета С.М. Соловьева. По отцу В.С. Соловьев принадлежал к духовному званию (его дед был священником в Москве), по матери происходил из старинного украинского рода. Семья Соловьевых была многочисленна — в ней было девять детей³. Семья жила дружной жизнью, но в ней царил «суровая и набожная атмосфера»⁴, — и в ней будущий философ долго оставался погруженным в детские мечты и грезы.

Странным ребенком был я тогда,

Странные сны я видал*... —

писал впоследствии о себе Вл. Соловьев. Эти «странные сны» никогда не теряли власти над его душой, — в духовном складе Вл. Соловьева «царство мистических грез» действительно всегда занимало не малое место. Во всяком случае, сам Соловьев относит первое видение «Софии» — уже к девятому году жизни. Придавать этому видению, как и всем «странным снам», решающее значение в духовной жизни Вл. Соловьева (как это делает, например, К.В. Мо-

² Биография Вл. Соловьева довольно недурно разработана. Важнее всего капитальное исследование С.М. Лукьянова: *О Вл. Соловьеве в его молодые годы*, т. I—III, Петроград 1918—1921; В.А. Велчко. *Вл. Соловьев. Жизнь и творения*, 1904; С.М. Соловьев (племянник Вл. Соловьева) — биография Вл.С. в издании стихотворений В.С. (7-е изд., 1921 г., стр. 1—58); Прекрасно рассказана биография В.С. также в книге К.В. Мочульского. *В. С. Соловьев* (Париж, 1936). См. еще Воспоминания сестры Вл.С. М.С. Безобразовой (*Минувшие годы*, 1908, № 5); К. Ельцовой (сестры А.М. Лопатина) *Совр. Записки*, т. XXVIII (1926 г.). См. также Э.А. Радлов. *В.С. Соловьев. Жизнь и учение*. Петербург 1913; Флоровский. *Новые книги о В. Соловьеве*, *Известия Одес. Библ. Общ.*, 1912; Флоровский. *Молодые годы В. Соловьева*, *Путь*, № 9 (1928 г.). Дальнейшую биографию см. в сборнике «Влад. Соловьев», издание «Пути», Москва 1911 г. и в книге Streptoukhow: *W. Soloviev et son oeuvre messianique*. Strassbourg 1935.

³ См. у Ельцовой, *Совр. Зап.* XXVIII, стр. 228.

⁴ С.М. Соловьев. *Биография В. Соловьева* (*Стихотворения*, 7-е изд., стр. 3).

чульский⁵) было бы, конечно, преувеличением, которое не может быть оправдано, но и игнорировать этот факт тоже не приходится при изучении загадочной⁶ натуры Вл. Соловьева.

11-ти лет Вл. Соловьев поступает в гимназию, которую он окончил 18-ти лет. Гимназические годы Соловьева имели решающее значение в формировании его личности: за это время он от детской религиозности перешел к атеизму, очень страстному и бурному. Уже в 13 лет у него начался период сомнений; по словам самого Соловьева, он «в возрасте от 14 до 18 лет прошел через различные фазы теоретического отрицания». «Совестно вспомнить даже, — писал он через несколько лет, — какие глупые кощунства я тогда говорил и делал»⁷. Близкий друг (с юности) В.С. Соловьева, известный философ Л.М. Лопатин пишет⁸ о нем: «Была пора в его жизни, начиная с 15 лет, когда он был совершенным материалистом... Я никогда потом не встречал материалиста, столь страстно убежденного. Это был типический нигилист 60-х годов».

Но в эти юные годы начинается и отрезвление и возвращение к вере. По свидетельству того ж Лопатина, в 16 лет Соловьев знакомится со Спинозой, который стал «первой философской любовью» В. Соловьева⁹ и имел, несомненно, глубокое влияние на него именно своей религиозной стороной, о чем так хорошо свидетельствует сам Соловьев в статье о Спинозе (т. IX). Справедливо также и то, что от Спинозы Соловьев взял не только живое чувство реальности Бога, но и яркое «переживание духовного всеединства мира», по верному замечанию Мочульского¹⁰; от Спинозы же идет и гносеологическая трихотомия у Соловьева (три вида познания — эмпирическое, рациональное и мистическое).

Духовный перелом, раз начавшись, стал развиваться очень быстро и решительно. Он приходится как раз на студенческие годы Соловьева (1869—1874), из которых первых три года Соловьев провел на естественном факультете, который бросил не окончив. Перейдя на историко-филологический факультет, Соловьев в течение одного года готовится к государственному экзамену, какой и сдает в 1873 г. Следующий учебный год (с осени 1873 г. по лето 1874) Соловьев проводит в Московской духовной академии. В течение этих пяти лет Соловьев очень много занимается философией, а также специальным изучением религиозно-философской

⁵ Мочульский. *Op. cit.*, стр. 14—15.

⁶ «Во всей русской литературе, — отмечает Мочульский (*Ibid.*, стр. 7), — нет личности более загадочной; его можно сравнить только с Гоголем».

⁷ Письма В.С. Соловьева (1911 г.). Т. III, стр. 74.

⁸ Л. М. Лопатин. Философское мировоззрение В.С. Соловьева (Философские характеристики и речи), 1911, стр. 123.

⁹ Статья В.С. Соловьева (В защиту философии Спинозы). Соч. (Изд. «Просвещение»), т. IX, стр. 3.

¹⁰ Мочульский. *Op. cit.*, стр. 27.

литературы, — и в это время сложились первые основы его будущей системы. Кандидатское сочинение Соловьева в переработанном виде¹¹ было напечатано в журнале «Православное обозрение» за 1873 г. под названием «Мифологический процесс в древнем языке» (см. Сочинения, т. I). Уже к этому времени Соловьев стал страстным и пламенным последователем христианского учения (что не помешало ему испытывать очень сильное влияние Шопенгауэра — см. об этом дальше); у Соловьева начинают уже в это время формироваться грандиозные планы. В 1874 г. он публикует магистерскую свою диссертацию под заглавием «Кризис западной философии. Против позитивистов»; защита ее состоялась в Петербургском университете. Молодому ученому был всего 21 год, но его солидная эрудиция, глубокая вера в свои идеи и замыслы, вдохновенная, почти пророческая речь на диспуте, — все это сразу снижало ему славу. Любопытно, что известный историк Бестужев-Рюмин заявил после диспута: «Россию можно поздравить с гениальным человеком». Уже в начале следующего года Соловьев стал читать лекции в Московском университете и на Высших женских курсах, — а летом он испросил себе командировку для научных занятий в Англию, куда и уехал летом 1875 г.

В эти годы умственные интересы Соловьева сосредоточивались не на философии в точном смысле слова, а на мистической литературе, которую он пристально изучал и раньше, а в Лондоне всецело отдался ее изучению. Но уже через несколько месяцев он неожиданно покидает Лондон и едет в Египет. Официальным поводом для этой поездки, остающейся и ныне достаточно загадочной¹², была необходимость изучить некоторые материалы в Египте. Конечно, это так же мало правдоподобно, как и сообщение Соловьева одному приятелю, что на спиритическом сеансе (Соловьев в эти годы очень интересовался спиритизмом) духи сообщили ему о существовании в Египте тайного Каббалистического общества (в Лондоне Соловьев, между прочим, усиленно занимался изучением Каббалы, о значении которой в религиозно-философском творчестве Соловьева мы будем еще иметь случай говорить). Сам Соловьев в известном стихотворении «Три свидания» объясняет свою внезапную поездку в Египет «таинственным зовом Софии». О «видениях» Соловьева мы скажем несколько позднее и сейчас не будем входить в эту запутанную тему; так или иначе, Соловьев в разгаре занятий в Британском музее неожиданно бросает Лондон, едет в Каир на «таинственное свидание» (которое, судя по рассказу Соловьева, состоялось — см. «Три свидания»¹³). Через несколько месяцев

¹¹ О некоторой спорности этого см. у Лукьянова, т. I, стр. 149.

¹² См. о ней подробнее всего у Лукьянова, т. III.

¹³ Решительную достоверность видения ярче всего выдвигает Мочульский в своей работе о Соловьеве (см. также биографию В.С., составленную С.М. Соловьевым).

Соловьев возвращается в Европу и летом 1876 г. был уже в Москве. Осенью 1876 г. он возобновил преподавание в университете, но весной 1877 г. он из-за раздоров в профессорской среде бросил университет, переехал в Петербург, где получил службу в Ученом комитете Министерства народного просвещения. Весной 1880 г. он с большим успехом защитил в Петербурге докторскую диссертацию «Критика отвлеченных начал», но кафедры и здесь не получил, а читал лекции, как доцент, в университете и на женских курсах.

Надо отметить, что еще в 1877 г. появилась в печати (незаконченная) работа Соловьева «Философские начала цельного знания». Работа эта, представляющая первый очерк философской системы Соловьева, чрезвычайно ярко вскрывает то направление, по которому движется творческая мысль Соловьева, оставшегося, по существу, верным до конца жизни идеям, высказанным в указанной работе. Несколько позже (в начале 1878 г.) он выступил с публичными лекциями на общую тему «Чтения о Богочеловечестве», в которых мы находим уже все (точнее — почти все) метафизические идеи Соловьева. «Чтения о Богочеловечестве» собирали многочисленную аудиторию и положили начало всему большому, доныне еще не сказавшему своего последнего слова религиозно-философскому движению, которое связано с именем Соловьева.

В 1881 г., после убийства Александра II (1 марта), Соловьев в публичной лекции, посвященной вопросу о критике Просвещения, закончил свою речь осуждением революционных действий, а затем воскликнул: «Царь должен простить преступников». Этот призыв Соловьева к необходимости отказаться от смертной казни привел его к вынужденной отставке от преподавания в университете; ему было предложено воздержаться от публичных выступлений. Соловьев навсегда отошел от университета, целиком ушел в писание книг и статей, а публично выступил лишь один раз за год до смерти.

Отныне Соловьев уходит в церковно-общественную работу, и это справедливо считают поворотным пунктом в жизни Соловьева. Новый период в жизни и творчестве (его можно считать, вслед за Е. Трубецким¹⁴, *утопическим*), не отрывая его от философии, все же отмечен чрезмерным вниманием к проблемам конкретной жизни. Вслед за многими русскими мыслителями Соловьев отдает очень много своего вдохновения *публицистике*, пишет целый ряд статей по наиболее жгучим вопросам современности. Но, конечно, не эта по преимуществу журнальная работа придает утопический характер его творчеству в этот период, а *теократическая утопия*, которая овладевает его сознанием с начала восьмидесятых годов. В 1884 г. он работает над задуманным им трудом «История и будущность теократии» (задумано в трех томах). Первый том не мог

¹⁴ Кн. Е. Т р у б е ц к о й. Мирозерцание Вл. Соловьева, т. I, стр. 87.

появиться (вследствие цензурных условий) в России и вышел (на русском языке) в Загребе только в 1887 году. Некоторые главы этой книги печатались в России в журнале «Православное обозрение» (в 1885 и 1886 г.), но книга в целом, ввиду католических симпатий Соловьева, выраженных в книге, не была допущена к печатанию. Надо иметь в виду, что еще в 1883 г. Соловьев выступил с большими статьями под общим заглавием «Великий спор и христианская политика», в которых он с большим подъемом, с разнообразной аргументацией высказывается в защиту примата Рима. Эта позиция Соловьева вновь еще более окрепла вследствие сближения его с известным католическим епископом Штроссмайером, встреча с которым имела бесспорное влияние на Соловьева в его стремлении к соединению Церквей¹⁵.

Вл. Соловьев в своей защите католической Церкви порвал со всеми славянофильскими кругами, с которыми он был связан, но он не отходил от православия¹⁶. Однако, когда Соловьев приехал в 1887 г. в Париж и в салоне одной русской княгини прочитал доклад о России, то в этом докладе он так резко восстает против русской Церкви, что его обличения идут дальше даже, чем шел Чаадаев... Доклад этот в дальнейшей переработке составил содержание небольшой книги под заглавием «L'idée russe» (Paris, 1888), — по-русски перевод этой книги («Русская идея») увидел свет лишь в 1909 г. Несколько позже вышла по-французски книга «La Russie et Eglise Universal» (1889) — по-русски опубликованная лишь в 1913 г. Это была вершина католических увлечений Соловьева, после чего начинается постепенное угасание теократической утопии у Соловьева, — Соловьев уже отходит от непосредственного ожидания сдвигов в исторической Церкви и даже пишет (в 1892 г.): «Я так же далек от ограниченности латинской, как и от ограниченности византийской... Исповедуемая мною религия Св. Духа шире и вместе содержательнее всех отдельных религий»¹⁷.

Утопические элементы никогда окончательно не исчезали у Соловьева, но основная идея его теократической утопии, мечта о соединении власти Римского папы с властью русского Царя, как основе для осуществления на земле Царства Божьего, окончательно рассеивается в 90-х годах¹⁸, мироощущение Соловьева приобретает пессимистический характер. В его философских взглядах происходят серьезные сдвиги (мы коснемся этого позже), первые

¹⁵ Влияние Штроссмайера не следует, однако, преувеличивать — в этом прав проф. Гривец в своем этюде «Вл. Соловьев и Еп. Штроссмайер».

¹⁶ В письме к архим. (будущему митроп.) Антонию Владимир Соловьев писал (письмо от 8/IV 1886 г.): «В латинство я никогда не перейду» (Письма, т. III, стр. 187). После поездки в Загреб он писал тому же архим. Антонию: «Я вернулся в Россию, если можно так выразиться, более православным, нежели как из нее уехал» (Ibid., стр. 189).

¹⁷ Письмо к В.В. Розанову (Письма, III, стр. 43—44).

¹⁸ См. подробности об этом у кн. Е. Трубецкого и Мочульского.

проявления которых находим в большой его книге «Оправдание добра» (1897 г.), еще сильнее в его неоконченных статьях по «теоретической философии» (1897—1899). К этому же времени относятся эсхатологический этюд Соловьева «Три разговора» и связанная с ним «Повесть об Антихристе» (1900). В июле 1900 г. Соловьев, вообще отличавшийся хрупким здоровьем, неожиданно заболевает в имении кн. С. Трубецкого, где очень скоро и скончался (31 июля 1900 г.), исповедавшись и причастившись Св. Тайн перед смертью.

4. Так сложилась внешняя жизнь Вл. Соловьева, но для того, чтобы понять его философские построения, нам необходимо обратиться к изучению *личности* Соловьева, к его, так сказать, внутренней биографии. Мы уже упоминали о нескольких периодах в жизни Соловьева; его биограф кн. Е. Трубецкой насчитывает три периода в жизни Соловьева (1-й — подготовительный, 2-й — утопический, 3-й связан с крушением идеи теократии); другой биограф — Стремоухов¹⁹ насчитывает четыре периода (прибавляя к периоду крушения теократической утопии период апокалиптический). Это различие разных периодов в жизни Вл. Соловьева очень важно, так как в разные периоды его суждения по целому ряду вопросов оказываются разными. Во всяком случае, те, кто придают большое значение различию построений Вл. Соловьева в разные периоды, должны были бы быть очень осторожными в своих характеристиках его учения, то есть не связывать воедино идеи Соловьева из разных периодов, не различая того, к какому периоду они относятся. Правда, наиболее существенные изменения во взглядах Соловьева произошли лишь в области историософии и оценок церковной действительности: так, в первый период Соловьев был очень близок к славянофилам, во второй он резко и остро порвал с ними. Однако в одной из недавних своих работ о Соловьеве Флоровский²⁰ очень хорошо показал, что, отходя от славянофилов в оценке церковной жизни, Соловьев испытал сильное влияние Тютчева в историософских взглядах, что и определило коренное изменение в идеях Соловьева относительно католичества. Иными словами, даже и здесь можно установить некоторую *непрерывность* в развитии взглядов Соловьева: внешние оценки (католичества, напр.) действительно изменились, но в основных идеях шла непрерывная переработка их, т. е. подлинная эволюция, а не резкая перемена.

К.В. Мочульский в своей книге о Соловьеве пытается обойтись без деления внутренней жизни Соловьева на разные периоды. В известной мере ему удастся показать *единство* в духовной установке у Соловьева в разные периоды его жизни; «поразительна последовательность духовного развития Соловьева, *однотемность* его

¹⁹ Streimoukhov. Op. cit., p. 9.

²⁰ Флоровский. Тютчев и Соловьев, «Путь», № 41.

философии», — пишет Мочульский²¹. Но именно эта «однотемность» (если ее и можно признать, то с большими ограничениями) совсем не совпадает с тем, что, по Мочульскому, определяет основное единство в его духовной жизни — с мистической интуицией Софии. Проблема Софии есть скорее «вторичная» тема в философии Соловьева, и если она встречается в разные эпохи его жизни, то это само по себе вовсе не означает, что здесь был творческий узел его исканий.

Стремоухов²² тоже считает, что в центре философии Соловьева лежит его софиологическая доктрина, что «интуиция Софии является источником философии Соловьева». Но ни Мочульскому, ни Стремоухову не удалось *вывести* все основные построения Соловьева из его софиологии. Как раз Соловьев сам не раз пытался *обосновать* софиологическую доктрину из иных общих положений. Он упорно держался за софиологическую доктрину, и это, конечно, означает, что софиологическая концепция была *одной из основных* в его восприятии и истолковании мира, — но вовсе не единственной определяющей силой творчества.

Философское творчество Соловьева вообщеросло *не из одного, а из нескольких корней*, — но вместе с тем его уму с чрезвычайной силой преподносилась всегда задача *органического синтеза*. Способность к философским конструкциям была присуща Соловьеву в очень высокой степени, чему чрезвычайно способствовал его вкус к схемам. Надо прибавить к этому и огромный *литературный дар*: Соловьев писал всегда с поразительной ясностью, четкостью и выразительностью. Ему была чужда всякая расплывчатость, и в этом своем свойстве Соловьев чрезвычайно близок к французскому философскому стилю. Можно сказать, что в самой манере мыслить у Соловьева была склонность к рационализму, к логическим конструкциям, к диалектическому связыванию разнородных идей... Все это создавало *внешние* особенности творчества Соловьева, нередко делало его пленником самой манеры мыслить и писать, но, конечно, у него были исходные и определяющие идеи, в которых и надо искать ключа к его философии. Единство надо искать именно в этих исходных идеях, в их изначальной внутренней связи.

Отец С. Булгаков видел в системе Соловьева одну центральную идею — идею «положительного всеединства», которая «составляет основное начало всей философии Соловьева, ее альфу и омегу»²³. Но и в этой конструкции мы видим все ту же попытку выводить философию Соловьева из одного корня, из одной исходной основы, как мы находим это, например, в учении Спенсера. Для Соло-

²¹ Мочульский. *Op. cit.*, стр. 107.

²² Стремоухов. *Op. cit.*, р. 8.

²³ Булгаков: «Что дает современному сознанию философия Вл. Соловьева» (в сборнике «От марксизма к идеализму»), стр. 195.

вьева это настолько неверно, что уж тогда лучше держаться схемы кн. Е. Трубецкого, которая оставляет нераскрытым внутреннее единство в развитии творчества Соловьева, но и не искажает ничего, оставляя внутреннюю разнородность в движении творчества Соловьева. Между тем, если принять, что творчество Соловьева питалось из *нескольких* корней, что проблема органического синтеза была и его собственной внутренней задачей, тогда мы не станем укладывать его построения на Прокрустово ложе той или иной схемы.

Попробуем определить те центральные исходные идеи, которые без труда мы можем найти у Соловьева. Прежде всего, мы должны решительно подчеркнуть, что к таким центральным идеям *не* принадлежала идея (или интуиция) Софии. В известный период (перед поездкой за границу) Соловьев начинает увлекаться идеей Софии на почве изучения мистических учений (Беме и др.). А о. Флоренский в письме к Лукьянову²⁴ пишет: «Мне представляется, что Соловьев поступил в Духовную академию просто для занятий богословием и историей Церкви, но потом, *набрeдя* тут на предустановленную в его душе идею Софии, бросил академию и занялся специально Софией». Не знаем, верна ли догадка Флоренского (он сам тут же пишет: «*по-видимому*, Соловьев вынес идею Софии из академии»), но выражение его, что «Соловьев *набрел* на идею Софии», кажется мне очень удачным. Конечно, никакой «предустановленной (??) идеи» у Соловьева не могло быть, а вот, когда он «набрел» на идею Софии, тогда его детское видение отождествилось в нем с Софией (см. его «Три свидания»). Соловьев в молодые годы чрезвычайно интересовался спиритизмом (не без влияния его учителя проф. П.Д. Юркевича) и оккультизмом, а сильная поэтическая стихия, жившая в его душе всегда, в нем очень рано выдвигала мысль о *реальном* смысле поэтических грез и видений²⁵. Поэтому сам Соловьев постоянно носился с идеей Софии, но не из нее черпал свое философское вдохновение, — и, наоборот, последователи Соловьева (особенно Флоренский, отчасти Булгаков, почти все поэты, находившиеся под влиянием Соловьева) действительно вдохновлялись соловьевской мифологемой о Софии.

Когда мы говорим о нескольких корнях философского творчества у Соловьева, то имеем в виду те действительно философские мотивы, которые определяли его творчество. Булгаков удачно выразился в приведенной уже статье о Соловьеве, что его система «есть самый *полнозвучный аккорд*, какой только когда-либо разда-

²⁴ Лукьянов. Ор. cit., т. I, стр. 344 (примеч.).

²⁵ «Художественному чувству открывается непосредственно, — писал Соловьев в статье о Тютчеве (Соч., т. VII, стр. 124), — то же совершенное содержание бытия, которое философией добывается, как истина мышления... Если вселенная имеет смысл, то двух противоречащих друг другу истин — поэтической и научной — не может быть».

вался в истории философии»²⁶. Но система Соловьева, все его творчество есть именно *аккорд*, т. е. состоит из ряда отдельных звуков. Разлагая этот аккорд, мы можем выделить следующие отдельные моменты.

1) Прежде всего надо признать общее влияние эпохи 60-х годов на духовный склад Соловьева. По словам его друга Л.М. Лопатина, Соловьев «в годы юности был очень последовательным и убежденным *социалистом*». Конечно, было бы преувеличением признать, как говорит Флоровский²⁷, что «*вссь* творческий путь Соловьева может быть понят именно из искания социальной правды», — но надо признать, что в духовных исканиях Соловьева момент социальной никогда не отступал на задний план. Это, конечно, все та же «вера в прогресс», которой вдохновлялся весь XIX в.²⁸

2) Второе место должны мы отвести очень раннему замыслу «ввести вечное содержание христианства в *новую* соответствующую ему, т. е. разумную безусловную форму»²⁹. Христианство, к которому вернулся Соловьев после юношеского отрицания, было для него безусловной истиной, но форма, в которой оно исторически раскрылось, всегда казалась Соловьеву неадекватной. Это все тот же знакомый нам уже в истории русской мысли мотив — о необходимости «исправить» историческое христианство, «оправдать» его с помощью *современного* знания и философии. Флоровский не совсем неправ, когда говорит, что Соловьев «пытался строить церковный синтез *из нецерковного опыта*»³⁰. В одном письме Соловьева (1873 г.) читаем: «Теперь мне ясно, как дважды два четыре, что все великое развитие западной философии и науки, по видимому, равнодушное и часто враждебное к христианству, в действительности только вырабатывало для христианства новую, достойную его форму»³¹. Соловьев никогда не мог вполне освободиться от этого подхода к христианству, — не изнутри, но извне, со стороны. Здесь корни и богословского рационализма у Соловьева, и его стремления к «новой форме» христианского сознания. Нет никакого сомнения, что навязчивая идея «нового религиозного сознания», которая определяла искания Мережковского и особенно Бердяева³², ведет свое начало от Вл. Соловьева.

²⁶ Булгаков. «Что дает... философия Соловьева», стр. 196.

²⁷ Флоровский. Пути русского богословия, стр. 309.

²⁸ В письме к Е.В. Романовой читаем (1873 г.): «С тех пор, как я стал что-либо смыслить, я сознавал, что существующий порядок (преимущественно порядок общественный и гражданский...) не таков, каков должен быть... Настоящее состояние человечества... должно быть изменено, преобразовано». Письма, т. III, стр. 87—88.

²⁹ Письма, т. II, стр. 89.

³⁰ Флоровский. Ibid., стр. 316.

³¹ Письма, т. III, стр. 89.

³² См. статью Бердяева «О новом религиозном сознании» в сборнике «Sub specie aeternitatis» (1907).

3) От славянофильства, в частности от Киреевского, залегла в душе Соловьева идея «цельного знания», которую он пытался впервые выразить в неоконченном, но замечательном отрывке «Философские начала цельного знания» (1877). Отрывок этот есть, по существу, настоящий опыт системы философии, и его надо считать основным и главным в этом отношении. Но сейчас мы имеем в виду другое — то искание «*всеединства*», синтеза религии, философии и науки, — веры, мысли и опыта, которое должно ответить на вопрос — «какая цель человеческого существования вообще, — для чего, наконец, существует человечество?» Дело идет именно о *человечестве*, как «едином существе»³³: «субъектом (исторического) развития является (все) человечество, как *действительный*, хотя и собирательный организм»³⁴. «Окончательный фазис исторического развития» выражается в образовании всецелой жизненной организации», в «цельной жизни», отвечающей на запросы чувства, мысли и воли. Мы имеем перед собой *определенную утопическую установку*, которой Соловьев остается верен всю жизнь и которая и определяет весь замысел философии у него. Идея «всеединства» становится постепенно центральной идеей и руководящим принципом философии у Соловьева.

4) Следующим, самостоятельным источником философского творчества Соловьева является необычайно острое *ощущение истории*. Недаром Вл. Соловьев был сын историка; потому-то и чувствуется постоянно Гегель в философских построениях Соловьева, что для него «историчность» была главной формой бытия, его цветением. Не космоцентризм, даже не антропоцентризм, но историкоцентризм определяет подход Соловьева ко всем вопросам — не в том смысле, что он превращает проблемы в исторический обзор их решений, а в том, что для него все «лики» бытия раскрываются в истории, в развитии человечества. Это относится столько же к этике (где Соловьев строит «оправдание» добра в истории), сколько и к теории познания (где овладение «смыслом» бытия осуществимо лишь благодаря раскрытию человеческого духа в историческом действовании), и к метафизике (как это с исключительной силой проявилось уже в «Чтениях о Богочеловечестве»). Соловьев, как мы уже видели, считал «субъектом» истории человечество в его целом, в его единстве (живых и отошедших и имеющих прийти в мир людей). Идея «единосущия» человечества, с таким блеском развитая им в речи об От. Конте, не вытекала из его софиологии, но имела собственные корни в душе Соловьева. К этому надо добавить и исключительный дар исторического синтеза у Соловьева, — правда, обычно в формах гегельянской диалектики (см. уже первую его работу «Кризис западной философии»).

³³ Соч., т. I, стр. 292.

³⁴ Ibid., стр. 255.

5) Особо надо отметить основное значение в построениях Соловьева понятия «Богочеловечество»³⁵. С того времени, когда это понятие овладело его сознанием и вошло в систему «всеединства», оно стало источником философского вдохновения и определяющей силой его диалектических построений. Вне идеи Богочеловечества эти построения кажутся «мозаичными»³⁶ и не связанными друг с другом; идея Богочеловечества не просто центр кристаллизации его мыслей или узловой пункт их встречи и взаимосочетания, но живая и творческая дорога, можно сказать — эвристический принцип.

6) Таким же источником философского вдохновения стала позднее примыкающая сюда идея Софии, но мы уже упоминали о том, что ей должно отводить «вторичное» место при установлении «корней» философии Соловьева. Мы коснемся позже идеи Софии у Соловьева в разные периоды и убедимся тогда, что эту идею можно, так сказать, «отделить» от его построений.

Основные учения Соловьева могут быть вообще излагаемые без его софиологии.

Выделяя таким образом разные корни философского творчества Соловьева, напомним еще раз формулу о Булгакова, что философия Соловьева есть самый «полнозвучный аккорд», — система Соловьева есть действительно опыт органического синтеза *разнородных* его идей.

5. Прежде чем перейти к изложению учения Соловьева, мы должны еще остановиться на вопросе о *влияниях*, которые испытал Соловьев. Он очень напоминает в этом отношении Лейбница с его гениальной способностью впитывать в себя построения самых различных мыслителей, приводя все это к единству в новой подлинной системе. И Соловьев впитал в себя влияние очень многих, притом различных мыслителей, — и у него это не помешало созданию подлинной системы. Правда, довольно трудно понять с первого взгляда, как, например, мог Соловьев соединить в своих построениях Спинозу и Ог. Конта, Канта и Каббалу, — но, помимо большого дара философской архитектоники, Соловьев действительно сумел, положив в основание системы «цельного знания» идею Богочеловечества, диалектически связать очень разные идеи.

Первым по времени, как свидетельствует друг его юности А.М. Лопатин, было влияние Спинозы. «16-ти лет, — пишет Лопатин³⁷, — Соловьев познакомился с сочинениями Спинозы, начина-

³⁵ Очень многие исследователи философии Соловьева склонны видеть центральное понятие в философии Соловьева в идее «положительного всеединства», в то время как это понятие лишь увеличивает его систему, но не является в центре у Соловьева. Наоборот, понятие Богочеловечества объединяет космологию, антропологию и историософию Соловьева.

³⁶ Выражение проф. В. Сперанского (в статье о Соловьеве в журнале «Путь», № 2).

³⁷ А.М. Л о п а т и н. Философские характеристики и речи, 1911 (статья «Филос. мирозерцание В. Соловьева»), стр. 124.

ет внимательно читать и изучать его, страшно им увлекаться, сначала толкует его в духе материализма, но потом приходит к сознанию совершенной несостоятельности его... Благодаря Спинозе, Бог, хотя еще в очень абстрактном и натуралистическом образе, впервые возвращается в мирозерцание Соловьева». Сам Соловьев свидетельствует о том, что Спиноза был его «первою любовью в области философии»³⁸. К влиянию Спинозы надо отнести несомненное тяготение Соловьева к пантеизму, столь заметное в его построениях³⁹, — вообще идею «всеединства», то постоянное памятование о космосе, о божественной стороне космоса, которое вошло позже в учение о Софии.

Следующим по значению и глубине было влияние Канта, а также Шопенгауэра. Об этом категорически свидетельствует Лопатин, близко знавший Соловьева в юные годы; он же говорит, что после Шопенгауэра Соловьев изучал Фихте, а затем Гартмана, которого особенно ценил Соловьев, имевший даже в виду при поездке за границу познакомиться лично с ним. Конечно, наиболее значительным из всех указанных влияний было влияние Шеллинга, как это убедительно показал кн. Е. Трубецкой в своей книге о Соловьеве⁴⁰: это касается даже богословия у Соловьева, а тем более его метафизики и эстетики. К стати, надо присоединить сюда и близость Соловьева к построениям Баадера, с которыми, однако, Соловьев, по свидетельству Лопатина, познакомился поздно. От Гегеля Соловьев взял и формальный диалектический метод, и его рационализм, а от Шопенгауэра он очень зависим в первых его работах по этике, равно как и в общей эсхатологической установке. Чрезвычайно и многообразно было влияние на Соловьева мистической литературы, которую Соловьев тщательно изучал, и прежде всего Каббалы, идеи которой пронизывают метафизику и антропологию Соловьева. Идея Софии у Соловьева тоже в основании и первоначальной форме восходит к мистической литературе, — здесь Соловьев собственно внес мало оригинального (если не считать его «видений»), но ему принадлежит настойчивая попытка связать эту идею с различными течениями в русском религиозном сознании. Во всяком случае, Соловьев очень внимательно изучал всех мистиков.

О влиянии русской философии на воззрения Соловьева надо сказать отдельно. Этот вопрос достаточно хорошо разобран у кн. Е. Трубецкого⁴¹, к работе которого мы и отсылаем читателя. Особенно сильно было влияние славянофилов, в частности Хомякова и Киреевского; о влиянии Тютчева на формирование теократической

³⁸ «Понятие о Боге». Соч., т. IX, стр. 3.

³⁹ Кн. Е. Трубецкой справедливо указывает на то, что другим проводником пантеистических тенденций был для Соловьева Шеллинг (Op. cit., т. I, стр. 89).

⁴⁰ Ibid, т. I, стр. 50—59. См. также работу Стремouxова.

⁴¹ Ibid, т. I, стр. 59—72.

утопии Соловьева мы уже говорили. С Чаадаевым у Соловьева были общие точки соприкосновения, особенно в ожидании того, что Царство Божие должно осуществиться в истории, много сходного было и в оценке католичества (когда Соловьев «заболел» своей утопией), но о *влиянии* Чаадаева говорить не приходится.

Кн. Е. Трубецкой посвящает особую главу своей книги исследованию влияния Н.Ф. Федорова (Трубецкой, т. I, стр. 78—85), и это его указание верно, но мы вернемся к этому вопросу позже, когда познакомимся с учением Н.Ф. Федорова (см. ниже гл. V). Упомянем, наконец, о бесспорном влиянии на Соловьева философов и богословов Духовной академии, у которых он учился, — П.Д. Юркевича и В.Д. Кудрявцева (о последнем см. ниже, гл. III).

Скажем еще два слова о Соловьеве, как литераторе — это не бесполезно для всего дальнейшего изложения. Мы уже не раз отмечали склонность Соловьева к публицистике. Он любил этот род деятельности и написал ряд замечательных, поистине блестящих публицистических работ. Его замечательные статьи по национальному вопросу (собраны в V томе Сочинений) представляют настоящий вклад в литературу по национальному вопросу. Литературное дарование Соловьева здесь проявляется с исключительной силой. Элемент публицистический пронизывает самые разнообразные, в том числе и чисто философские работы Соловьева, — его яркий язык, острые характеристики, часто подлинный пафос — все это создало Соловьеву заслуженную репутацию замечательного писателя. А его превосходные критические статьи, прямым образом примыкающие к его эстетике, читались и читаются и ныне с неослабевающим интересом.

В литературном даровании Соловьева была большая склонность к иронии и насмешке. Даже самые задушевные свои переживания (например, в стихотворении «Три свидания», в котором рассказаны видения Софии) Соловьев любил сопровождать шуткой, нередко грубоватой. Вкус к пародийному слогу был очень силен у него, — он для него самого был нужен, чтобы ослаблять внутреннюю патетичность, которую он стыдливо прятал за насмешливой речью. Соловьев вообще писал остро и ярко, часто беспощадно, но всегда в литературном отношении — превосходно.

В творчестве Соловьева особое место занимают его стихотворения. Они и в порядке чисто поэтического нередко очень хороши, но еще важнее тот тип философской лирики, который и до Соловьева был очень ярко представлен в русской литературе (особенно у Тютчева и Ал. Толстого), но Соловьев сумел зажечь у ряда молодых поэтов новые поэтические стремления. Можно считать бесспорным огромное влияние Соловьева на целую плеяду русских поэтов⁴²

⁴² О поэзии Соловьева см., напр., прекрасный очерк С. Булгакова (в книге «Тихие думы»).

Перейдем к изучению философии Соловьева⁴³.

6. Прежде всего, необходимо уяснить то *место*, которое отводил Соловьев философии в духовной жизни: каково было его отношение к той проблеме, которая, как мы не раз подчеркивали, лежит в основе основных разделений в русской мысли, — к проблеме автономии философии и ее отношения к церковному миропониманию? При первом уже знакомстве с сочинениями Соловьева бросается в глаза как бы отход его от всего того направления, в каком развивалась философия нового времени, т. е. отход от радикального автономизма, от чисто секуляристической установки, столь характерной для нового времени. Уже в первой своей большой работе «Кризис западной философии» Соловьев на каждом шагу заявляет, что «философия в смысле отвлеченного, исключительно теоретического познания окончила свое развитие и перешла безвозвратно в мир прошедшего»⁴⁴. Эта «отошедшая безвозвратно» философская установка связана была с тем, что она все время имела в виду лишь «субъект *познающий* — без всякого отношения к требованиям субъекта, как *хотящего*»⁴⁵. Эта первая работа Соловьева заканчивается указанием на необходимость «универсального синтеза науки, философии и религии», что приведет к «восстановлению совершенного внутреннего единства умственного мира»⁴⁶. Эти слова Соловьева получают свой полный смысл уже в другой его ранней работе под названием «Философские начала цельного знания» (1877 г.). Здесь Соловьев окончательно (?) отходит от принципа автономии философии и делает попытку подняться над секулярным мировоззрением. Философия может и должна обладать *относительной* самостоятельностью, но только для того, чтобы вместе с наукой «обратить все свои средства на достижение об-

⁴³ Философия Соловьева излагалась не раз. Укажем наиболее ценные работы: 1) Кн. Е. Трубецкой. Мирозозерцание Соловьева, т. I—II; 2) А.М. Лопатин. Филос. мироз. В. Соловьева (в книге «Философские характеристики и речи»); 3) С. Булгаков: «Что дает современному сознанию философия Вл. Соловьева» (в книге «От марксизма к идеализму»); Александр Введенский: «О мистицизме и критицизме в теории познания Вл. Соловьева (в книге Философские очерки, 1924); 5) Сборник о Влад. Соловьеве, «Путь» 1911 г.; важны статьи С. Булгакова: Природа в философии Соловьева и Вл. Эрна. Гносеология Соловьева. В этом же сборнике библиография до 1911 г.; 7) Волжский. Проблема зла у Соловьева (в сборнике «Вопросы религии», Вып. I); 8) Волжский. Человек в системе Соловьева (в книге «Из мира литературных исканий»); 9) Шестов. Умозрение и апокалипсис, Совр. Зап., т. 33 и 34; 10) Лосский. В.С. Соловьев и его преемники, «Путь» № 2 и 3. 11) Usnads: W. Soloviev, seine Erkenntnistheorie und Metaphysik; Halle 1909; 12) Streimoukhov: W. Soloviev et son oeuvre messianique. Paris 1935. 13) Shylkarsky: Soloviev's Philosophie. 14) Al. von Mensbrugghe. From Dyad to Tryad (London 1935); 15) Тарева: Религиозный синтез в философии Соловьева. Христ. Чт. 1908, ч. I; 16) Б. Чичерин: Мистицизм в науке, Москва 1880; 17) Статьи, посвященные Соловьеву, в Вopr. филос. и псих. № 54 (1901), особенно статьи С. Трубецкого, Рачинского и др.; 18) Massaryk. Zur Rus. Geschichts- und Religionsphil. вып. II, гл. XVII; 19) см. также замечания Флоровского в книге «Пути русского богословия», стр. 308—321, 463—470. Дальнейшие указания у Эрна и Стремоухова.

⁴⁴ Сочинения (всюду цитируем 2-е издание «Просвещения» в 10 томах), т. 1, стр. 27.

⁴⁵ Ibid., стр. 120.

⁴⁶ Ibid., стр. 131.

щей верховной цели познания, *определяемой теологией*⁴⁷. В последних словах совершенно определенно указывается, что философия является *функцией религиозной сферы*, которую она обслуживает, ибо оттуда философия получает свое задание. Смысл ее «относительной самостоятельности» еще не ясен, но важно то, что своего собственного задания философия не имеет. Тут же Соловьев развивает мысль, что синтез философии и науки с богословием создает возможность «цельного знания», а цельное знание вместе с «цельным творчеством» образует в «цельном обществе» «цельную жизнь». Это понятие «цельной жизни» является верховным понятием, — в нем и надо бы искать ключа и к тому, каковы отныне должны быть пути философии. «Цельная жизнь» не есть чисто субъективная целостность, т. е. не есть простое внутреннее единство интеллектуальных, эмоциональных и творческих движений, но есть *живое и подлинное общение с Абсолютом*. «Только когда воля и ум людей, — читаем мы у Соловьева⁴⁸, — вступят в общение с вечно и истинно сущим, *только тогда* получают свое положительное значение и цену все частные формы и элементы жизни и знания, все они будут необходимыми органами одной цельной жизни». Это понятие «цельной жизни» есть, конечно, *своеобразная транскрипция идеи «Царства Божия»*, но с тем существенным отличием, что «цельная жизнь» мыслится Соловьеву не как *благодатное* (т. е. свыше) преображение жизни, а как «окончательный фазис исторического развития». Этот мотив *детерминизма* в историософии, столь победно звучавший у Гегеля, конечно, ставит под вопрос, каков же смысл религиозной идеи у Соловьева — не имеем ли мы здесь дело с типичным для секулярной культуры мотивом религиозного имманентизма? Мы не будем сейчас входить в этот вопрос — им мы займемся позже.

Возвращаясь к уяснению того, какова исходная философская установка Соловьева, мы должны были бы признать, что в целом он пытается *религиозно* осмыслить и *религиозно* осветить путь философии, подчиняя понятие философии понятию «цельного знания», каковое, в свою очередь, подчинено понятию цельной жизни. В этом контексте надо признать все же, что на первом месте для Соловьева стоит тесное связывание познания и *этической сферы* — только ведь через это преодолевается прежний «отвлеченный» характер философии. Правда, само по себе связывание теоретической и этической сферы чрезвычайно типично вообще для русской мысли, — здесь Соловьев явно продолжает линию Киреевского и Хомякова, — не говоря о других мыслителях его эпохи (Лавров, Михайловский, Толстой). Но для Соловьева дело

⁴⁷ Соч., т. 1, стр. 287.

⁴⁸ Ibid., стр. 285.

идет о чем-то более существенном и глубоком, чем просто сочтание теоретической и этической сферы. Не случайно, например, то, что во второй большой книге Соловьева анализ этической сферы *предшествует* гносеологии. Для Чичерина (см. о нем далее в гл. VI), в общем примыкавшего, с своей точки зрения, к основным идеям книги «Критика отвлеченных начал», этот примат этики Соловьева тем, что «от начала до конца философии принято излагать практические начала после теоретических»⁴⁹. Кн. Е. Трубецкой объясняет примат этики в построениях Соловьева тем, что «от начала до конца философской деятельности Соловьева практический интерес действительного осуществления всеединства в жизни стоит для него на первом плане»⁵⁰. Это ближе к истине, но недостаточно вскрывает *религиозный* смысл связывания теоретической и этической сферы у Соловьева. Вот характерное место все в той же работе его «Философские начала...»: «Сама по себе теоретическая потребность, — читаем здесь⁵¹, — есть только частная, одна из многих; у человека есть общая *высшая* потребность всецелой или абсолютной жизни». Это есть, как ясно само собой, чисто религиозная потребность, — и именно она именуется «высшей» потребностью, определяющей то, что выдвигается «ниже» стоящими запросами духа. Еще характернее такие слова (из той же статьи): «Цель истинной философии — содействовать в своей сфере, т. е. в сфере знания, перемещению центра человеческого бытия из его данной природы в абсолютный трансцендентный мир»⁵². Эти слова кажутся дорисовывающими антисекулярную позицию Соловьева в самом задании философии, которая прямо признается подчиненной сфере религиозной жизни. Поэтому Соловьев противопоставляет то понимание философии, которое опирается *исключительно* на познавательную способность человека»⁵³, другому, которое он называет «философией жизни» и которое стремится сделать философию «образующей и управляющей силой жизни»⁵⁴.

Та же точка зрения выдержана Соловьевым и в «Критике отвлеченных начал», только здесь с особой силой подчеркивается то, что Абсолютная сфера, к которой устремлен человеческий дух, есть «положительное всеединство». Эта формула, подчеркивая укорененность отдельных «начал» в Абсолюте, конечно, сохраняет прежний религиозный смысл философии, но она здесь «нейтрализо-

⁴⁹ Ч и ч е р и н. Мистицизм в науке. Москва, 1880. стр. 23.

⁵⁰ Кн. Е. Т р у б е ц к о й. Миросозерцание Вл. Соловьева, т. I, стр. 107.

⁵¹ С о л о в ь е в: Сочинения, т. I, стр. 310.

⁵² Ibid., стр. 311.

⁵³ Ibid., стр. 291.

⁵⁴ Ibid., стр. 291.

вана», и постепенно, через принцип «всеединства», преобразует построения Соловьева в систему имманентизма. Но здесь как раз неожиданно у Соловьева проступают *отзвуки секуляризма*; это не легко сразу заметить, но не учитывая бесспорной внутренней двойственности у него, мы не поймем до конца диалектику его построений.

Прежде всего надо указать, что еще в статье «Философские начала...» Соловьев, под явным влиянием Шеллинга (в его учении об *intellectuelle Anschauung**), признает реальность и доступность всем «идеальной интуиции», как непосредственного «умосозерцания идеи», — «точнее говоря, непосредственного созерцания Абсолюта в его “сущности”⁵⁵. Оказывается, что данные этой «идеальной интуиции» образуют «настоящую первичную форму целостного знания»⁵⁶. И тут же читаем, что «философия как *цельное знание*... может основываться только на умственном созерцании идеи»⁵⁷. Как известно, в учении Шеллинга никакого выхода за пределы трансцендентализма учение об идеальной интуиции не требовало и вело неизбежно к чисто имманентному пониманию Абсолюта. В этой тонкой *игре* понятиями учение об «идеальной интуиции» должно было *вытеснить* понятие «Откровения», вбирая в себя то, что в подлинно религиозной системе усвоется Откровению. Само по себе «нейтральное» учение о наличности в человеческом духе «идеальной интуиции», связанной с «мистическим опытом», не устраняет религиозной сферы, но вместе с тем оно расширяет сферу философии, как *самостоятельной* дисциплины, ибо вхождение в трансцендентный мир, столь необходимое, по Соловьеву, для всякого познания, оказывается открытым человеческому духу и *вне религиозной сферы*. Нечего поэтому удивляться, что Соловьев постоянно стремится показать *то же* *ество* или близость того, что открывается религиозной вере через Откровение, с тем, к чему приходит наш ум, опирающийся на «идеальную интуицию». Это как бы две *разных* сферы, — и «совпадение» их построений лишь подчеркивает *взаимную их отделенность*. Отзвуки секуляризма становятся в освещении этого гораздо более серьезными, чем это могло бы показаться сразу. Шестов был не совсем неправ, когда доказывал, что у Соловьева Откровение отступает совершенно на задний план⁵⁸; когда, напр., мы читаем в предисловии к «Истории и будущности теократии»⁵⁹: «Задача моего труда — *оправдать* веру наших отцов, возвести ее на *новую* ступень разумного сознания, показать, что древняя вера... *совпадает* с вечной и вселенской истиной», —

⁵⁵ Соч., т. I, стр. 340.

⁵⁶ Ibid., стр. 316.

⁵⁷ Ibid., стр. 319.

⁵⁸ Шестов. Умозрение и Апокалипсис. Совр. Зап., т. XXXIII, стр. 293.

⁵⁹ Соч., т. IV, стр. 243.

то становится ясным, что высшей инстанцией, призванной «оправдывать» веру, является разум, который и должен «древнюю веру» представить в новой форме... В «Критике отвлеченных начал» читаем еще более существенные мысли Соловьева в том же направлении: здесь оказывается, что святоотеческое богословие не достигает «полного понятия истины», так как «исключает свободное отношение разума к религиозному содержанию» — поэтому задача заключается в том, чтобы «ввести религиозную истину в форму свободно-разумного мышления»⁶⁰.

Из всего этого становится ясным, что подчинение философии религиозной теме жизни, о котором шла речь выше, вовсе не ослабляло у Соловьева того самого «свободно разумного мышления», которое составляет основу секуляризма, поскольку он опирается именно на высшую инстанцию разума. Мы приходим к установлению бесспорной внутренней *двойственности* у Соловьева — «разума» и «веры». Конечно, Флоровский заходит слишком далеко, когда утверждает, что Соловьев вообще пытался «строить церковный синтез из нецерковного опыта»⁶¹. Еще менее прав Тареев, когда пишет о Соловьеве: «Это все, что хотите, только не религия, не религиозный взгляд на мир... причудливые образы философской фантазии у Соловьева свидетельствуют о решительном перевесе у него отвлеченной мысли над религиозным творчеством»⁶².

Верно то, что философские построения у Соловьева имели действительно свой собственный корень (или корни) *и не вытекали из его религиозных созерцаний*, к которым он лишь *подводил* свои философские построения. Это не религиозный синтез созерцаний духа (ибо не религиозный опыт является высшей инстанцией), а чисто философский синтез, включающий в себя среди другого и то, что содержит вера. В сущности, все огромное значение Соловьева в истории русской мысли именно в этом и заключается — Соловьев *приблизил* к секулярному мышлению содержание христианской веры и этим помог тому глубокому сдвигу, который проявился в русской мысли после Соловьева. Булгаков прав, что философия Соловьева есть «полнозвучный аккорд», т. е. сочетание *разнородных* звуков. В Соловьеве как бы жили отдельной жизнью философия и вера. Соловьев, однако, все время занят тем, чтобы соединить то, в разъединении чего состоит секуляризм, — но все это не преодоление секуляризма, не устранение его предпосылок, а лишь настойчивое сближение философии и веры. В *этом*, как мы будем не раз убеждаться, и заключалось влияние Соловьева и его основное «дело». Это был настоящий подвиг его, всегда связанный с ог-

⁶⁰ Соч., т. II, стр. 349—350.

⁶¹ Флоровский И. Пути рус. богословия, стр. 316.

⁶² Тареев В. Религиозный синтез в философии Соловьева. Христ. Чтение 1908 г., ч. I, стр. 47 сл.

ромным напряжением, ибо Соловьев всегда отчетливо сознавал, что он идет «против течения», что он остается достаточно одиноким. И если ему не удалось достичь настоящего органического синтеза философии и веры, то потому, что, вопреки его громким заявлениям о том, что время «отвлеченной» философии кончилось, он сам в философии шел проторенной дорогой этой же, преждевременно им похороненной «отвлеченной» философии. Сближение философии и веры имело, бесспорно, огромное освежающее и вдохновляющее действие на чисто философское творчество Соловьева, — оно помогло ему ввести в философский оборот ряд чисто религиозных идей (особенно оказалась философски плодотворна идея «богочеловечества»). Тут же надо искать корня того настоящего *этицизма*, который определил многие философские позиции Соловьева. Мы уже говорили выше, что этот этицизм имел свои корни в религиозной установке у Соловьева, — и в этом смысле он достаточно отличен от этицизма Герцена, Михайловского, Лаврова. В этицизме Соловьева — ключ и к его замечательному замыслу в книге «Критика отвлеченных начал». «Критика отвлеченных начал, — читаем здесь⁶³, — представляет... только предварительное обоснование начал положительных... ибо эти положительные начала, обладая вечным бытием в сфере абсолютной, еще не имеют видимого существования в относительной области нашей жизни. С точки зрения настоящей действительности, нам приходится *более говорить о том, что должно быть*, нежели о том, что есть». Поэтому основная для всей его «Критики» идея «положительного всеединства» *более этическая, чем онтологическая категория*, более религиозная, чем чисто философская идея. Впрочем, надо признать, что от сближения философии и веры у Соловьева *больше выиграла философия, чем вера*, иначе говоря, философия более взяла у него веры, чем наоборот. Это, конечно, *подлинный поворот* философии к сокровищам веры, но еще не настоящая, органическая, изнутри растущая система философии христианства. Но может быть потому значение Соловьева в истории русских исканий и лежит более в области философии, чем в сфере религиозного сознания (чем насколько мы не ослабляем исключительной ценности его религиозно вдохновленной публицистики, — напр. в статьях по национальному вопросу). Неудивительно поэтому, что Соловьев ставит вопрос не об «оправдании» философии тем, что дает вера, а, наоборот, ставит вопрос об оправдании веры итогами философского развития на Западе. Так задумана была первая книга Соловьева («Кризис западной философии»), в тех же тонах написана и «Критика отвлеченных начал» («Задача не в том, чтобы восстановить традиционную теологию, а напротив... чтобы ввести религиозную

⁶³ Предисловие к «Критике отвлеченных начал» (Соч., т. II, стр. VI).

истину в форму свободно-разумного мышления»⁶⁴. Можно сказать, что в Соловьеве началось впервые действительное и глубокое оплодотворение философии из сокровищ веры, и этот процесс разгорался в нем всю жизнь и дал в конце его замечательные, к сожалению, незаконченные его очерки «Теоретическая философия», о которых мы скажем позднее. Иначе говоря, Соловьев пытался построить систему философии, *соответствующую* принципам христианства; это не капитуляция секуляризма, а лишь попытка возродить мир между философией и верой.

Мы достаточно остановились на внутренней разнородности у Соловьева философских и религиозных начал, на их сближении у него, на зависимости Соловьева от философских учений, вытекавших из установок секуляризма, и можем теперь перейти к изложению в систематической форме его построений.

7. Изложение системы Соловьева надо, по-моему, начинать с его метафизики. Не хочу этим отвергать возможность начинать изложение с анализа гносеологических взглядов Соловьева⁶⁵, но творческим центром в работе мысли была его метафизика (и этика), но не гносеология, — это видно из того, между прочим, что в основе его гносеологических построений лежали определенные метафизические идеи, в свете которых впервые становятся до конца ясными гносеологические взгляды Соловьева.

Бертсон когда-то высказал взгляд, что в основе всякой подлинной философской системы лежит одна основная интуиция. Была ли такая исходная интуиция у Соловьева? Несмотря на утверждение некоторых биографов и близких друзей⁶⁶ о наличии некоей основной и единой интуиции у Соловьева, мы, как и указывали выше, настаиваем на том, что философские построения его росли из *многих* корней. В частности, в метафизике Соловьева особенно ясно ощущается *двойной ряд идей*: с одной стороны, над всеми построениями в метафизике у него доминирует учение об Абсолюте, как «всеединстве», о порождении Абсолютом своего «другого», и здесь Соловьев вдохновляется покорившими его с юности учениями Спинозы и Шеллинга. С другой стороны, очень рано центральным понятием его системы становится доктрина Богочеловечества, т. е. чисто христианское учение (в своеобразной его редакции). Встреча этих *разных* концепций впервые получает выражение в «чтениях о Богочеловечестве», оставаясь уже до конца решающей установкой у Соловьева. Это *коренная двойственность* в метафизике

⁶⁴ Ibid., т. II, стр. 350.

⁶⁵ Так поступает, например, Булгаков в своей статье «Что дает современному сознанию философия Вл. Соловьева»; отчасти и кн. Е. Трубецкой.

⁶⁶ Особенно имеем в виду Лопатина (см. его статью о Соловьеве в книге «Философские характеристики и речи»).

Соловьева остается непримиренной⁶⁷. Мотивы пантеизма, сильно звучащие в его учении о «всеединстве», стоят рядом с философской дедукцией Троичного догмата...

Обратимся поэтому, прежде всего, к учению Соловьева об Абсолютном.

Абсолютное, по Соловьеву, преподносится нам во всем. «Безусловно сущее... есть то, что познается во всяком познании», — говорит Соловьев (в «Критике отвлеченных начал»); «всякое познание держится непознаваемым... всякая действительность сводится к безусловной действительности»⁶⁸. В этом чисто платоновском определении пути к Абсолютному Соловьев видит в Абсолютном последнюю основу всякого бытия — *Абсолютное здесь не отделено от космоса*, оно усматривается нами «сквозь» мир, — оно есть Единое и в то же время в нем заключено «все». Абсолют есть таким образом «Всеединое» — и в этой метафизической рамке Абсолют и космос *соотносительны друг другу*, т. е. «единосущны». Поэтому всюду и везде, читаем мы в «Фил. началах...»⁶⁹ — «глубже всякого определенного чувства, представления и воли лежит в нас *непосредственное* ощущение абсолютной действительности». В «Чтениях о Богочеловечестве» Соловьев пишет⁷⁰: «Действительность безусловного начала, как существующего в самом себе независимо от нас, действительность Бога (как и вообще независимая действительность какого бы то ни было другого существа, кроме нас самих) *не может быть выведена из чистого разума*, не может быть доказана чисто логически». Это убеждение в *непосредственной данности* нам Абсолюта было у Соловьева всю жизнь. Отвергая всякие доказательства бытия Божия⁷¹, Соловьев пишет: «Существование божественного начала может утверждаться только актом веры». А в одном из наиболее поздних трудов, в «Оправдании Добра», он пишет⁷²: «В настоящем религиозном ощущении *дана* действительность ощущаемого... Действительность Божества *не есть вывод* из религиозного ощущения, а содержание этого ощущения, — то самое, что ощущается».

Абсолютное, непосредственно ощущаемое «сквозь» мир, было, конечно, для Соловьева тождественно с понятием Бога; вопроса же о том, насколько можно сближать, а тем более отождествлять «абсолютную действительность», находимую в глубине данной нам реальности, с религиозным восприятием Божества,

⁶⁷ С особенной отчетливостью это показал кн. Е. Т р у б е ц к о й в своем труде о Соловьеве.

⁶⁸ Соч., т. II, стр. 306, 308.

⁶⁹ Соч., т. I, стр. 347. Эти слова буквально повторены в «Критике отвлеч. начал», т. II, стр. 308.

⁷⁰ Соч., т. III, стр. 32.

⁷¹ Ibid., стр. 35.

⁷² Соч., т. VIII, стр. 191, 193.

Соловьев себе не ставил. А между тем эта проблема, поставленная еще в античной философии (начиная, по-видимому, с средней Стои, во всяком случае, у Филона), отождествившей абсолютное, находимое нами в мире (= платоновские идеи), с «мыслями» Бога, таила в себе источник диалектической путаницы у Соловьева; нам нужно сейчас углубиться в это, чтобы понять предпосылки его рассуждений.

Метафизика Соловьева есть метафизика «всеединства», и в ней поэтому — здесь, несомненно, сказывается влияние Спинозы и Шеллинга — Абсолютное не мыслится отдельным от мира. Неудивительно поэтому, что *нигде* в его системе мы не встречаем ясной идеи *творения* мира, как исконной библейско-христианской идеи о взаимоотношении Абсолюта и мира. Наоборот: как невозможно, по Соловьеву, существование мира без его Абсолютной основы, — *так и обратно*: невозможно мыслить Абсолютное вне мира. Правда, «абсолютное Первоначало надо мыслить не бытием, а сущим,⁷³ и даже, точнее, сверхсущим»⁷⁴. Но хотя и утверждал Соловьев, что «действительность» Абсолютного не может быть выведена «из разума», но, утвердивши его действительность, Соловьев сейчас же переходит (в раскрытии этого содержания Абсолютного) на путь рациональной дедукции. Это сказывается особенно резко в построении понятия «второго Абсолютного» или «становящегося Абсолютного». Начиная с «Фил. начал...» и до конца жизни Соловьев держался различия в понятии Абсолютного «двух полюсов»⁷⁵, но если «первое Абсолютное» (Абсолютно сущее или сверхсущее), по убеждению Соловьева, нам открывается непосредственно в своей действительности, то действительность «второго Абсолютного» открывается всецело «из разума» — в результате рациональной дедукции⁷⁶. Кстати сказать, тут же⁷⁷ Соловьев бросает упрек пантеизму в том, что он «всегда смешивает и отождествляет “второе Абсолютное” с “первым”», — но насколько сам Соловьев свободен от этого упрека? Не входя пока в анализ этих двух понятий об Абсолютном, позволительно сразу же сказать, что «второе Абсолютное», которое есть не что иное, как космос в целом, либо характеризуется тем, что оно «становится» и тогда — в каком же смысле оно «Абсолютно»? Если же оно подлинно абсолютно, то что значит в нем его «становление» и можно ли его действительно отличать от «первого Абсолютно-

⁷³ Соч., т. I, стр. 333. Ср. т. II, стр. 305 слл.

⁷⁴ Ibid., стр. 334, т. II, стр. 306.

⁷⁵ Здесь явно сказывается влияние эманатизма Каббалы (как это видно из чистого употребления термина «эн-соф»). См. Соч., т. I, стр. 375).

⁷⁶ Особенно ясна диалектика этих понятий в «Критике отвлеч. начал». Соч., т. II, стр. 317 слл.

⁷⁷ Ibid., стр. 319.

го?» Не имеет ли различие двух «типов» Абсолютного у Соловьева мнимый или чисто словесный характер, и тогда далек ли он сам от пантеизма?

«Второе Абсолютное» это, в сущности, «идеальный космос» (kosmos noetos) Платона — «начало или производящая сила бытия, т. е. множественность форм»⁷⁸ или «идея»⁷⁹. Дальше оказывается, что «второе Абсолютное» «само по себе, в отдельности от абсолютного первоначала, существовать не может». Некоторые характерные дополнения к этому учению находим в «Критике отвлеч. начал», где «второму Абсолютному» усваивается некая двойственность — в нем «есть божественная идея, как форма всеединства, и элемент материальный, ощутительная множественность природного бытия»⁸⁰. Сам Соловьев считает это «двойственное *существо*» (т. е. все то же «второе Абсолютное») «загадочным и таинственным»⁸¹. Следовало бы сказать, ловя Соловьева на слове, что и для него самого «второе Абсолютное» осталось «таинственным и загадочным». Самую идею «второго Абсолютного» он взял у Шеллинга⁸², и она сразу оказалась ему нужной (чтобы утвердить принцип «всеединства»). Шеллинг подсказал Соловьеву это принятие «двух полюсов» в Абсолютном; раз утвердившись в этом учении, Соловьев все время бьется вокруг «таинственности и загадочности» *мира*, как *Абсолютного*... В каком направлении мысль Соловьева использовала идею «становящегося Абсолютного», это в полной мере уясняется уже в «Чтениях о Богочеловечестве», где это «становление» Абсолютного связывается с христианской идеей Боговоплощения. Но мысль Соловьева, скованная не одними Спинозой и Шеллингом, но и Каббалой и другими мистическими учениями, строит здесь очень запутанную систему идей. С одной стороны (под несомненным влиянием позднего Шеллинга), Соловьев строит понятие о «становлении» мира в Абсолютное так, чтобы связать это становление с проблемой зла, с учением о какой-то домирной «катастрофе» или «падении». С другой стороны, в этой запутанной диалектике идеей Соловьев переносит весь центр тяжести ее на тему о человеке. Надо думать, что *так* родился весь сложный замысел «Чтений о Богочеловечестве», в которых и изложена конкретно вся метафизика Соловьева (в основной ее редакции⁸³). Иные варианты, очень суще-

⁷⁸ Соч., т. I, стр. 350 слл.

⁷⁹ Ibid., стр. 355.

⁸⁰ Соч., т. II, стр. 318.

⁸¹ Ibid., стр. 318.

⁸² По существу, родоначальником этой мифологемы о «другом Абсолютном» надо считать Фихте, который, изгнав понятие «вещей в себе», построил учение о том, как «я» создает «не-я» (без которого оно не имело бы объекта деятельности). «Не-я» не творится, а «полагается» по внутренней диалектике «я».

⁸³ Несколько иной является та редакция, какую получает метафизика Соловьева в книге «Россия и Вселенская Церковь». См. об этом далее.

ственные для учения Соловьева о Софии и о душе мира, мы пока не будем излагать, чтобы не затруднить нашего изложения, — позже мы займемся этими вариантами. Сейчас же дадим изложение метафизики Соловьева по «Чтениям...».

8. По своему общему плану «Чтения...» дают философию религиозного процесса в человечестве; «религиозное развитие есть... реальное взаимодействие Бога и человека — процесс богочеловеческий»⁸⁴. С другой стороны (совсем в духе Гегеля), Соловьев исходит из того, что «исторический и логический порядок в содержании своем, т. е. по внутренней связи, очевидно (!), совпадают»⁸⁵. Но нас интересует сейчас лишь «логический порядок», чтобы войти в анализ метафизики Соловьева.

Абсолютное первоначало, Бог открывается нам в своем Троиединстве; эта идея, по Соловьеву, является «столько же истинной умозрительного разума, как и откровением»⁸⁶, и Соловьев (к этому он часто возвращался) пытается путем «разума» раскрыть истину Троиединства Божества. Так или иначе, надо отказаться от чистого монизма в учении об Абсолютном, и в установлении Троиединства в Абсолюте. Соловьев, по существу, исходит из того, что Абсолютное нуждается в «идеальной действительности», в «другом», чтобы иметь возможность проявить себя в нем, — *только на этом пути Абсолютное из Единого становится «Всеединным»*. Эта дедукция таким образом выводит нас за пределы Абсолютного; вот почему в развитии этой дедукции (чтение б-е) Соловьев говорит, что «всякое определенное бытие может быть первоначально только актом самоопределения Абсолютного сущего»⁸⁷.

Но как следует тогда понимать возникновение мира видимого (природы), в каком отношении стоит этот видимый мир к Абсолютному? Мир видимый действителен в своей множественности и многообразии, но чтобы Абсолютное не оказалось «скуднее и отвлеченнее» видимого мира, надо признать в Нем «свой особенный, вечный мир», мир идеальный, сферу вечных идей⁸⁸. Этот божественный мир, дедукция которого определяется диалектикой понятия «всеединства» (единства во множественности), не кажется Соловьеву «загадкой для разума». Наоборот — существование мира видимого, подчиненного времени, конечного и условного — оно то и есть подлинная загадка для разума, который стоит здесь перед задачей «выведения условного из безусловного»⁸⁹. Как же решает сам Соловьев эту «загадку для разума»? Тайну *связи* условного

⁸⁴ Соч., т. III, стр. 37.

⁸⁵ Ibid., стр. 39.

⁸⁶ Ibid., стр. 96.

⁸⁷ Ibid., стр. 87.

⁸⁸ Ibid., стр. 116 слл.

⁸⁹ Ibid., стр. 120.

и безусловного Соловьев видит в *человеке*, в его двуприродности, но основная проблема, намеченная Соловьевым, заключается в «выведении» условного из безусловного, т. е. в «трансцендентальной дедукции» условного.

Мы уже видели, что в этом порядке Соловьев просто следует диалектике Фихте—Шеллинга, нигде и никогда не «обосновывая» того, что Абсолюту необходимо «другое». Иной характер принимает рассуждение Соловьева, когда он (тоже вслед за Шеллингом) характеризует «другое» (мир), как несовершенное бытие. Самоутверждение всякого отдельного бытия, вытекающая отсюда вечная борьба и разрозненность, взаимное уничтожение — все это характерно для природы, «прямое следствие внутренней розни» в ней⁹⁰. Но эта рознь есть неизбежное следствие раздробленности в природном бытии, т. е. эмпирическое зло вытекает *из зла метафизического*. И так как мир полагается Богом (из самого себя), как Его «другое», то Соловьев категорически утверждает, что природный мир есть «только другое, недолжное взаимодействие тех же самых элементов, которые образуют и бытие мира божественного»⁹¹. Так как «не может быть таких существ, которые имели бы основание своего бытия вне Бога или были бы субстанционально вне божественного мира», — то, следовательно, «природа (в своем противоположении Божеству) может быть только другим положением или перестановкой элементов, пребывающих субстанционально в мире божественном». Эти соображения Соловьева, оказавшие огромное влияние на все позднейшие «софиологические» построения (Флоренского, Булгакова), вообще на всех, кого увлекает метафизика всеединства, совершенно очевидно стоят вне основной идеи христианской метафизики о *творении* мира. Творение, конечно, означает создание *нового*, а не простую перестановку прежних элементов... Во всяком случае, Соловьев твердо стоит на принципе, что божественный и внебожественный миры «различаются между собой не по существу, но по положению»⁹².

Но это еще не все. Не достаточно ли для Абсолюта той *идеальной* множественности, которая дана в сфере идей? Ведь эта множественность тоже есть нечто «другое» по отношению к изначальному единству Абсолюта? Но в таком случае вся дедукция «другого» не могла бы обосновать появления *реального* бытия, которое именно и есть «условное» бытие. Вот что по этому поводу пишет Соловьев: «Идеальной особенности элементов *недостаточно* для самого божественного начала, как единого; для него *необходимо*, чтобы множественные существа получили свою реальную особенность — ибо иначе силе божественного единства или любви не на чем будет

⁹⁰ Соч., т. III, стр. 134

⁹¹ Ibid., стр. 132.

⁹² Ibid., стр. 132—133.

проявляться». При всей невыясненности того, почему именно реальная отдельность в бытии впервые могла бы насытить в Абсолюте потребность проявить свою любовь, надо отметить, что Соловьев смело идет к самому трудному вопросу — откуда «реальность» (в смысле чувственно доступной реальности), как дополнительная (к проблеме множественности) тема в загадке мира? Вот как Соловьев разрешает это выведение «условного» из «безусловного»: «Божественное существо не может удовлетворяться вечным созерцанием идеальных сущностей (т. е. одной множественности, как таковой. — В.З.) — оно останавливается на каждой из них в отдельности, утверждает, запечатлевает ее самостоятельное бытие... что и есть акт божественного творчества... Божество свою волю, как беспредельную потенцию бытия, полагает во все другое, не задерживая на себе, как на едином, а осуществляя или объективируя ее для себя... Каждое существо (при этом) *теряет непосредственное единство с Богом*, вечные предметы божественного созерцания... становятся в душу живу»⁹³. Единство и здесь не исчезает, но так как оно реализуется лишь через человечество, то оно уже носит «вторичный» характер. «Все человеческие элементы образуют цельный — вместе и универсальный, и индивидуальный — организм, организм всечеловеческий», это есть «вечное тело Божества и вечная душа мира», что в «Чтениях» и есть София⁹⁴. С ней должен соединиться Божественный Логос; Христос есть поэтому и Логос, и София⁹⁵.

Беспредельность, присущая в *возможности* Божеству, в отдельных существах «получает значение коренной стихии их бытия, является центром и основой всей тварной жизни»⁹⁶. Мировая душа хотя и обладает всем, но удовлетворена не безусловно и не окончательно — так как она имеет «все» не от себя, а от божественного начала... поэтому, обладая всем, мировая душа может хотеть обладать им *иначе*, а именно обладать от себя, а не от Бога. В силу этого мировая душа может... утверждает себя вне Бога. Но отделенная от Бога мировая душа, имея в себе лишь неопределенное стремление к всеединству, становится «натурой»⁹⁷ — и, лишь в соединении с божественным началом душа мира становится вселенским организмом, воплощением божественной идеи, т. е. Софией⁹⁸. И именно в человеке мировая душа внутренне соединяется с божественным Логосом в сознании, как чистой форме всеединства⁹⁹.

⁹³ Соч., т. III, стр. 137—140.

⁹⁴ Ibid., стр. 127.

⁹⁵ Ibid., стр. 115.

⁹⁶ Ibid., стр. 136.

⁹⁷ Ibid., стр. 136—146.

⁹⁸ Ibid., стр. 146.

⁹⁹ Ibid., стр. 149.

Человек является «естественным посредником между Богом и материальным бытием»¹⁰⁰. Это «постепенное одухотворение человека через внутреннее усвоение и развитие божественного начала образует собственно исторический процесс человечества»¹⁰¹.

«Воплощение Божества, — читаем далее¹⁰², — не есть что-либо чудесное в собственном смысле, т. е. не есть нечто чуждое общему порядку бытия, а напротив, существенно связано со всей историей мира и человечества... к человеку стремилась и тяготела вся природа, к Богочеловеку направлялась вся история человечества».

Если вдуматься во всю эту концепцию, которой нельзя отказать ни в значительности, ни в несомненном (хотя и частичном только) синтезе тем метафизической, космологической, антропологической и историософской, то основное недоумение относительно этого метафизического всеединства не может быть ничем рассеяно. В истолковании Соловьева — не забудем этого — между Богом и миром нет различия по «существу», иначе говоря, «сущность» в Боге и мире одна и та же. Почему же и как множественность в мире (соответствующая множественности в сфере идей) оказывается охваченной тенденциями обособления? Мы видели, что, по Соловьеву, сам Бог сообщает каждой точке бытия эту силу самосознания (без чего не достигается внеположности Богу всей многообразной реальности); из недр первого Абсолютного рождается, таким образом, коренная двойственность в бытии. Дуализм Бога и мира отмечен поэтому печатью *необходимости*, логически непреодолимой: Богу нужно «другое» (мир) именно в его «реальности», и, очевидно, дуализм этот, определяясь внутренней диалектикой в Боге, извечен. Мы увидим далее, что последующие изложения метафизики у Соловьева еще более заостряют дуализм. Но этот чисто онтологический дуализм в то же время связан с тем, что в мире царит рознь, взаимная борьба, и эта греховность природного бытия прямым образом определяется условиями его возникновения. Но в таком случае источник зла лежит в *самом Абсолюте*, в неотвратимой его потребности иметь рядом с собой свое «другое», как «реальный» мир. Можно было бы поэтому сказать, что возникновение мира связано с какой-то «трещиной» в Абсолюте (см. тот же мотив у Франка, ч. IV, гл. V), с неудачей и неправдой... Если бы мир был иноприроден Божеству, т. е. был бы подлинно «тварным» бытием, то его несовершенство объяснялось бы его тварностью, которая может преображаться через Боговоплощение. Но для Соловьева, как и вообще для метафизики всеединства, мир *единосущен* Богу. Начиная с Плотина вплоть до Николая Кузанского, а позже Шеллинга,

¹⁰⁰ Соч., т. III, стр. 150.

¹⁰¹ Ibid., стр. 155.

¹⁰² Ibid., стр. 165.

идея «всеединства» неуклонно ведет к этому утверждению единости Бога и мира, и Соловьев (как это справедливо отметил кн. Е. Трубецкой¹⁰³) строил свою метафизику совершенно в линиях пантеизма. Но тогда как же соединить это с христианской доктриной о Боговоплощении? Здесь *чисто словесное* сближение идеи Богочеловечества с учением о «возвращении» мира к Богу *мимо* опосредствуется тем, что именно в человеке происходит внутреннее сочетание души мира с Логосом. Говорим «мимо» потому, что у Соловьева зло и распад в природе определяется «необходимостью» для Бога иметь перед собой внеположное реальное многообразие, тогда как по христианской доктрине (еще у ап. Павла) «*через человека* грех вошел в мир»*, и только через спасение человека и может мир освободиться от зла. В системе Соловьева в человеке лишь открывается, уясняется тайна мира, но мир и в дочеловеческой природе отмечен грехом и неправдой. Понятие «Богочеловечества» у Соловьева поэтому *не совпадает с христианской доктриной*; в метафизике Соловьева есть ступени возврата мира к Богу — тогда как в христианской доктрине человек таит в себе ключ и к тому, откуда зло в мире, и к тому, как оно может быть побеждено. Метафизика Соловьева пантеистична — и в этом причина того внутреннего искривления христианского учения о Богочеловеке, которое мы находим у него. Философские симпатии влекли Соловьева в одну сторону, а религиозное сознание — в другую...

Все это гораздо острее и резче выступает у Соловьева в книге «Россия...», но прежде чем мы изложим те новые вариации, которые дает там Соловьев, коснемся еще нескольких пунктов в его метафизике, как она изложена в «Чтениях...».

9. Мы не будем останавливаться на понятии «первой материи» у Соловьева, которое собственно ничего не дает существенного для его метафизики — оно прямо заимствовано, как указал кн. Е. Трубецкой¹⁰⁴, у Шеллинга. Гораздо важнее понятие Софии, которого мы не раз уже касались: оно пустило значительные корни в построениях мыслителей, испытавших влияние Соловьева. Но о понятии Софии уместнее будет нам говорить после изучения космологии Соловьева, что читатель найдет дальше. Сейчас мы остановимся лишь на учении Соловьева об «идеях».

Учение это есть, конечно, прямая рецепция платоновской доктрины: для Соловьева поэтому важно установить, что «в основе» видимой природы лежит «царство идей». Идеальный космос является «сущностью видимого мира, его метафизической базой. Но дальше Соловьев довольно неожиданно сближает понятия «атома», «монады»** и «идеи»¹⁰⁵. В «основе» (уже в смысле реальной, не

¹⁰³ Кн. Е. Т р у б е ц к о й. Op. cit., т. 1, стр. 283.

¹⁰⁴ Ibid., стр. 281—284.

¹⁰⁵ Т. II, Чтение 4-е и 5-е.

идеальной основы) явлений надо видеть «совокупность элементарных сущностей или причин вечных и неизменных»¹⁰⁶... «Эти сущности называются атомами». Но далее эти атомы трактуются уже как силы — даже больше: это суть «существа»¹⁰⁷, и их вслед за Лейбницем следует называть «монадами». Вот еще характерное место¹⁰⁸: «Основные существа, *составляющие содержание безусловного начала*¹⁰⁹, не суть только неделимые единицы или атомы; они не суть только живые действующие силы или монады, — они суть определенные безусловным качеством *существа или идеи*».

Сближение «атомов» с «монадами» может быть еще оправдано чисто формальным понятием «атома», как последней единицы бытия; впрочем, здесь берется не то понятие атома, какое употребляется в физике и химии. Но зачем Соловьеву понадобилось отождествлять монады — существа живые и развивающиеся, т. е. реальные — с идеями, которые, как мы уже достаточно видели, не принадлежат миру реальному, — этого ни объяснить, ни оправдать невозможно. Вкус к чисто словесным сближениям у Соловьева и здесь проявился с полной силой...

На этом мы можем закончить изложение общей метафизики Соловьева и перейти к ее специальной части — к космологии.

¹⁰⁶ Т. III, с. 51.

¹⁰⁷ Ibid., стр. 53.

¹⁰⁸ Ibid., стр. 55.

¹⁰⁹ Типичская «неосторожность» у Соловьева, трактующего проблемы в духе спинозизма. См. справедливые замечания у кн. Е. Трубецкого о том, что в учении Соловьева «отсутствует грань между мистическим и естественным» (Op. cit., т. I, стр. 293). Здесь кн. Трубецкой хорошо вскрывает ошибки и противоречия у Соловьева.

Глава II

Владимир Соловьев (Продолжение)

1. Метафизика Соловьева, как мы видели, выводится им из общего учения об Абсолюте, и здесь он своеобразно сочетает Шеллинга со Спинозой, кое-где привнося элементы платонизма. В космологии же, хотя она в основных принципах определялась его метафизикой, Соловьев, несомненно, был более самостоятелен, не раз перерабатывал свои построения, и именно с космологией более всего связано влияние Соловьева в последующих исканиях русской мысли. Учение о душе мира, о Софии у Соловьева по своему существу *космологично* (это, конечно, не отодвигает на второй план антропологический аспект его учения о Софии, а только подчиняет его космологической концепции). Вместе с тем с космологией связана у Соловьева проблема зла и хаоса; эта проблема мучила его всю жизнь, приняв в последние годы жизни особо острый характер.

Для изучения космологии Соловьева важны его две книги — «Чтения о Богочеловечестве» (т. III) и «Россия и Вселенская Церковь» (часть III). Мы будем опираться в нашем изложении именно на эти две книги.

Природа, по учению Соловьева, одновременно множественна и едина. С одной стороны, в ней царит начало разобщенности — пространство и время отделяют точки бытия друг от друга. Многообразие в природе есть, в сущности, повторение изначального многообразия в сфере идей, и в этом смысле природа в сущности своей не отлична от Абсолюта. Но не даром она есть его «другое»: пусть в природе те же элементы, что и в Первоначале, но они находятся в ней «в *недолжном* соотношении»¹: взаимное вытеснение, вражда и борьба, «внутренняя рознь» выявляют темную основу в природе, то хаотическое начало, которое характерно для «внебожественно-

¹ Соч., т. III, стр. 1.

го бытия». Вместе с тем буйствующие в природе силы не разрушают ее; природа сохраняет свое единство, хаос постоянно укрощается самой природой, являющейся в целом подлинным космосом. Перед нами возникают, таким образом, две задачи: понять самое возникновение *реальной* множественности, «вывести условное из безусловного»², а с другой стороны — понять, в чем условие единства в природе.

Обратимся сначала к первой теме.

Мы уже знаем, что, по мысли Соловьева, одной идеальной множественности недостаточно для Первоначала, которое нуждается (для проявления любви) именно в «реальном» бытии. Напомним еще раз уже приведенную формулу Соловьева: «Божественное Существо не может удовлетворяться вечным созерцанием идеальных сущностей — оно *останавливается на каждой из них в отдельности, утверждает ее самостоятельное бытие*»³. Реальная множественность, как видим, обязана своим бытием самому Первоначалу, внутренняя диалектика которого ведет к возникновению разделенности, а потому и разобщенности в реальном бытии. «Каждое существо, — пишет Соловьев, — теряет свое непосредственное единство с Божеством... получает (действие) божественной воли *для себя* и в нем приобретает живую действительность. Это уже не идеальные существа (идеи), а живые существа, имеющие собственную действительность». Начало самообособления, уходящее своими корнями в сферу Божественную, оказывается поэтому *беспредельным*. «То беспредельное, — пишет Соловьев, — что является в Божестве только потенцией, получает значение *коренной стихии* в частных существах, есть центр и основа всей тварной жизни»⁴.

Но реальная множественность не исключает единства природы — это единство реализуется «мировой душой». Это понятие «мировой души», созданное впервые Платоном, не вошло сначала в христианскую метафизику, но уже в средневековой философии оно постепенно завоевывает свое прежнее место в космологии, а со времени Возрождения находит немало горячих защитников, хотя резко расходится с механическим пониманием природы, как оно стало крепнуть с XVI в. Соловьев берет это понятие у Шеллинга, но идет значительно дальше его. «Душа мира, — пишет Соловьев, — есть и *единое и все* — она занимает посредствующее место между множественностью живых существ и безусловным единством Божества». К этому формальному определению понятия «души мира» присоединяются еще черты, характеризующие функции мировой души.

² Соч., т. III, стр. 120, 129.

³ Ibid. стр. 137.

⁴ Ibid., стр. 134-6.

Прежде всего, «душа мира есть живое *средоточие* всех тварей — сущий *субъект* тварного бытия»; именно это понятие мировой души от Соловьева перешло к ряду русских мыслителей (кн. С. и Е. Трубецкие, Флоренский, Булгаков, отчасти Лосский). Вместе с тем понятие мировой души уже в «Чтениях...» используется Соловьевым для объяснения коренного дуализма в бытии. Объединяя мир и охраняя его в единстве, душа мира сама противостоит Абсолюту и противопоставляет ему мир. «Душа мира, — пишет Соловьев⁵, — есть существо *двойственное*: она заключает в себе и божественное начало и тварное бытие, но, не определяясь ни тем, ни другим, пребывает *свободной*». Этот момент свободы вводится Соловьевым для раскрытия того, как раздвоение в Абсолюте (при создании своего «другого») превращается в дуалистическое противопоставление мира Абсолюту. «Обладая “всем”, мировая душа может хотеть обладать им иначе, чем обладает, может хотеть обладать им от себя, т. е. как Бог». Это предположено в свободе, присущей мировой душе; «возможность» стала затем фактически реальностью — и «этим мировая душа отделила свой относительный центр бытия от Абсолюта, утвердила себя вне Бога. Но этим она потеряла свою свободу в отношении творения, потеряла власть над ним (ибо уже целиком погружена в него). Единство мироздания распадается, всемирный организм превращается в механическую совокупность атомов; вся тварь подвергается суеде и рабству тления... *по воле мировой души*, как единого свободного начала природной жизни... Свободным актом мировой души объединяемый ею мир отпал от Божества и распался на множество враждующих элементов».

Не будем следить сейчас за ступенями космологического процесса, в котором постепенно, хотя и с усилиями, преодолевается внутренняя рознь в бытии. Важно то, что, когда появляется на земле человек, в истории мира наступает глубокая и существенная перемена — мировая душа раскрывается в новом своем действии и значении именно в человеке — притом не в отдельном человеке, а в человечестве, как целом. Душа мира раскрывается, как «идеальное человечество», и потому над космическим процессом, шедшим в мире до этого, возвышается ныне исторический процесс, движимый все той же мировой душой (ныне уже именуемой Софией). Мировая душа, по природе своей причастная Божеству, ищущая через космогонический процесс преодоления дуализма (в котором она сама виновна), воссоединяется с Божеством, — точнее говоря, с Логосом. Это воссоединение осуществляется в сознании и достигает своего завершения во Христе — «центральном и совершенном личном проявлении Софии».

⁵ Соч., т. III, стр. 139—142.

Введение новой терминологии, нового понятия «Софии»⁶ открывает перед Соловьевым и новые перспективы. Но в «Чтениях...» понятие Софии еще тождественно с понятием мировой души; в дальнейшем Соловьев отходит от этого отождествления. Чтобы проследить эволюцию этого понятия, обратимся к книге «Россия и Вселенская Церковь», после которой понятие Софии существенно уже не изменялось у Соловьева.

2. Вот что мы читаем в книге «Россия...»: «Возможность хаотического существования, от века содержащаяся в Боге, вечно подавляется Его могуществом, осуждается Его истиной, уничтожается Его благодатью. Но Бог *любит хаос в его небытии*, и Он хочет, чтобы сей последний существовал... Поэтому Он дает свободу хаосу... и тем выводит мир из его небытия»⁷. «Самая суть внебожественной природы или хаоса» заключается «в стремлении к раздроблению и разложению тела вселенной», — и душа мира, носительница хаотической силы, «от века существует в Боге в состоянии чистой мощи»⁸. Но душа мира не только не отождествляется теперь с Софией, а, наоборот, объявляется «антитипом божественной Премудрости»⁹. София же, по новому учению Соловьева, есть «универсальная субстанция», «субстанция Божественной Троицы»¹⁰. Но София не только «субстанция Бога», она есть и «истинная причина творения и его цель, она есть принцип («начало»), в котором Бог создал небо и землю»¹¹. Поэтому в Софии идеально заключена «объединяющая сила разделенного и раздробленного мирового бытия», — и в конце мирового процесса она раскроется, «как Царство Божие». Поэтому-то она и не есть душа мира, но «ангел-хранитель мира»; она уже есть «субстанция Св. Духа, носившегося над водной тьмой нарождающегося мира»¹², она есть «лучезарное и небесное существо, отделенное от тьмы земной материи»¹³.

Это учение о Софии, различение ее от души мира осталось у Соловьева уже до конца жизни неизменным; особенно важно то, что София есть «*небесное существо*». Однако ее участие в возникновении мира нарушает цельность *этой* концепции, — и тут у Соловьева (как и у его последователей) снова возвращаются мотивы, которые были уже выражены в «Чтениях».

⁶ Отметим, что оно уже встречается в работе «Философские начала...» (т. I, стр. 6), но осталось там совершенно неразвитым.

⁷ «Россия...» (цитируем по русскому изданию, Москва 1911 г.), стр. 335.

⁸ Ibid., стр. 339—340.

⁹ Ibid., стр. 339.

¹⁰ Мы увидим рецепцию этой идеи у о. С. Булгакова.

¹¹ «Россия...», стр. 347.

¹² Ibid., стр. 347.

¹³ Ibid., стр. 347.

Творение для Соловьева «не есть непосредственное дело Божие»; истинной «причиной и принципом» тварного бытия, в котором Бог создает «небо и землю», является София. Но существуя «от века и субстанциально в Боге», София «действительно осуществляется в мире, последовательно воплощается в нем». Душа мира тоже от века существует в Боге в «состоянии чистой мощи, как скрытая основа (!) вечной Премудрости»¹⁴. Это снова и неожиданно сближает Софию с душой мира, ибо душа мира тут же именуется даже будущей «Матерью внебожественного мира». Она уже *отделяется* Соловьевым от хаоса (хотя выше¹⁵ она объявляется «субъектом внебожественной природы или хаоса»), ибо она *лишь* «доступна действию и противобожественного начала»¹⁶. Начало хаоса («вечное и безвременное») получает свободу от Бога, — его сам Бог «пробуждает в душе мира», — и здесь начинается борьба Софии и хаоса (по другой редакции: «Божественного Слова и адского начала»)¹⁷ «за власть над мировой душой».

«Творение есть постепенный и упорный процесс» (благодаря этой борьбе) и состоит он «во все более и более глубоком и полном объединении материальных элементов и анархических сил, в преобразении хаоса в космос». Свидетельством того, что «космическая история есть медленное и мучительное рождение» является для Соловьева существование допотопных чудовищ (ихтиозавры, плеозавры и др.). «Разве могли они принадлежать совершенному и непосредственному творению Бога?» — спрашивает он.

Вся эта концепция очерчена недостаточно четко и не свободна от противоречий¹⁸. Те позднейшие варианты, которые мы находим в статье «О смысле любви», или в статьях, посвященных поэзии Тютчева и Алексея Толстого (в т. VII), не вносят сюда ничего нового. Любопытен разве термин «сизигия» или соединение идеальной стороны мира с его реальной стороной, соединение личного активного начала с всеединой идеей¹⁹. Приведем лишь несколько любопытных формулировок знакомых уже нам идей. «Явления всей природы, каков бы ни был их механический состав, говорят нам в своей действительности о жизни и душе великого мира»²⁰. Это убеждение в том, что мир является *одушевленным* целым, было действительно коренным убеждением Соловьева²¹. Кстати, отметим: то, что Соловьев отделяет понятие души мира от идеи Софии, это оказа-

¹⁴ «Россия...», стр. 340.

¹⁵ Ibid., стр. 339.

¹⁶ Ibid., стр. 356.

¹⁷ Ibid., стр. 356.

¹⁸ Это достаточно раскрыто кн. Е. Трубецким (Миросоз. Соловьева, т. I стр. 383—394).

¹⁹ Соч., т. VII, стр. 57.

²⁰ Ibid., стр. 122.

²¹ См. об этом компетентное свидетельство близкого друга Соловьева А.М. Лопатина (Филос. характеристики, стр. 133 сл.).

лось *плодотворным* для развития принципов космологии в дальнейшей русской мысли (даже если не соглашаться с отождествлением души мира с хаосом). Отметим еще существенное признание Соловьевым «нераздельной связи» мира органического и неорганического²².

Очень ярко все то, что Соловьев писал в позднейших вещах о «первобытном хаосе», который он называет «темным корнем бытия»: «Хаос, то есть отрицательная беспредельность, зияющая бездна всякого безумия и безобразия, демонические порывы, восстающие против всего положительного и должного — вот глубочайшая сущность мировой души и основа всего мироздания»²³. «Двойственность, несомненно, есть *основной* факт мировой жизни» — читаем в другом месте²⁴. Этот мотив метафизического дуализма с годами все усиливался у Соловьева и привел к общему пересмотру его системы, — он успел в новом направлении высказать лишь в нескольких статьях по «теоретической философии»²⁵. Мы еще не раз будем иметь случай отметить это.

Заметим тут же, что понятие Софии, кроме космологического и антропологического аспекта (о последнем смотри следующие параграфы), имело также и богословскую сторону — София сближается у Соловьева с Божией Матерью; особенное значение в русской религиозно-философской литературе получило мнение Соловьева, что русский народ, особенно любивший воздвигать Успенские храмы, выразил в этом идею о сближении Софии и Божией Матери. Также получило не малый отзвук мнение Соловьева (в той же книге «Россия...»), что «русский народ знал и любил под именем Святой Софии социальное воплощение Божества в Церкви...» (см. далее у Флоренского и Булгакова развитие этой идеи).

3. В теснейшей связи с метафизикой и космологией Соловьева стоит его антропология, — во всяком случае, его *общие* антропологические идеи, от которых надо отличать его живые и конкретные построения в этой области. В сущности, есть только одна точка, в которой отвлеченные антропологические идеи Соловьева близки к его конкретным построениям. Это учение о *хаосе* в человеке, о «темной» или «ночной» стихии в нем, — но тут Соловьев-мыслитель трудно отделим от Соловьева-поэта.

Обратимся сначала к общим идеям Соловьева в антропологии.

Метафизические построения Соловьева, как мы видели, в основе имеют учение о том, что космос есть «другое» в Боге, т. е.

²² «Нет во всей вселенной такой пограничной черты, которая делила бы ее на совершенно особенные, не связанные между собой области бытия» (Соч., т. VII, стр. 123).

²³ Ibid., стр. 125, 126.

²⁴ Статья об А. Толстом (Ibid., стр. 146).

²⁵ См. указания об этом у самого Соловьева в Предисловии к «Трем разговорам» (Соч., т. X, стр. 83).

тоже абсолютное бытие, но только «абсолютное становящееся». Это есть поистине коренная концепция Соловьева, которую он сблизил с христианской доктриной о Богочеловечестве. Уже в «Критике отвлеченных начал» намечает это Соловьев — в окончательной же форме это нашло свое выражение в «Чтениях...». Между двумя абсолютными как раз и нужно, по Соловьеву, ставить человека, в котором вся тайна «абсолютного становящегося» раскрывается с достаточной полнотой. Упомянув (в «Критике ...»), что «второе абсолютное» есть «существо таинственное и загадочное», Соловьев пишет²⁶: «Разрешение этой загадки, объяснение этой тайны мы находим в самих себе²⁷, ибо каждый действительный человек, будучи безусловно сущим... подлежит и природным, эмпирическим состояниям». От коренного дуализма в сфере антропологии (вытекавшего из всей метафизической схемы) Соловьев никогда не отходил, — а в последних своих статьях, где онтологический дуализм (в учении о человеке) заменяется дуализмом аксиологическим (стоянием человека между добром и злом), этот дуализм получает хотя и новую, но еще более острую формулировку.

В «Чтениях», где весь мировой процесс трактуется, как соединение (в ряде ступеней) божественного начала с душой мира²⁸, учение о человеке освещено этой общей космогонической идеей более отчетливо, чем в предыдущих работах Соловьева — здесь до конца раскрывается его учение о том, что «в человеке мировая душа впервые внутренне соединяется с божественным Логосом в *сознании* — как чистой форме всеединства»²⁹. «В человеке природа перерастает саму себя и переходит (в сознании) в область бытия абсолютного»³⁰. «Человек не только имеет ту же внутреннюю сущность жизни — всеединство, которое имеет и Бог, но он свободен восхотеть ее, как Бог», т. е. «может утверждать себя отдельно от Бога, вне Бога». Это восстание человека замутило весь космос, и если прежде человек, как духовный центр мироздания, обнимал своей душой всю природу и жил одной с нею жизнью, любил, понимал, а потому и управлял ею, то теперь, утвердившись в своей самости, закрыв от всего свою душу, он находит себя в чужом и враждебном мире, который уже не говорит с ним на понятном ему языке и сам не понимает и не слушает его». Сознание человека, имевшее в себе (до грехопадения) прямое выражение всеобщей связи, «теряет свое содержание» и ныне является «ищущим своего содержания» — и на этом пути (искания *вне* себя сво-

²⁶ Соч., т. II, стр. 318 сл.

²⁷ Как ясно здесь влияние Шопенгауэра в его выведении «тайны» бытия человека (из непосредственного его самосознания)!

²⁸ См. особенно «Чтение десятое».

²⁹ Соч., т. III, стр. 149.

³⁰ (Гегель!)

его содержания) — начинается «теогонический процесс» (искание Бога). «Это постепенное одухотворение человека через внутреннее усвоение и развитие божественного начала *образует собственно исторический процесс*» внутри которого происходит Боговоплощение, т. е. действительное и индивидуальное соединение Божественного Логоса с душой мира³¹. «К человеку тяготела и стремилась вся природа, к Богочеловеку направлялась вся история человечества»³², — так заканчивает свою метафизику человека Соловьев.

К метафизике человека относится и учение Соловьева о «вечном человеке», о «человечестве, как едином существе».

«В природе, — читаем еще в «Критике...»³³, — каждое существо ограничено, условно и преходяще — оно безусловно и вечно только в своем абсолютном начале, в Боге. Человек же безусловен и вечно не только в Боге, но и в самом себе... *каждое “я”* есть нечто безусловное и единичное, представляет некоторое безусловное, ему одному свойственное качество, есть некоторая безусловная идея. Менее решительно (т. е. менее склоняясь к плюрализму) Соловьев говорит о «вечном человеке» в «Чтениях...». «Говоря о вечности человека *или (!) человечества, мы не разумеем природного человека, как явление...* Человек, как эмпирическое явление, предполагает человека, как умопостигаемое существо, — о нем-то мы и говорим»³⁴. Даже индивидуальное самосознание ныне кажется Соловьеву «одним из актов психической жизни», т. е. не есть начало безусловное³⁵. Человек «идеальный, но тем не менее вполне существующий и реальный», не есть «универсальная, общая *сущность* всех человеческих особей, а есть универсальное, и вместе индивидуальное существо»³⁶. Прежде чем пойдем дальше в уяснении этой стороны в антропологии Соловьева, обратим внимание на решительное *отвержение метафизического плюрализма в антропологии* Соловьева и на мотивы имперсонализма. Высшей точкой в этом движении его мысли надо считать статьи по «Теоретической философии» (написанные уже в последние годы жизни), где он уже говорит о «факте *мнимого самопознания*»³⁷ высмеивает «испорченное Декартом», самоуверенное и недостоверное учение о «субстанциональности» я³⁸. «И мне пришлось пройти через эту точку зрения», признается здесь Соловьев³⁹: «Я сам думал, — тут же пишет

³¹ См. Соч., т. III, стр. 150—159.

³² Ibid., стр. 165.

³³ Соч., т. II, стр. 320—1.

³⁴ Соч. т. III, стр. 122—3.

³⁵ Ibid., стр. 124.

³⁶ Ibid., стр. 126.

³⁷ Соч. т. IX, стр. 118. См. перед этим стр. 107—118, 128.

³⁸ Ibid., стр. 155.

³⁹ Ibid., стр. 107.

он⁴⁰, — о “я”, как подлинном субъекте субстанции... но, возвратившись к пересмотру основных понятий теоретической философии, я увидал, что эта точка зрения не обладает той самоочевидной достоверностью, с какой она мне представлялась». «Наше я, хотя бы *трансцендентно* раздвинутое, не может быть средоточием и положительной исходной точкой истинного познания»⁴¹; достоверны — «лишь субъективные состояния сознания — психическая материя, общая логическая форма мышления, достоверен, наконец, философский замысел или решимость познать истину»⁴². В этих чисто гносеологических утверждениях Соловьева для нас сейчас важен их антропологический аспект — а именно мотивы имперсонализма — *разрушение учения о личности, как замкнутом бытии*, утверждение сверхличной сферы, которой питается отдельный человек. По правильному выражению кн. Е. Трубецкого⁴³, теперь для Соловьева «познающий субъект сам по себе, т. е. вне безусловной Истины, есть ничто». Ценное дополнение к этим новым построениям Соловьева в области антропологии находим в статье о Спинозе (т. IX «Понятие о Боге»). «То, что (обычно) называется душой, — читаем здесь⁴⁴, — что мы называем нашим “я” или нашей личностью, есть не замкнутый в себе и полный круг жизни, обладающий собственным содержанием, сущностью или смыслом своего бытия, а только носитель или *подставка* (ипостась — (hypostasis) чего-то другого, высшего». «Отдаваясь этому другому, забывая о своем “я”, человек... на самом деле удерживает себя в своем истинном значении». «Самостоятельность или самосодержательность нашей личности есть только формальная; действительно же самостоятельной и содержательной она делается, лишь утверждая себя, как подставку другого, высшего». Все это любопытно, как углубление мотивов имперсонализма у Соловьева, что собственно неудивительно, если принять во внимание общую концепцию пантеизма, навсегда засевшую у Соловьева от Спинозы.

Соловьев не успел развить новое учение о личности, складывавшееся у него. Разрушая метафизический индивидуализм, Соловьев, быть может, шел к новому пониманию персонализма (как думает кн. Е. Трубецкой), но все это только предположение. Фактически внимание Соловьева даже в эти годы все же было больше обращено к разработке темы о «человечестве, как целом». Это учение, между прочим, включает в себе корни той диалектики, которая привела Соловьева к преодолению метафизического индивидуализма.

⁴⁰ Соч., т. IX, стр. 126.

⁴¹ Ibid., стр. 157.

⁴² Ibid., стр. 164.

⁴³ Ср.: кн. Е. Т р у б е ц к о й. Op. cit. т. II, стр. 237 (ср. стр. 232). См. там же спор между Соловьевым и Леонтьевым о множественности субстанции (стр. 247—259).

⁴⁴ Соч., т. IX, стр. 20.

4. Учение Соловьева о том, что человечество, как целое, есть некое единство (метаэмпирическое или метафизическое), принадлежит к числу наиболее устойчивых его взглядов. В «Фил. началах...» читаем, напр.: «Субъектом исторического развития является человечество, как действительный, хотя и собирательный организм»⁴⁵. Это понятие «собирательного организма» (оставшееся и в «Критике...»), очевидно, выражало то, что моменту индивидуальности принадлежит *такое же* значение, как и сочетание людей в «организме» человечества. Но уже в «Чтениях...» (начиная с 8-го чтения) говорится, что в понятии «вечного человека» нельзя разуметь человечество, как имя *собирательное*⁴⁶. И далее: «Все человеческие элементы образуют такой же цельный, вместе и универсальный и индивидуальный организм — организм всечеловеческий»⁴⁷. «Душа мира или *идеальное человечество*, — пишет Соловьев в развитие нового понятия «всечеловеческого организма»⁴⁸, — содержит в себе и связывает все живые существа или души». Это есть «сущий субъект тварного бытия», а вместе с тем (как и раньше думал Соловьев) «существо *двойственное*: *присущее ему* божественное начало «освобождает его от тварной природы, а эта последняя делает его свободным относительно Божества». Важно то, что «всечеловеческий организм» именуется несколько далее «*всеединой личностью*»⁴⁹. Пояснение к этому социологическому реализму у Соловьева находим, напр., в его этюде «Смысл любви» (т. VI). Здесь, напр., читаем: «Бытие *этого* (т. е. отдельного. — В.З.) лица в трансцендентной сфере *не есть индивидуальное в смысле здешнего реального бытия*. Там, т. е. в истине, индивидуальное лицо есть только луч живой и действительный, но *нераздельный* луч одного идеального светила — всеединой сущности. Отдельное лицо есть только *индивидуализация всеединства*, которое *неделимо присутствует в каждой из своих индивидуализаций*»⁵⁰. «Надо, — читаем несколько дальше⁵¹, — чтобы мы относились к социальной и всемирной среде, как к действительному существу». Еще яснее и определеннее высказался Соловьев на эту тему в статье, написанной за два года до смерти — «Идея человечества у Ог. Конта». Так как «целое перее своих частей и предполагается ими, — пишет здесь Соловьев, — то *первичная* реальность есть человечество, а не отдельное лицо; человечество есть *существо*, становящееся абсолютным через все-

⁴⁵ Соч., т. I, стр. 255.

⁴⁶ Соч., т. III, стр. 123.

⁴⁷ Ibid., стр. 127.

⁴⁸ Ibid., стр. 140.

⁴⁹ Ibid., стр. 163.

⁵⁰ Соч. т. VII, стр. 45.

⁵¹ Ibid., стр. 58.

общий прогресс»⁵². «Великое Существо» (Grand Etre), о котором говорит Конт, есть, по Соловьеву⁵³, «совершенно действительное, — если не совсем личное, в смысле эмпирической человеческой особи, *то еще менее безличное*. Чтобы сказать одним словом, это существо *сверхличное*». Человечество, как целое, «человечество истинное, чистое и полное — есть высшая и всеобъемлющая форма и живая душа природы и вселенной, вечно соединенное и во временном процессе соединяющееся с Богом и соединяющее с Ним все, что есть». Это есть «София — Великое, царственное и женственное Существо», «*воспринимающее* Божество»⁵⁴. Так антропология упирается в метафизику у Соловьева — и обратно, метафизика ведет у него к антропологии. Поэтому метафизический дуализм ведет Соловьева к настойчивому раскрытию двух начал в человеке, — и оттого он так любит подчеркивать в человеке то самое начало хаоса, которое является «другим» в Божестве. «Бог любит хаос в его небытии, — проповедовал Соловьев еще в книге «La Russie...»⁵⁵, — и хочет, чтобы он существовал... поэтому Бог дает свободу хаосу». Хаотическое начало в человеке особенно ярко выражено Соловьевым в его статье о Тютчеве (т. VII). «Темная основа открывается в человеке уже в новой, высшей ступени в жизни и сознании человека», и это «роковое наследие темных сил в нашей душе не есть что-нибудь личное, но одинаково принадлежит всему человечеству».

5. В антропологии Соловьева есть еще один пункт, на котором нужно остановиться, — его *андрогинизм*, очень своеобразный, недостаточно им раскрытый, но очень повлиявший на некоторые философские построения у его последователей (больше всего у Бердяева и Мережковского). Андрогинизм у Соловьева очень тесно связан с его учением о Софии, с его некоторыми утопическими идеями и лишь внешне и даже по недоразумению может быть сближаем с андрогинизмом немецких романтиков⁵⁶. Даже с Баадером, близость к которому в данном пункте особенно подчеркивают кн. Е. Трубецкой и Мочульский, общего у Соловьева в проблеме андрогинизма очень мало⁵⁷. Есть, правда, в одном пункте чрезвычайно существенная близость Соловьева к романтической натурфилософии, особенно к Баадеру (как и к Каббале и разным ее реминисцен-

⁵² Такова была, по Соловьеву, идея Конта — «действительно, человечество для Конта есть такое существо». Соч., т. IX, стр. 189.

⁵³ Ibid., стр. 186.

⁵⁴ Ibid., стр. 188—9.

⁵⁵ «La Russie...», стр. 335.

⁵⁶ Проблема андрогинизма в немецком романтизме основательно обследована в книге Giese Die Entwicklung des Androginesproblem in Frühromantik.

⁵⁷ О Баадере, кроме Giese, см. работы Lieb (Fr. Baader Jugengeschichte), у которого особенно важно раскрытие зависимости Баадера от St. Martin и Baumhardt, Fr. Baader und die Philosophische Romantik. См. также ныне Eug. S u s i n — Fr. Baader et le Romantisme mystique, Paris, 1942 (особенно, т. II).

циям в мистике) — именно *момент магизма*. До сих пор нам не приходилось это отмечать у Соловьева, хотя в том, что мы до сих пор излагали, мы не раз приближались к этой черте в системе Соловьева. Она, конечно, с особенной силой выступает в учении о любви у Соловьева (в его «эротической утопии», по выражению кн. Е. Трубецкого). Но обратимся сначала к изложению теории андрогинизма у Соловьева.

Я не буду излагать учения Соловьева о «смысле любви» во всем том исключительно интересном содержании, какое присуще двум его большим статьям — «О смысле любви» (т. VII) и «Жизненная драма Платона» (т. IX). В обеих статьях Соловьев очень своеобразно «договаривает мысли Диотимы» в «Пире» Платона, но выходит далеко за пределы платоновской концепции, так как связывает «смысл» любви не с индивидуальным «преображением», а с конечной задачей истории, охватывающей все человечество в его прошлом, настоящем и будущем. В этом пункте Соловьев, несомненно, вдохновляется идеями Н.Ф. Федорова (см. о нем дальше, в гл. V). Но Соловьев все же усваивает любви некую *магическую* силу. Хотя он и говорит в одном месте, что своими силами человек не может разрешить задачи любви⁵⁸, но весь анализ Соловьева сводится именно к раскрытию возможности самому разрешить «задачу любви». Драма Платона как раз и состояла, по Соловьеву, в том, что, «подойдя *мыслью* к задаче любви», он в действительности не дал началу любви «победы на деле» и отступил перед стоявшей пред ним задачей⁵⁹. Соловьев признает, что «любовь существует пока лишь в своих зачатках или задатках», но как разумное сознание не сразу достигло высшей творческой формы, так и любовь существует и там, где есть лишь ее задаток, хотя она в нем и не реализуется. И именно здесь-то и подчеркивает Соловьев, что в отличие от разума, который раскрывается в человеке не им самим (Соловьев явно говорит здесь о том, что человек наделен разумом *свыше*), любовь может достигнуть своего полного раскрытия (как сила, создающая бессмертие) «через него самого», т. е. в порядке естественных усилий⁶⁰. Это и есть упомянутая выше *своеобразная эротическая утопия* Соловьева⁶¹; утверждение, что в любви открывается сила для победы над смертью, хотя и смягчено в словах, что «единичный человек может достигнуть этого *лишь сообща и вместе со всеми*»⁶², хотя дальше Соловьев признает «физическую невозможность частного (т. е. час-

⁵⁸ Соч., т. VII, стр. 42.

⁵⁹ Соч., т. IX, стр. 231—5.

⁶⁰ Соч., т. VII, стр. 24.

⁶¹ В понимании того, в чем заключается утопизм Соловьева в учении о любви, я расхожусь с кн. Е. Трубецким (Op. cit., т. I, стр. 617, сл.), но останавливаться на этом не стоит.

⁶² Соч., т. VII, стр. 50.

тичного — отдельным человеком или отдельным поколением) решения основной задачи любви⁶³, но он все же в заключительных строках его статьи «О смысле любви» подчеркивает, что любовь (как форма «сизигии») «производит или освобождает духовно-телесные токи, которые постепенно овладевают материальной средой, одухотворяют ее и воплощают в ней те или иные образы всеединства». Эта в подлинном смысле магическая концепция любви (очень напоминающая «магический идеализм» Новалиса и очень близкая к идеям Федорова) стоит, конечно, в теснейшей связи с мистической метафизикой Соловьева, с его учением о «становящемся абсолютном».

Мы не входим в подробности всей этой системы мыслей Соловьева о любви и коснулись этой темы лишь для того, чтобы обратиться к проблеме андрогинизма у Соловьева. Надо признать, что этой теме касался Соловьев чрезвычайно бегло и кратко, но все же рецепция идей андрогинизма у Соловьева оставила немалый след в русской религиозно-философской литературе.

Обычно учение об андрогинизме связывают с понятием *изначальной андрогинности* человека, и половой диморфизм признается более поздним (как следствие грехопадения, по часто встречающейся в мистической литературе мысли). Уже Платон учил о первичности андрогина; распад этого изначального единства мужского и женского начала, так сказать, «поляризует» изначальную андрогинность⁶⁴. У Соловьева есть также упоминание об этой концепции, но очень беглое, — для него андрогинизм *не дан, а задан*, относится не к прошлому, а будущему. «Истинный человек, — читаем в статье «Смысл любви»⁶⁵, — в полноте своей идеальной личности, очевидно, не может быть только мужчиной или только женщиной, а должен быть высшим единством обоих. Создать истинного человека, как свободное единство мужского и женского начала, сохраняющих свою формальную обособленность, но преодолевших свою существенную рознь и распадение, это и есть собственная ближайшая задача любви». Хотя Соловьев постоянно подчеркивает, что дело идет о половой любви и *только о ней*, но в то же время он настойчиво указывает, что и «житейское и в особенности физиологическое соединение (мужчины и женщины) не имеет определенного отношения к любви: оно бывает без любви и любовь бывает без него»⁶⁶. А в статье «Жизненная драма Платона» Соловьев развивает учение о пяти видах (половой) любви, и высшей формой («совершенным и окончательным путем истинно пере-

⁶³ Ibid., стр. 52.

⁶⁴ Принцип полярности особенно существен для Баадера. См. особенно G i e s e (Op. cit., S. 350—380).

⁶⁵ Соч., т. VII, стр. 24.

⁶⁶ Ibid., стр. 29.

рождающей и обожествляющей любви»⁶⁷) является соединение не внешнее, а внутреннее, которое, не отвергая, не уничтожая телесности, а наоборот, способствуя «воскрешению природы для вечной жизни»⁶⁸, является восстановлением «цельного» человека. Сам Соловьев тут же и употребляет слово «андрогинизм»; поставление рядом слова «восстановление» могло бы означать, что андрогинизм предшествовал половому диморфизму. Но такое понимание было бы чистым недоразумением, так как «восстановление» относится не к андрогину, которого *еще не было* в истории, а к образу Божию. Человек, как существо природное, входит в мир уже в путях полового диморфизма, но так как он «обнаруживается, как центр всеобщего сознания природы, как душа мира и потенция абсолютного всеединства»⁶⁹, то в нем с новой силой начинает действовать эта потенция. Любовь (половая) и является той силой, которая ведет *весь* мир (через человека) к осуществлению всеединства. «*Таинственный образ Божий, — думает Соловьев*⁷⁰, — относится к истинному единству двух основных сторон его — мужской и женской», — иначе говоря, он «вписан» в человека, как его *задача, а не как реальность* (поэтому слово «восстановление» сюда, собственно, не подходит). «Живой идеал Божией любви, *предшествуя* нашей любви, содержит в себе тайну ее идеализации», — пишет Соловьев⁷¹.

Мало этого. Дальше оказывается, что задача любви никак не может быть оторвана от всего человечества: «Наше перерождение (которое и есть, по Соловьеву, задача половой любви) *неразрывно* связано с перерождением вселенной... с развитием всемирной жизни... *в полнейшем единстве всех*»⁷². Да и самая любовь с присущей ей идеализацией любимого существа есть лишь «индивидуализация всеединства», под формой любимого предмета *нам сообщается сама всеединная сущность*»⁷³. Поэтому Соловьев, заканчивая свою статью «О смысле любви», подчеркивает, что он выполнил свою задачу, «связавши половую любовь с истинной сущностью *всеобщей* жизни»⁷⁴.

6. Мы не будем дальше входить в изучение метафизики и антропологии Соловьева и обратимся к изучению его гносеологии, которая, как мы выше указали, определялась как раз его метафизикой (а не наоборот). Не будет большим преувеличением сказать, что

⁶⁷ Соч., т. IX, стр. 234.

⁶⁸ Ibid., стр. 235.

⁶⁹ Соч., т. VII, стр. 14.

⁷⁰ Ibid., стр. 41.

⁷¹ Ibid., стр. 45.

⁷² Ibid., стр. 52.

⁷³ Ibid., стр. 45.

⁷⁴ Из этого, между прочим, следует, что, по Соловьеву, не только «подобие Божие» задано нам, но и образ Божий есть лишь идеал, т. е. открывает нам наше задание, а не есть некая «данность».

Соловьев свои гносеологические взгляды строил, не просто связывая их с метафизикой, *но и приспособлявая к ней*. Это относится даже к его последним, действительно замечательным статьям «Теоретическая философия», о которых сам Соловьев, как мы уже упоминали, свидетельствует, что они связаны с разработкой темы зла⁷⁵.

О гносеологии Соловьева писали очень много⁷⁶, но единого взгляда на его гносеологию до сих пор не установилось. Конечно, прав кн. Е. Трубецкой, излагающий гносеологические воззрения Соловьева первого периода отдельно от того, что писал Соловьев в последние годы. Известная близость, кое в чем и единство в построениях Соловьева в разные периоды, разумеется, есть, но и различия слишком значительны, чтобы их игнорировать. Во всяком случае, нужно отметить, что Соловьев во все периоды своих философских построений различал три основных источника познания: опыт, разум и «мистическую сферу» — соответственно трем видам бытия (явления, идеальная сфера, абсолютное бытие). На наш взгляд, здесь Соловьев просто следует Спинозе, различение у которого трех видов познания навсегда осталось у Соловьева. Собственно различные варианты имеются у него лишь в отношении мистического познания. Еще в первой работе Соловьева «Кризис...» мы читаем: «Несомненно... что метафизическая сущность *не* дана нам непосредственно»⁷⁷, но уже здесь настойчиво проводится мысль о ложности чисто рассудочного (логического) познания; отвлеченная философия обвиняется здесь в том, что она «чужда всякой действительности»⁷⁸. Во что вылилась дальше эта критика «отвлеченно-логического познания», это видно из второй крупной работы Соловьева «Философские начала...», где схема, навеянная Спинозой, приводит Соловьева к принятию некоторых гносеологических идей Шеллинга. Соловьев утверждает необходимость принять рядом с эмпиризмом и рационализмом мистицизм, как «*основу истинной философии*». «Мистическое знание необходимо для философии, — читаем тут у Соловьева⁷⁹, — так как без него она в последовательном эмпиризме и в последовательном рационализме одинаково приходит к абсурду». Соловьев здесь еще ставит мистический опыт *рядом* с другими данными познания и поэтому озабочен тем, чтобы связать все это в единство, — для чего прибегает к шеллинговскому понятию «интеллектуальной интуиции» (intel-

⁷⁵ Соч., т. X, стр. 83. (Примеч.) См. также у кн. Трубецкого, *op. cit.*, II, гл. XXIII, § 1.

⁷⁶ Кроме работы кн. Е. Трубецкого, см. особенно очерк А.И. Введенского «О мистицизме и критицизме в теории познания В. Соловьева». Философские очерки. Прага, 1924), статью Эрна «Гносеология В. Соловьева» (в сборнике «Путь», Москва, 1911), а также небольшую работу Usnadze W. Soloviev, seine Erkenntnistheorie und Metaphysik, Halle, 1909. См. также библиографию в указанном сборнике о Соловьеве.

⁷⁷ Соч., т. I, стр. 141.

⁷⁸ *Ibid.*, стр. 304.

⁷⁹ *Ibid.*, стр. 305, 306.

lectuelle Anschauung), которая здесь характеризуется, как «настоящая первичная форма цельного знания»⁸⁰. Далее читаем о непосредственном ощущении абсолютной действительности⁸¹, а цель познания, как мы уже знаем, состоит, по Соловьеву⁸², в «перемещении центра человеческого бытия из его природы в абсолютный трансцендентный мир, т. е. внутреннее соединение с истинным сущим». Все эти мотивы получают дальнейшее развитие в «Критике отвлеченных начал». Здесь углубляется понятие «цельного знания» в отличие от знания «отвлеченного», основанного на усвоении тем или иным частичным данным значения всецелой правды. Здесь по-прежнему утверждается, что «в основе истинного знания лежит мистическое или религиозное восприятие, от которого только наше логическое мышление получает свою безусловную разумность, а наш опыт — значение безусловной реальности»⁸³. «Недостаточность эмпирической науки и бесплодность отвлеченной философии» требуют «развития и восполнения мистического начала элементами рациональными и природными, чтобы реализовать его, как всеединое» — такова программа всей работы.

При выполнении ее Соловьев решительно отгораживается от гносеологического имманентизма, т. е. утверждает, что «критерий истины находится вне нас, вне познающего — в независимой от него реальности внешнего предмета»⁸⁴. В свете этого критерия Соловьев развивает прежде всего критику «отвлеченного реализма», опирающегося на чувственный опыт — и здесь Соловьев всецело пользуется Гегелем (его «Феноменологией духа»)⁸⁵. Критика отвлеченного реализма развита Соловьевым очень глубоко и сильно — и мимо нее нельзя пройти, не согласившись с ней. Остроумна критика и отвлеченного идеализма, опирающегося гносеологически на рационализм, — и в итоге мы должны признать, что «ни реальный опыт, ни наш разум не могут дать нам основания и мерила истины... ибо предмет не становится истинным от того, что я его мыслю: я могу ощущать и мыслить также и не истинное»⁸⁶. Частичная ценность опыта и разума, как источников познания, не должна закрывать перед нами вопроса о том, как «фактическая реальность и форма разумности» «могут обеспечить нашему знанию объективную реальность и всеобщность», т. е. как осуществляется синтез этих различных данных⁸⁷. Лишь потому, думает Соловьев, эти два нача-

⁸⁰ Ibid., стр. 316.

⁸¹ Ibid., стр. 347.

⁸² Ibid., стр. 311.

⁸³ Соч., т. II, стр. X.

⁸⁴ Ibid., стр. 195.

⁸⁵ Кн. Е. Трубецкой (op. cit., т. I, стр. 197) справедливо утверждает, что «панлогизм составляет скрытое предположение всей здесь аргументации Соловьева».

⁸⁶ Соч., т. II, стр. 287.

⁸⁷ Ibid., стр. 301.

ла срastaются одно с другим, что мы обладаем «непосредственным восприятием абсолютной действительности», что может быть иначе названо *верой*⁸⁸, которая «соединяет нас внутренне с предметом познания, проникает в него». «Мы вообще познаем предмет двумя способами, — пишет Соловьев, — извне — это знание относительное в обоих своих видах, как эмпирическое и рациональное, и изнутри — это знание безусловное, мистическое»⁸⁹. И как раз вера, утверждая существование безусловного, *делает возможным* эмпирическое и рациональное познание: без веры в *безусловную* реальность предмета опыт не был бы отличен от чисто субъективных переживаний, как и понятия не мыслились бы нами, как объективный материал. На основе того, что несет нам «вера», наш ум (в работе воображения) восходит к идее предмета, а в творческом процессе того же ума осуществляется опыт. Вера, воображение, творчество — таковы эти три функции познания, из которых центральное и первичное значение принадлежит вере (понимаемой здесь совершенно в духе учения Хомякова и Киреевского).

В работе «Философские начала...» Соловьев, как мы видели, вводит еще один добавочный момент — а именно «интеллектуальную интуицию» (это понятие, как известно, развивал Шеллинг в прямом противопоставлении учению Канта о невозможности «интеллектуальной интуиции»). В указанной работе Соловьев считает эту интеллектуальную интуицию «настоящей первичной формой цельного знания»⁹⁰, а функцию ее видел он в том, чтобы придать «форму всеобщей, цельной истины» тому материалу, который накопляется в душе через опыт (включая и мистический опыт⁹¹). Через интеллектуальную интуицию мы воспринимаем сферу *идей*, идеальную сторону космоса, — и в этом различении рациональных *построений* (т. е. понятий) от непосредственного *созерцания идей* Соловьев, по-видимому, просто следовал здесь своему учителю — П.Д. Юркевичу. С другой стороны, различая идеальную интуицию от мистического опыта, Соловьев очень был близок к построениям В.Н. Карпова (см. о нем т. I, ч. II, гл. VII), взгляды которого уже в наше время развил очень обстоятельно Н.О. Лосский (особенно в новой обработке его ранней книги об интуитивизме — в новом издании книга носит название «О чувственной, интеллектуальной и мистической интуиции»). Но у Соловьева это чисто платоновское понятие «интеллектуальной интуиции», взятое, впрочем, у Шеллинга, которому и принадлежит самый термин⁹², почему-то совершен-

⁸⁸ Соч., т. II, стр. 326.

⁸⁹ Ibid., стр. 331.

⁹⁰ Соч., т. I, стр. 316.

⁹¹ Ibid.

⁹² Очень любопытно — как раз в духе раннего Шеллинга — сближение у Соловьева «умственного созерцания идей» с художественной интуицией, *ibid.*, стр. 318 сл.

но выпадает в «Критике...», где как раз и можно было бы ожидать более подробного анализа «умственного созерцания идей». Как мы видели, в «Критике...» все внимание Соловьева направлено на уяснение основного значения *веры*, благодаря которой мы уверяемся в реальности (в опыте и разуме) бытия. Но, как это ни странно, в «Чтениях...» Соловьев снова возвращается к утверждению существования в нашем духе «интеллектуальной интуиции»⁹³. Правда, в «Чтениях...» мы чрезвычайно часто встречаем буквальное воспроизведение мыслей, изложенных в «Философских началах...», но это само по себе ничего не говорит ни о том, как мог Соловьев, развивая в «Критике...» гносеологические взгляды, не коснуться вопроса об «умственном созерцании идей, ни о том, почему это понятие появляется в «Чтениях...». Ни кн. Трубецкой, ни А.И. Введенский⁹⁴, ни Эрн в специальном этюде о гносеологии Соловьева⁹⁵ не обращают на это внимания. Это тем более странно, что в «Критике...» восприятие идей, точнее говоря, «умственное созерцание, дающее нам истинный образ *или* (!) идею предмета», усваивается *воображению*, которое в отличие от обычного понятия воображения именуется здесь «метафизическим»⁹⁶.

Таким образом, в самых основных гносеологических построениях Соловьева мы не находим единства.

Что касается тех гносеологических идей, которые стали складываться под конец жизни у Соловьева и которые он закрепил в неоконченных им этюдах о «Теоретической философии» (т. IX), то они по существу гораздо более относятся к философской антропологии, чем к гносеологии как таковой. Мы уже касались этих этюдов и видели, что они посвящены критике метафизического индивидуализма, отвержению субстанциональности познающего я. По справедливому замечанию кн. Е. Трубецкого⁹⁷, смысл этих анализов у Соловьева сводится к тому, что «вне безусловной Истины познающий субъект есть ничто». Сводя понятие личности к понятию «ипостаси» в точном смысле этого слова⁹⁸, т. е. устраняя учение о субстанциональной природе личности, Соловьев, конечно, существенным образом критикует и гносеологический индивидуализм, ведущий свое начало от Декарта. Самое основное содержание «Теоретической философии» заключается, однако, в новой постановке тем антропологии и связанной с этим новой постановке проблем этики, а гносеологические анализы, хотя и очень существенные, имеют здесь случайное значение.

⁹³ Соч., т. III, стр. 65 сл.

⁹⁴ См. его этюд «Мистицизм и критицизм в теории познания Соловьева» (Филос. очерки).

⁹⁵ См. сборник о Соловьеве.

⁹⁶ Соч., т. II, стр. 341.

⁹⁷ Кн. Е. Трубецк о й. Op. cit, т. II, стр. 237.

⁹⁸ См. статью «Понятие о Боге» (Соч., т. IX, стр. 20).

7. Обратимся к характеристике этических взглядов Соловьева. Мы уже знаем, как много писал Соловьев по вопросам этики, — кроме значительной части его книги «Критика...», мы имеем огромный систематический труд Соловьева «Оправдание добра». Но к этике имеют ближайшее отношение и все почти публицистические работы Соловьева особенно статьи его по национальному вопросу. Немало тем этики затронуто и в книге «Духовные основы жизни».

Излагать все это мы не будем. Это слишком затянуло бы и без того насыщенные две главы, посвященные Соловьеву. Отметим лишь наиболее интересные и существенные мысли Соловьева в данной области; по ходу изложения нам придется коснуться и историко-софских взглядов Соловьева, но, как увидит читатель, эти взгляды его целиком уходят корнями в его этику.

В «Оправдании Добра» обращает на себя внимание целый ряд парадоксов, которые мало вяжутся со всей системой Соловьева, — и прежде всего надо отметить, что Соловьев неожиданно становится здесь защитником *независимости этики от религии и от метафизики*. В «Критике...» Соловьев еще решительно боролся с идеей этической автономии. «Мы должны, — писал он здесь⁹⁹, — устранить то воззрение, которое обособляет нравственную область, придает ей безусловное значение, отрицая всякую зависимость должного от сущего, этики от метафизики... Это — *отвлеченный морализм*». Но в «Оправдании Добра» Соловьев рассуждает уже иначе — здесь нравственная сфера оказывается уже независимой от религии и от метафизики. «Создавая нравственную философию, — читаем здесь¹⁰⁰, — разум только развивает изначала присутствующую ему идею добра и постольку не выходит из пределов внутренней своей области. Говоря школьным языком, употребление разума здесь *имманентно*». Несколько дальше мы дадим свое объяснение этого достаточно неожиданного парадокса у Соловьева, тем более странного, что, как справедливо указал кн. Е. Трубецкой¹⁰¹, вся книга Соловьева, по существу, вскрывает именно зависимость этики от метафизики.

Вторым парадоксом и тоже неожиданным и мало согласованным со всей системой является утверждение Соловьева, что этика вполне «совместима с детерминизмом»¹⁰², — причем Соловьев имеет в виду не механический и не психологический, а «разумно идейный детерминизм». Соловьев не отвергает свободы воли, но «добро не является прямым предметом произвольного выбора» («добро, —

⁹⁹ Соч., т. II, стр. 191.

¹⁰⁰ Соч., т. VIII, стр. 32.

¹⁰¹ Кн. Е. Т р у б е ц к о й. Op. cit., т. II, стр. 51 сл.

¹⁰² Соч., т. VIII, стр. 45, 39.

пишет Соловьев, — определяет мой выбор в свою пользу всей бесконечностью своего положительного содержания, следовательно, этот выбор бесконечно определен»). Если же мы не восприимчивы к добру, то здесь выступает фактор чисто иррациональный (а понятию безусловной свободы воли отвечает, по Соловьеву, *только понятие чисто иррационального акта!*)¹⁰³. Иначе говоря, свобода проявляется лишь при выборе зла... Это своеобразное учение Соловьева надо связать с его трагическим переживанием силы зла в последние годы жизни — как это особенно видно из знаменитых «Трех разговоров». Если, по мысли Соловьева, «свободы воли нет в нравственных действиях»¹⁰⁴ и, наоборот, в отвержении нравственных начал как раз и проявляется свобода воли, то, очевидно, что эта свобода воли, как свобода от нравственности, сама является злом или порождением зла. Кн. Е. Трубецкой связывает все это с «увяданием у Соловьева теократической идеи»¹⁰⁵, — и это, конечно, верно в том смысле, что о теократической утопии нет действительно ни одного слова в «Оправдании Добра». Вся философия истории (в отделе «Добро через историю») трактуется здесь уже в тонах, далеких от всякой утопии. Это все верно, но надо иметь в виду, что, отойдя от теократической утопии, Соловьев *вовсе не отказался от детерминизма*. Внимание к теме зла, трагическое переживание силы зла лишь усиливало основную метафизический дуализм у Соловьева, — и если в отношении к злу в человеке он отводит значительное место началу свободы, то в отношении к путям добра детерминизм сохраняет свою силу. Получается странное и парадоксальное раздвижение путей истории — по путям добра ее движение детерминировано, по путям же зла, наоборот, свободно. Парадоксы в этике Соловьева связаны, таким образом, с парадоксами в философии истории. Уклонимся на время в эту область, чтобы осветить этические взгляды Соловьева в «Оправдании Добра».

В историософии Соловьева, заслуживающей особого изучения¹⁰⁶, есть немало замечательных и ценных идей. Недаром он был сыном выдающегося историка, одну из любимых идей которого (о том, что всемирная история близится к концу) Соловьев сам приводит¹⁰⁷. Мы извлечем из богатой сокровищницы его идей по философии истории лишь то, что нам сейчас нужно.

Прежде всего напомним то, что уже было указано нами при изучении метафизики Соловьева. По общей концепции его, косми-

¹⁰³ Соч., т. VIII, стр. 46.

¹⁰⁴ Ibid., стр. 43.

¹⁰⁵ Кн. Е. Т р у б е ц к о й. Op. cit., стр. 44.

¹⁰⁶ Кроме небольших этюдов разных авторов, сколько нам известно, никто не занимался внимательным изучением историософских взглядов Соловьева.

¹⁰⁷ Соч., т. X, стр. 227.

ческий процесс переходит в исторический, — история, по существу, имеет в основе своей *то же начало, что и жизнь космоса*, а именно «становление абсолютного» в «другом», в хаосе бытия. Это есть, по существу, богочеловеческий процесс, который в человеке получает новую силу. Мы уже приводили формулу Соловьева: «Космический процесс оканчивается рождением натурального человека, а за ним следует исторический процесс, подготовляющий рождение человека духовного»¹⁰⁸. Единство космоса и истории (восходящее к метафизическому их единству) неизбежно подчиняло историософские воззрения Соловьева тенденциям детерминизма. Действительно, весь исторический процесс, по Соловьеву, *неуклонно и необходимо* (по самой сути его метафизики) ведет к торжеству добра, т. е. к «воплощению божественной идеи в мире». Хотя Соловьев и признавал (в «Чтениях...»), что, как «свободным актом мировой души мир отпал от Божества», так «длинным рядом свободных актов все множественное бытие должно примириться с Богом и возродиться в форме абсолютного организма»¹⁰⁹, но эти «свободные акты» силой внутренней тяги мировой души *неизбежно* должны привести к своему желанному концу (по формуле стоиков — *volentem fata ducunt, nolentem trahunt**). Исторический процесс *софии*, действующей силой в нем является София, как «идеальное человечество»: этим обуславливается единство всемирной истории, отсюда же софиологическая интерпретация «конца истории» — здесь гегельянская идея оборачивается во славу софиологии. «Конец истории» — это Царство Божие, т. е. всецелое соединение «становящегося Абсолюта» с Первоначалом. Тут софиологический детерминизм своеобразно переключается с верой в прогресс в эпоху Просвещения, как переключается он и с другим детерминизмом, формулирование которого кристаллизовалось как раз в эпоху Соловьева — с историческим детерминизмом в марксизме... Глубокая вера в торжество добра у Соловьева была *внутренне* связана с его историософским детерминизмом, какой мы уже встречали при изучении Достоевского. «Спасение» мира, т. е. воссоединение космоса с Абсолютом неуклонно происходит в недрах космоса, в человеке по преимуществу — оставаясь непонятым нами или несознаваемым¹¹⁰: даже сфера эроса и та служит спасению мира в целом. Правда, под конец жизни, когда Соловьев с особой мучительностью переживал реальность и силу зла, он писал, что «и ад, и земля, и небо следят с особым участием за человеком в ту роковую пору, когда в него вселяется Эрос»¹¹¹: подчеркивая значение «свободы ко злу» в человеке,

¹⁰⁸ Соч., т. III, стр. 165.

¹⁰⁹ Ibid., стр. 147.

¹¹⁰ Здесь лежат корни частого утверждения Соловьева о том, что «дело Христово» совершается в нашем мире в значительной степени теми, кто в сознании своем отрешается от Христа.

¹¹¹ Статья «Жизненная драма Платона». Соч., т. IX, стр. 22, 31.

он ограничивал этим силу той «необходимости», которая управляет «воплощением Божества в космосе и истории». Но ведь и сила зла *провиденциально вбвинута в мир*, по Соловьеву, — поэтому торжество «всеединства» и детерминировано вполне. Если Соловьев остро ощущал в последние годы жизни то, что «история кончается», и задумывался над темой об Антихристе (чему посвящена «повесть об Антихристе» в «Трех разговорах»), то все это ни в малейшей степени не устранило у него общефилософского и историософского детерминизма. В истории действует София, как «идеальное человечество»; «свободные усилия отдельных людей» не заслоняют действия Софии. Это есть подлинная сила истории и космоса, и наличие этой силы в мировом процессе обращала мысль Соловьева к детерминизму, из узких цепей которого он тем менее мог освободиться, что признавал лишь «свободу ко злу».

Как ни сильно было увлечение Соловьева теократической утопией, но не эта утопия образует живую основу его историософии, а та метафизика, которая связывала для него космическую и историческую сферу бытия в понятии Софии.

Таким образом, этический детерминизм у Соловьева стоит в теснейшей связи с общей его метафизикой и историософией — и даже прямо вытекает из них. Кн. Е. Трубецкой прав поэтому, когда, после главы о «независимости этики от теоретической философии» у Соловьева, озаглавил следующую главу в своей книге: «Действительная зависимость этики Соловьева» (от религии и метафизики). Действительно, вся книга «Оправдание Добра» написана в защиту того, что добро есть реальная сила истории.

Мы не будем входить в более детальное изучение этики Соловьева и обратимся к последней части его системы — к его эстетике.

8. Соловьев всю жизнь мечтал о том, чтобы написать большой трактат по эстетике, но, кроме нескольких общих статей по эстетике, да всюду рассеянных отдельных замечаний на эстетические темы, он не успел написать ничего цельного в этой области. Этим, быть может, объясняется тот факт, на который обращает внимание кн. Е. Трубецкой, что эстетические взгляды не менялись у Соловьева от ранней его работы («Философские начала...») до последних его статей. Мы не думаем вслед за кн. Трубецким, что общее движение его философской мысли не затрагивало самых коренных его эстетических построений: на наш взгляд, *некоторая* неизменность эстетики Соловьева объясняется лишь тем, что ему не пришлось ни разу построить *систему* эстетики, что, несомненно, привело бы к пересмотру его взглядов. Так или иначе факт, отмеченный кн. Е. Трубецким, остается фактом.

Основная установка у Соловьева в вопросах эстетики может быть охарактеризована, как *теургическая**. Уже в «Философских началах...» Соловьев связывает художественное творчество с мис-

тикой, так как его цель есть «общение с высшим миром путем внутренней творческой деятельности»¹¹². Правда, в этой же работе Соловьев сближает художественное созерцание не с мистическим опытом, а с «интеллектуальной интуицией», которая, как мы видели, остается у Соловьева, по существу, побочной идеей — своеобразным остатком Платоно-Шеллинговской концепции. Не будем входить сейчас в детали (которые, впрочем, здесь чрезвычайно любопытны); во всяком случае, теургический подход к темам эстетики и связывание художественного созерцания с мистическим опытом осталось у Соловьева доминирующим. «Искусство должно быть, — писал вскоре после этого Соловьев¹¹³, — реальной силой, просветляющей и перерождающей весь человеческий мир». Также и эротическая идеализация, имеющая характер «эстетического откровения» о любимом человеке, как мы знаем, тоже теургична, т. е. зовет нас к преображению человека — в этом «нездешняя, мистическая основа» эстетики¹¹⁴. Соловьев, как мы уже знаем, высоко ценил трактат Чернышевского («Об эстетическом отношении к действительности») за то, что он боролся против «эстетического сепаратизма» и защищал мысль, что «искусство — по-своему, своими средствами служит общей жизненной цели человечества»¹¹⁵. «Эстетически прекрасное должно вести к реальному улучшению действительности»¹¹⁶.

Чтобы уразуметь эстетику Соловьева, надо исходить из этой эстетической утопии Соловьева, в которой он продолжает русские варианты немецкого романтизма (достаточно напомнить «магический идеализм» Новалиса¹¹⁷, а у нас формулу Гоголя, что «нельзя повторять Пушкина», эстетический утопизм Достоевского и т. п.). Но чтобы быть преображающей, действительной силой, красота должна быть понята, как реальность, а не как «видимость». В этом пункте, продолжая Платона, Плотина, Шеллинга, Соловьев радикально отвергает эстетику трансцендентализма (высшей формой которой могут служить построения в этой области Гартманна, которому и принадлежит формула, что объектом эстетического любования является Schein — «видимость»). С чрезвычайным блеском и силой Соловьев в статье «Красота в природе»¹¹⁷ набрасывает основы «эстетики природы». «Зиждительное начало природы *неравнодушно* к красоте своих произведений», — пишет Соловьев¹¹⁸. Однако, в соответствии с дуалистической его метафизикой, Соловьев видит,

¹¹² Соч., т. I, стр. 286.

¹¹³ Соч., т. III, стр. 189 («Три речи в память Достоевского»).

¹¹⁴ Соч., т. VII, стр. 48.

¹¹⁵ Ibid., стр. 74.

¹¹⁶ Соч., т. VI, стр. 33.

¹¹⁷ Соч., т. VI.

¹¹⁸ Ibid., стр. 57.

именно при свете эстетического критерия, внутреннее *противление* красоте со стороны изначального хаоса; поэтому он готов даже признать, что «космогонический критерий не совпадает с эстетическим, а отчасти даже находится в прямой противоположности с ним»¹¹⁹. «Космический ум, — читаем в той же статье «Красота в природе»¹²⁰, — в явном противоборстве с первобытным хаосом и в тайном соглашении с раздираемой этим хаосом мировой душой, творит в ней сложное и великолепное тело нашей вселенной». На фоне этого *реального* понимания красоты в природе и задача искусства «состоит не в повторении, а в *продолжении* того *художественного* дела, которое начато природой»¹²¹. Поэтому «смысл» искусства Соловьевым определяется так: «Всякое осязательное изображение какого бы то ни было предмета и явления с точки зрения его окончательного состояния или *в свете будущего мира* есть художественное произведение»¹²².

Не будем входить в дальнейшие детали. Пришло время подвести итоги нашему затянувшемуся изложению системы Соловьева и дать общую оценку его построений.

9. Обозревая построения Соловьева в целом, мы должны признать их имеющими высокую ценность не только в пределах истории русской мысли, но и далеко за ее пределами. Если это еще не признано философами всего мира, то, прежде всего, потому, что до сих пор ни на один общеизвестный язык не переведены *все* его сочинения, а с другой стороны, система Соловьева, как опыт синтеза религии, философии и науки с той метафизикой, антропологией и историософией, какую развил Соловьев, слишком чужда современным философам. Наибольшая ценность построений Соловьева заключается именно *в их синтетическом замысле*. Конечно, было бы неправильно называть построения Соловьева «христианской философией» — в ней слишком сильны и нехристианские тона, в ней много от пантеизма. Соловьев все же был подлинно верующим человеком, сознательно и горячо принявшим в себя основные истины христианства, но в его синтетический замысел входило включение и таких идей, которые никак несоединимы с христианством. Мы уже говорили о том, что *не христианская доктрина обогащается у него за счет философии, а, наоборот, в философию он вносит христианские идеи и ими обогащает и оплодотворяет философскую мысль*. Пусть Соловьев как-то странно совмещает в себе сознательный отход от предпосылок се-

¹¹⁹ Соч., т. VI, стр. 61.

¹²⁰ Ibid., стр. 73.

¹²¹ Ibid., стр. 75 (чисто Шеллинговская концепция).

¹²² Ibid., стр. 85.

куляризма с постоянным использованием положений, выросших на почве секуляризма; пусть Соловьев соединяет подлинное признание основ христианства с суетливым желанием «оправдать» веру отцов, — вообще, пусть и в итогах его творчества, и в самых предпосылках его заключено много несогласуемых и даже противоречивых начал. Пусть все это так, но здание, им воздвигнутое, все же замечательно и, что важнее всего — оно полно вдохновляющей силы, излучает стимулирующие творчество энергии.

Во всяком случае, Соловьев, хотя и не дал синтеза всего того, что до него созревало в русской философии, но он вывел русскую мысль на общечеловеческие просторы. Корни творчества Соловьева не только русские, но и не только западноевропейские — они всемирные. Всеобъемлющая сила его синтеза не пропустила мимо себя ничего значительного, что дало человечество в философских исканиях, — и мы снова можем повторить о нем слова о. С. Булгакова, что система Соловьева есть «самый полнозвучный аккорд» в истории философии.

Вместе с тем значение Соловьева чрезвычайно велико и в истории русской философии как таковой. Помимо того, что его блестящий литературный талант приблизил труднейшие философские темы к широким кругам русского общества — он для целого ряда поколений был и остается вождем в определенном философском направлении. Соловьев не поставил *новых* тем перед русским философским сознанием (даже в наиболее оригинальной части его системы — в софиологической доктрине — Соловьев лишь усваивает новое *имя* комплексу проблем, не раз до него поставленных русскими мыслителями), но он с поразительной силой и бесспорно с огромным талантом поставил на первый план вопрос *о системе* философии. В том, как он сам строил свою систему, было много недостатков и слабых мест, но систематическая задача философии была им утверждена с исключительной силой.

Обращаясь к оценке философского творчества Соловьева, остановимся на слабых сторонах его системы. Прежде всего, хочется подчеркнуть, что Соловьев не сумел достигнуть *органического* синтеза тех начал, сочетанием которых он был занят. Мы не раз уже отмечали в нашем изложении, что у него двойится самое понимание философии: то она у него подчинена высшему религиозному началу (идеалу «цельной жизни»), то, наоборот, она призывается к тому, чтобы «оправдать» веру отцов, возвести ее в форму «свободно-разумного мышления». Этой методологической двойственности соответствует метафизическая двойственность: с одной стороны, вся его система («метафизика всеединства») есть модернизированный пантеизм в линиях Спинозы—Шеллинга, с другой стороны, он подлинно хочет положить в основу всех построений принципы христианства. Метафизика всеединства ведет его к монизму:

мир оказывается тоже абсолютным бытием, хотя только и «становящимся абсолютном». С другой стороны, уклонившись от философского использования понятия творения, Соловьев все более наклонялся в сторону метафизического дуализма. У христианства Соловьев берет понятие богочеловечества, но затем оно — из понятия, связанного с темой о человеке и истории, с темой о грехе и спасении — становится общеметафизическим понятием и поэтому теряет почти целиком свое *христианское* содержание. Словесно Соловьеву удастся всюду сводить концы с концами, но реальный синтез ему не удастся. Достаточно напомнить всю мифологему о «другом», которое «полагается» Абсолютом.

Незаконченной и внутренне несогласованной является не только метафизика, но и антропология Соловьева. Основной вопрос о соотношении личности и человечества, индивидуальности и мировой души нигде не ставится Соловьевым. Поэтому в нем, с одной стороны, глубоко сидит чувство абсолютности личности, но оно тут же ослабляется имперсоналистическим разложением личности. Если София, как идеальное человечество, есть действующая сила истории, почему и в какой мере отдельный человек ответственен за свое участие или неучастие в истории? Если в любви открывается вечная сторона в личности любимого человека, почему смысл любви заключается в приобщении к «всеединству»? Если личность есть только «ипостась» (как толкует Соловьев это понятие), каким образом она может быть субъектом свободы ко злу, проводником хаотических сил?

Наконец, если душа мира есть «живое средоточие тварного бытия», почему она двойственна, то есть не целиком тварна? Как метафизически возможно для души мира одновременно принадлежать к тварному и нетварному бытию? С другой стороны, если душа мира есть «небесное существо», каким (начиная с книги «Россия и Вселенская Церковь») является София, каково ее отношение к Софии как идеальному человечеству?

Не будем умножать этих вопросов: ставим их лишь потому, что в диалектике развития соловьевских идей у его последователей эти вопросы всплывут во всей своей силе. Но, очевидно, бесспорная историческая влияние Соловьева связана не только с самим синтетическим замыслом его, но и с проблемами, включенными в этот замысел. Во всяком случае, то, что успел сделать за недолгую жизнь Соловьев, показывает, что для построения системы философии в русской мысли уже наступила надлежащая пора.

Обратимся теперь к другим опытам построения системы философии, и прежде всего к тем мыслителям, которые близки Соловьеву в его религиозной установке.

Глава III

В.Д. Кудрявцев. Архиепископ Никанор

1. Владимир Соловьев вышел из светской среды, получил светское образование (если не считать пребывание его в течение года в Духовной академии), вообще целиком принадлежал к той умственной среде, где развивалась свободная светская мысль в России. Но именно потому его обращение к христианству и его опыт сближения христианской доктрины с современными научно-философскими идеями был настоящим подвигом с его стороны. Он и обращался к русской интеллигенции как таковой, в своих различных исканиях находил поддержку именно у нее, а в церковной среде его построения не находили отзвука. Но та задача, которая все время вдохновляла Соловьева, была близка и дорога церковной среде, и в недрах наших Духовных академий шла параллельная работа. Философы, вышедшие из Духовных академий думали, однако, не о «сближении» христианства и современности, а о построении системы христианской философии, *исходящей целиком из основ христианства, но свободной в построении системы*. Философия, не как *ancilla theologiae**, а как раскрытие в области мысли, по законам разума, того, чем жила христианская вера — такова была, да и останется донныне тема философских построений у тех мыслителей, которые были связаны с нашей духовной школой. Целый ряд первоклассных мыслителей, творческих умов пролагали дорогу для выполнения этой задачи: В.Д. Кудрявцев, еп. Никанор, М.И. Каринский, В. Несмелов, Тареев и ряд *dii minores*** трудились в этом направлении и дали очень много русской мысли. Почти все они остались неизвестны русскому обществу (быть может, кроме М.И. Каринского, и то лишь по его замечательной работе по логике «Классификация выводов»): русская духовная школа не только внешне была как-то отделена от русской жизни, но и внутренне сама сторонилась от ее буйствующего секуляризма. Тем не менее в исторической диалектике русской философской мысли упомянутым мыслителям принадлежит очень большое место, и влияние их произведений будет лишь расти, а не уменьшаться со временем.

Мы связываем всю плеяду академических философов с именем Ф.А. Голубинского, о котором уже шла у нас речь (ч. II гл. VII), хотя только один Кудрявцев был непосредственно учеником Ф.А. Голубинского. Но и Кудрявцев *не просто продолжал* Ф.А. Голубинского, но и творчески двинулся дальше, — его система есть творческое развитие тех именно семян, которые сеял Ф.А. Голубинский. Что касается других вышеупомянутых мыслителей, то хотя внешне они всем независимы от Ф.А. Голубинского, но по существу это все та же линия мысли, которую начал вычерчивать Ф.А. Голубинский. Начнем наше знакомство с академическими философами с В.Д. Кудрявцева.

2. *Виктор Дмитриевич Кудрявцев-Платонов* (1828— 1891)¹ родился в семье священника и первоначальное образование получил в духовной семинарии. По окончании семинарии он поступил в Московскую Духовную академию (в 1848 г.); окончив академию, стал готовиться к занятию кафедры философии, и в 1854 г., когда Ф.А. Голубинский покинул академию, кафедра философии была предложена В.Д. Кудрявцеву. Получив последовательно степени магистра и доктора, Кудрявцев окончательно закрепился на этой кафедре, которую уже не покидал до конца дней. Дважды его звали к себе университеты (сначала Московский, а потом Петербургский), но Кудрявцев не захотел покинуть родной академии.

Будучи слабого здоровья, Кудрявцев не смог бороться с воспалением легких, которое он захватил в поздние годы жизни, и после непродолжительной болезни скончался, искренно оплакиваемый многочисленными друзьями и учениками.

Кудрявцев писал много. Его сочинения, собранные в три больших тома (больше 3000 страниц), касаются самых различных проблем философии, — только этика, намеченная по существу его своеобразным учением об истине (см. ниже), осталась ненаписанной — если не считать краткого очерка этических проблем в изданном им учебном руководстве «Начальные основания философии» (4-е издание 1895 г.). Писал Кудрявцев исключительно ясно и просто; впрочем, его слогу присуща, по удачному выражению одного из его учеников, своеобразная «величавость». Кудрявцеву совершенно чуждо стремление к литературному блеску, тем более к риторике, которой, увы, постоянно так много в философских произведениях. Хотя Кудрявцев пишет всегда очень обстоятельно, своеобразная философская «деловитость» (*Sachlichkeit*, как говорят немцы), пожалуй, несколько обесцвечивает его слог. Но зато Кудрявцев не пропустит ничего существенного, внимательно и «вежливо», если можно

¹ Биографические сведения можно найти в очерке жизни В. Д. Кудрявцева-Платонова, приложенном к I тому сочинений его (Соч., т. I—III, Москва 1893—1894) и в Русском Биографическом Словаре.

так выразиться, разберет все основные утверждения той или иной позиции. Можно было бы даже сказать, что за мыслью Кудрявцева не чувствуется философского пафоса, — так спокойно, именно величаво льется его речь. Но было бы ошибочно думать, что эта внутренняя гармония и ясность духа, присущие его слогу, означают отсутствие пафоса, горения: время от времени и у него вспыхивает огонь, обычно скрытый под поверхностью. Как преподаватель, — как я знаю от лиц, слышавших его лекции, — Кудрявцев обладал не силой очарования (что, например, отличало знаменитого историка Ключевского), но даром покорять себе умы и души: личное влияние Кудрявцева в этом смысле было неотразимо.

Что касается влияний, которые испытал Кудрявцев, то об этом очень трудно судить. Знания его были исключительно обширны и в области чистой философии, и естествознания, и истории религии: Кудрявцев все, что изучал, изучал очень тщательно. Но влияние в точном смысле этого слова имел на него один Ф.А. Голубинский, идеи которого договорил Кудрявцев, по-своему, впрочем, развив их в целую систему. В современной ему философии Кудрявцев больше всего считался с немецкой философией его времени (как и Соловьев). Но мы увидим, что в системе Кудрявцева, вполне оригинальной в композиции, в основных идеях, общий замысел трансцендентализма (в разных его формах) основательно им преодолен.

Характерной чертой философского мышления Кудрявцева является исключительная внутренняя свобода. Глубокое внутреннее переживание подлинного единства христианства и свободной мысли освобождало Кудрявцева от задачи, которая так беспокоила Соловьева — «оправдать» веру отцов. В этом отношении, по типу своей мысли, Кудрявцев ближе всего стоит к Хомякову — он всегда свободен и смел, идет за своей мыслью до конца. Дар построения системы в полной силе сказался в нем.

Литература о Кудрявцеве исключительно невелика²; кроме академических кругов, его знали мало. Вся напряженная и бурная жизнь в России времени Кудрявцева словно не замечала его, проходила мимо его построений. Тем ценнее для историка остановиться на них и выявить их значительность.

3. Излагать систему Кудрявцева не трудно не только потому, что он пишет всегда очень ясно и обстоятельно, но и потому, что от начала до конца его философского творчества он держался одних и тех же взглядов, которые, по-видимому, сложились у него очень рано, вообще нет оснований говорить о разных периодах в его

² Кроме большой статьи ближайшего ученика Кудрявцева — Алексея Введенского (занимавшего после смерти Кудрявцева его кафедру) в I томе Сочинений Кудрявцева, см. его же статью «Основатель системы трансцендентального монизма» в журнале «Вопросы филос. и псих.» № 14—15.

творчестве. Впрочем, должно отметить, что самые важные работы Кудрявцева (по гносеологии и метафизике) напечатаны им в течение последних лет жизни.

Кудрявцев не раз подчеркивает значение систематической обработки и систематического изложения философских проблем. «Мы должны признать, — пишет он в этюде «О методе философии»³, — положительное построение системы философского мирозерцания существенным делом нашей науки». Но «цельность и полнота философского мирозерцания возможны только тогда, когда мы будем обозревать все существующее, исходя из одного высшего принципа»⁴. При этом Кудрявцев настойчиво защищает свободу философского исследования. «Влияние религии на ход философского мышления, — пишет он в статье «Нужна ли философия»⁵, — должно быть влиянием советующего друга и руководителя, но не простирается до деспотического давления и стеснения свободы этого мышления». В другом месте, говоря об Откровении, он замечает: «Свет Откровения не уничтожает самостоятельности человеческого ума; он не ослепляет человека, а делает более ясным его зрение»⁶. Еще приведем одну цитату⁷: «Особенность философии состоит в том, что она исходит не из предположений или начал, принимаемых непосредственно и на веру, но из принципов, обоснованных и доказанных в своей истине. Философия противоречила бы самой себе, если бы начала с понятий важных и содержательных (как, напр., понятие об абсолютном начале бытия), не обосновав эти понятия». Последние слова тем резче подчеркивают свободу философского исследования, что, как мы увидим дальше, Кудрявцев устанавливает, что «идея абсолютно совершенного существа есть коренная и основная идея нашего ума».

Кудрявцев строил систему *христианской* философии, но строил ее в духе новейшего критицизма и меньше всего опирался на голос «непосредственного чувства» именно в философии. «Знание истины, — писал он однажды, — не есть только непосредственное признание ее или убеждение в ней, но отчетливое, разумное сознание того, почему мы то или другое принимаем за истину»⁸. Потому он предостерегал и от излишней доверчивости и от излишнего недоверия⁹. Спокойный и взвешивый критический анализ, внимательная и добросовестная проверка слишком дороги Кудрявцеву; не будем поэтому удивляться, что он иронически относится к учению Шеллинга об «интеллектуальном воззрении», «для которого в друг

³ Сочинения, т. I. Вып. I, стр. 226.

⁴ Ibid., стр. 199.

⁵ Ibid., стр. 113.

⁶ Ibid., стр. 107.

⁷ Статья «Состав философии», Ibid., стр. 250.

⁸ Соч., т. I. Вып. II, стр. 17.

⁹ Ibid., стр. 44.

и неизвестно как открывается первое начало знания и бытия»¹⁰. Столь же сдержанно — об этом дальше будем говорить подробнее — относится Кудрявцев к учению Якоби о вере^{*}, как основе знания». «Начало философии, — читаем в статье о «методе философии»¹¹, — заключается не где-нибудь вне ее, а в той самой способности, которая служит ее источником — в разуме: *исследование самого разума есть первое и существенное ее дело*. От такого исследования зависит самая судьба философии».

Эта четкая позиция критицизма у Кудрявцева восполняется очень важным учением его о так наз. «идеальном знании», но этого мы сможем коснуться уже позже, когда изучим гносеологию Кудрявцева. Сейчас же, при анализе основной философской установки у него, нам должно коснуться еще его своеобразного понятия «истины». Что считать «истиной» о любом предмете? Так наз. «имманентный» критерий истины, видящий истину в отсутствии противоречий в мысли о предмете, покоится на определенной метафизике познания — именно на доктрине гносеологического идеализма, которая сама строится на движении мысли к истине. Если взять не имманентный критерий истины, а критерий «трансцендентный», т. е. «согласие» понятия предмета с его «действительностью», то это недостаточно в том отношении, что обычно понятие «действительности» берется в смысле *эмпирической* действительности, которая не только текуча, но часто «отстывает» (как показывает сам же эмпирический материал) от своей «нормы». Например, «уродливо» растущее дерево мы отличаем от дерева, растущего «нормально». Именно эта пестрота эмпирического материала вскрывает его «неполноту». Поэтому, по мысли Кудрявцева, истина есть «совпадение того, чем должен быть предмет, с тем, что он есть или бывает»¹², или, как он тут же говорит, «согласие предмета с самим собой». То, чем «должен был бы» быть предмет (в своей «идее»), может быть в реальном бытии предмета выражено неполно, односторонне или даже «уродливо». Кудрявцев, как и все почти наши «академические» философы (т. е. связанные с Духовными академиями), принимает платонизм, как учение об идеальной стороне в космосе. *Эта метафизическая установка и определяет для Кудрявцева его учение об истине*: эмпирическая реальность не покрывает всей тайны бытия, под ней есть идеальная сфера. Поэтому истина о вещах требует сопоставления эмпирической реальности с той идеей, которая воплощается в этой реальности: лишь «согласие идеи с явлением дает нам истину о бытии». «Эмпирическое зна-

¹⁰ Соч., т. I. Вып. I, стр. 207.

¹¹ Ibid., стр. 213.

¹² Ibid., стр. 23.

ние, — пишет тут же Кудрявцев¹³, — предполагает знание *высшее*, которое обняло бы истину (о мире) в большей широте и глубине», т. е. достигло бы понимания *идеи* тех или иных вещей. Это-то и должна дать философия, как «наука об идеях»¹⁴. «Идеальную основу чувственно являющегося нам бытия, — пишет тут же Кудрявцев, — мы познаем разумом, но не ощущаем эмпирически». Поскольку «действительность идеи мы, в отличие от эмпирической, можем назвать сверхопытной, постольку и философию можно определить, как науку о бытии сверхчувственном, метафизическом». Надо тут же заметить, что познание идеальной стороны космоса Кудрявцев считает познанием *рациональным*, рядом с которым и выше которого стоит, по терминологии Кудрявцева, «идеальное» познание, под которым он понимает то, что обычно считают «мистическим» знанием. По причинам, которые будут выяснены ниже, Кудрявцев не принимает этого названия — «мистическое знание»; называя «идеальным» познание не идеальной стороны космоса, а сферы надкосмической, Кудрявцев, несомненно, лишь затрундяет, а не облегчает понимание его системы.

Так или иначе истина лежит в сопоставлении идеи и явления, в «совпадении того, чем должен быть предмет, с тем, что он есть» в эмпирическом явлении. Надо признать, что эта формула Кудрявцева сама по себе идет дальше того, что в нее вкладывал он сам (насколько мы можем судить по его сочинениям). Прежде всего, Кудрявцев вплотную приближается своим учением об истине к тому, что называл еще Михайловский, его последователи и его противники «субъективным методом» (в социологии). То, как было сформулировано Михайловским это учение, не смогло удержаться в русской мысли, хотя зерно правды в нем ощущали многие. Учение же Кудрявцева об истине могло бы послужить подлинной и достаточной базой для раскрытия участия оценочного момента в познании бытия. К сожалению, встречи этих двух циклов идей не случилось, — разные группы мыслителей друг о друге не знали ничего. Но учение Кудрявцева могло бы быть плодотворно использовано и для более глубокого анализа проблемы познания. Сам Кудрявцев не пошел дальше указанной формулы, а своим неудачным названием (как «идеального познания») мистического ведения он закрыл перед собою путь дальнейшей разработки его собственной идеи. Мы встретим позже у Тареева (по-видимому, без влияния Кудрявцева) опыт развития этой концепции (с включением в познание оценочного момента). Заметим для ясности, что это направление мысли приближается в известной мере к проблеме так наз. Werturtheile*, к учению об эмоциональном позна-

¹³ Соч., т. III, вып. I, стр. 24.

¹⁴ Ibid., стр. 25.

нии¹⁵, но не к так называемой этической гносеологии (Риккерта и сродных с ним мыслителей).

Другой момент, тоже связанный с упомянутой формулой Кудрявцева и тоже им самим не развитой в его системе, касается общей темы *расхождения* эмпирической реальности и ее идеальной основы. Это, в сущности, центральная тема космологии, связанная с системой «софиологических» идей. Но Кудрявцев в своей метафизике иногда лишь приближается к этим проблемам, но и только.

Перейдем теперь к изложению системы Кудрявцева.

4. Кудрявцев писал однажды: «Положительному, синтетическому построению философского мирозерцания должна предшествовать философская теория познания»¹⁶. И мы последуем этому плану в изложении построений Кудрявцева, хотя мы убедимся дальше, что примат гносеологии в сущности касается у него лишь *изложения* системы, а не ее внутренней диалектики.

Свои гносеологические анализы Кудрявцев всегда озаглавливает таким образом: «Метафизический анализ эмпирического познания», тоже — «рационального познания», тоже — «идеального познания». По изъяснению Кудрявцева, «метафизический анализ», например, эмпирического познания касается вопроса об отношении наших чувственных представлений к действительному бытию»¹⁷. Иначе говоря, нашего автора интересует преимущественно вопрос *о силе* познания, о возможности для наших познавательных способностей проникнуть в «действительное бытие». Это не значит, что его не интересует имманентно-критический анализ познавательных процессов — мы сейчас увидим, что он очень основательно занимается этим, — но его гносеологические анализы все же направлены, прежде всего, на выяснение того, насколько мы можем познать действительное бытие. Это еще не есть определенная онтологическая установка; хотя Кудрявцев приходит к решительной защите гносеологического *реализма*, но он к этому приходит — так, во всяком случае, он строит свою систему.

Кудрявцев исходит из декартовского *cogito ergo sum**: «Истина собственного существования действительно, — пишет он¹⁸, — есть истина всеобщая, необходимая и не подлежащая сомнению». Он добавляет к этому: «Понятие собственного существования *не выводится* из какого-либо другого, более достоверного понятия, а есть прямой, первоначальный и несомненный факт самосознания». Анализируя позиции радикального скептицизма, Кудрявцев устанавливает рядом с несомненностью познающего «я» такую же не-

¹⁵ См. об этом ч. II, гл. IX, примеч. 92.

¹⁶ Соч., т. I. Вып. I, стр. 212.

¹⁷ Соч., т. I. Вып. II, стр. 69.

¹⁸ Ibid., стр. 47.

сомненность «бытия *не я*», которое отлично от субъективных состояний. «Наше сознание, — пишет он¹⁹, — с той же необходимостью и несомненностью, с какой утверждает бытие собственного я и его состояний, утверждает и бытие *не я* или предметов, вне меня находящихся». Но рядом с этими двумя видами бытия должно признать, по мысли Кудрявцева, и третье — абсолютное бытие. Развитие этого существенного для Кудрявцева положения (в самом начале его исследований!) очень важно, и ведется оно таким образом²⁰: прежде всего, должно установить неустрашимость (даже для скептика) идеи «истинного знания». Всякое отвержение возможности познания *включает* в себя идею «истинного» познания (которое признается скептиком неосуществимым, но которое, как идея, предстает и ему, раз он о нем говорит). Но точно также нашему уму преподносится и идея «истинного» бытия — неустрашимость такой идеи видна из того, что мы, сомневаясь в реальности какой-либо стороны бытия или составляя суждение о несовершенстве или недостатках в бытии, очевидно, имеем при этом перед собой идею «истинного», свободного от ограниченности бытия. Эти две идеи (истинного познания и истинного бытия) легко связываются в одну («истинное» знание может относиться лишь к «истинному» бытию): «Идея абсолютного, совершенного бытия, в которой включается и момент абсолютного знания, оказывается третьим, основным началом нашего познания» (рядом с познанием реальности познающего «я» и бытия вне «я»).

Таким образом, еще *до* анализа познания мы уже имеем перед собой *три вида* бытия, к которым обращено наше познание. Оставаясь верным Декарту, Кудрявцев категорически высказывается в пользу *рационализма* (не отвергая других источников познания). «Для познания мира чувственного и ограниченно духовного, человеческого, — пишет он²¹, — должно служить не созерцание и Откровение, а разум и его законы». Но и познание сверхчувственного бытия, «если оно желает быть действительным знанием, должно стать знанием рациональным». Конечно, дело идет *о философии*, а не о науке и не о религии.

Не входя в подробности очень тщательной диалектики у Кудрявцева в изучении им познания эмпирического, рационального и идеального («идеальное» знание, как было уже указано, означает у Кудрявцева познание Абсолютного бытия), изложим итоги его анализов.

По основному вопросу об *источниках* познания Кудрявцев отводит эмпирическому материалу тем большее место, что, как мы

¹⁹ Соч., т. V, вып. II, стр. 51.

²⁰ Ibid., стр. 51—58

²¹ Ibid., стр. 64.

увидим дальше, он с большой силой и настойчивостью развивает принципы гносеологического реализма. Но с не меньшей силой высказывается Кудрявцев *по недостаточности* эмпирического материала при объяснении познания. «Мы должны признать неверной формулу, — пишет он²², — что все, что мы знаем, мы знаем посредством чувств». «Мы должны признать, — пишет он в другом месте²³, — наше чувственное познание *ограниченным* — в том смысле, что нашему ощущению доступно не все то, что существует в материальном мире»... «все ведет к мысли, что наше непосредственное чувственное познание (постепенно) — в историческом развитии скорее сокращается, чем расширяется»²⁴. Чувственное познание это вообще «грубый материал», требующий переработки разумом, что ведет Кудрявцева к формуле: «*Действительный источник нашего познания о внешнем мире, как познания (а не только собрания материалов. — В. З.), заключается в разуме*»²⁵.

Обращаясь к анализу рациональных элементов познания, Кудрявцев, прежде всего, обстоятельно показывает, что формулирование понятий не может быть связано с сферой образов (представлений): «Мы должны признать в душе особую комбинирующую, отличную от восприятий и образов силу»²⁶, — связь образов и понятий не генетического порядка: мышление посредством понятий имеет «самостоятельную реальность»²⁷.

«Понятия составляются нашим разумом на основании данных опыта, но не происходят из одного опыта исключительно»²⁸. В этом учении о понятиях Кудрявцев освобождается от опасности психологизма, приближаясь к той концепции «идеирующих» процессов, которую развила новейшая психология под влиянием Гуссерля. К этой теме о внеэмпирическом материале нашего познания Кудрявцев возвращается много раз, — для всех его дальнейших построений ему очень важно показать реальность внеэмпирических данных в познании. Он идет так далеко в учении об «априорных» элементах познания, что решительно защищает учение, что «должно допустить существование в нашем уме не сознанных или, точнее, *не познанных* элементов знания»²⁹. С особенной обстоятельностью Кудрявцев показывает это на анализе основных «категорий» мышления. Заметим тут же, что Кудрявцев развил очень интересную и удачную критику учения Канта о «*трансцендентальной*» дедукции категорий³⁰. Существенно и все то, что пишет Кудрявцев в за-

²² Соч., т. I, вып. II, стр. 127.

²³ Ibid., стр. 205.

²⁴ Ibid., стр. 207.

²⁵ Ibid., стр. 209.

²⁶ Соч., т. I, Вып. III, стр. 23.

²⁷ Ibid., стр. 20.

²⁸ Ibid., стр. 27.

²⁹ Ibid., стр. 64. Эта формула позднее была развита Н.О. Лосским.

³⁰ Ibid., стр. 104 сл.

щиту положения, что «в генезисе категорий», априорное основание которых заключается в природе нашего разума, «принимает участие и опыт»³¹.

Кроме чувственного опыта и рациональных данных, «повторяемых» разумом на основании опыта и для опыта, Кудрявцев признает существование в нашем духе «особой способности к восприятию сверхчувственного бытия»³². Высоко ценя построения Якоби в данном направлении, Кудрявцев считает все же, что у Якоби была крупная ошибка «в совершенном отрицании прав рассудка в деле познания сверхчувственного бытия»³³. «Если держаться (принципа Якоби), то это не может привести ни к какому *достоверному* знанию уже потому самому, что, за устраниением авторитета разума, *не остается никакого критерия к различению истины от заблуждения*»³⁴. Поэтому, напр., «в образовании идеи Божества» имеет место «непосредственное восприятие Бога», которое Кудрявцев называет «естественным откровением», но участвует также и другой момент, а именно: восприятие нами этого «естественного откровения» и «усвоение его соответственно законам нашего познания»³⁵. «Мы не можем, — пишет в другом месте Кудрявцев³⁶, — иметь адекватного, вполне точного и полного познания Божества, но имеем лишь познание условное, ограниченное субъективными законами и формами того органа, который служит средою при усвоении впечатлений мира сверхчувственного». В этих словах Кудрявцева, достаточно отгораживающих его от богословского рационализма, чувствуется несомненный отзвук идей «отрицательного богословия» (Ареопагитик)*.

Способность к восприятию сверхчувственного бытия Кудрявцев не склонен называть «чувством», или «разумом» (Якоби), или «интеллектуальной интуицией» (Шеллинг). Больше всего ему нравится патристический термин «ум» (*нус*)³⁷, но сам он боится, что это может односторонне придать высшей способности *теоретический* характер, тогда как (и к этому нам еще придется вернуться) для Кудрявцева познание истины включает момент *оценки*. Обычная характеристика познания сверхчувственного мира у Кудрявцева — «идеальное познание»; термин этот, как мы уже указывали, неудачен.

Таково учение Кудрявцева о составе познавательных сил в человеке: перейдем к изложению его учения о бытии, как *предмете*

³¹ Соч., т. I, вып. III, стр. 158.

³² Ibid., стр. 257.

³³ Ibid., стр. 312.

³⁴ Ibid., стр. 321.

³⁵ Ibid., стр. 325.

³⁶ Ibid., стр. 343.

³⁷ Ibid., стр. 351.

познания, к раскрытию его гносеологического реализма, приводящего его к основным темам метафизики.

5. Кудрявцев решительно отгораживается от наивного реализма³⁸, но с не меньшей энергией критикует он и идеализм (в его разных формах) — особенно много внимания посвящает он критике трансцендентального идеализма, в частности Гегеля³⁹. Любопытно отметить в критике абсолютного идеализма у Кудрявцева остроумные замечания против «трансцендентальной дедукции» не-я⁴⁰ — мы отмечаем это потому, что с легкой руки Вл. Соловьева у ряда русских философов часто считается «ясной самой по себе» мысль, что Абсолют «полагает» не-я, чтобы иметь «объект» активности. «Последовательно проведенный идеализм, — заканчивает свои замечания Кудрявцев⁴¹, — запутывается в безвыходных противоречиях — с познаваемым миром исчезает и сам познающий субъект — наше я». «Для идеализма вообще необъяснимо конкретно-чувственное бытие — это бытие может быть объяснено лишь при предположении реального существования вне нас и независимо от нас чувственных предметов»⁴².

Отвержение идеализма настойчиво и даже повторно в разных местах развивается Кудрявцевым, так как здесь им закладываются общие основы гносеологического реализма. Суммируя эти все свои указания на несамостоятельность идеализма в разных его формах, Кудрявцев заканчивает их такой формулой: «Если все наше знание относится только к явлениям, то оно не заслуживает имени знания»⁴³.

Но усваивая позицию реализма, как следует нам мыслить это реальное бытие? Кудрявцев очень тщательно исследует принципы материализма, — и здесь его критика, очень основательная и самостоятельная, направлена на то, чтобы, признавая реальность вещества, внести больше точности в учение о материальном бытии. Прежде всего, Кудрявцев очень убедительно, на анализе понятия силы и понятия закона, показывает, что «в самой области материального бытия есть нечто, чему невозможно приписать признаки материальности»⁴⁴. Любопытно отметить частичное возвращение Кудрявцева к различению (Локковскому) «объективных» и «субъективных» свойств вещественной реальности*. Между прочим, в большом специальном этюде Кудрявцев устанавливает объективную реальность пространства и времени⁴⁵.

³⁸ Соч., т. I. Вып. II, стр. 89, 96, 102, *passim*.

³⁹ *Ibid.*, стр. 140—181.

⁴⁰ См. особенно *ibid.*, стр. 149—151.

⁴¹ *Ibid.*, стр. 154.

⁴² *Ibid.*, стр. 156.

⁴³ *Ibid.*, стр. 181.

⁴⁴ *Ibid.*, стр. 109.

⁴⁵ *Ibid.*, стр. 210—310.

Что касается идеализма, то, признавая его «преимущество перед материализмом», Кудрявцев решительно высказывается против отрицания чувственной реальности. Кудрявцев готов даже признать, что «материальный мир не так уже разнороден с нашим духом, как то нам кажется», что возможно даже, что «между миром духовным и материальным есть более тесная внутренняя связь»⁴⁶. Критика идеализма очень сильна и хороша у Кудрявцева — и исходным пунктом здесь является «необъяснимость для идеализма представлений конкретно-чувственного бытия»; материализм и идеализм оба повинны, по мысли Кудрявцева⁴⁷, в том, что «тот и другой отрицают конкретно-духовное бытие нашего я» (хотя и по разным основаниям).

Но острый дуализм духа и материи, при их взаимной несводимости друг к другу, должен все же быть примирен: «Невозможно допустить, — пишет Кудрявцев, — чтобы в основе мирового бытия лежали два безусловно отличные, независимые друг от друга, противоположные начала». Неудача существовавших донныне попыток понять единство бытия определялась, по Кудрявцеву, тем, что «начала, объединяющего обе стороны бытия, разум искал *в самом же мировом бытии*»⁴⁸. Нужно выйти за пределы мира и «искать единства мира вне мира, т. е. в Существо, отличном от мира... С признанием отличного от мира высочайшего Существа мы, вместо субстанциального монизма, который лежит в основе односторонних воззрений материализма и идеализма, получаем *монизм трансцендентальный*, где объединяющее начало возвышается над областью бытия условного»⁴⁹. При всей философской значительности этого решения вопроса о бытии, трудно, однако, принять самое название системы, предлагаемое Кудрявцевым. Ведь понятие «трансцендентальности» имеет определенный смысл и не может быть оторвано от той гносеологической концепции, которая запечатлена в этом термине. Чтобы избежать этой двусмысленности и вместе с тем с достаточной ясностью выразить основную мысль Кудрявцева, мы будем характеризовать его систему, как *супранатуральный монизм*. Этот термин достаточно выражает основную мысль Кудрявцева о том, что начало единства мира лежит *вне* мира.

Понятие Абсолютного бытия, как верховное понятие системы Кудрявцева, является для него именно философски необходимым. Мировое бытие не обладает бесконечностью; «глубочайшего основания того, что пространству и времени мы приписываем признак бесконечности, мы должны искать не в чем ином, как в принадлежащей нашему уму идее бесконечного»⁵⁰. Этим учением своим Кудряв-

⁴⁶ Соч., т. I, вып. II, стр. 144

⁴⁷ Ibid., стр. 168.

⁴⁸ Ibid., стр. 184.

⁴⁹ Ibid., стр. 185.

⁵⁰ Ibid., стр. 271.

цев возвращается к основным идеям Голубинского (т. I, гл. VII). Если философия, по мысли Кудрявцева, «не имеет права начинать прямо с учения об абсолютном»⁵¹, то в итоге своих исследований философия приходит к признанию, в качестве основного понятия, понятия Абсолютного Существа, стоящего *над* миром. «Идея абсолютно совершенного Существа есть та искомая нами коренная и основная идея нашего ума, в которой сосредоточиваются и объединяются все прочие идеи, — пишет Кудрявцев⁵². Он дает, таким образом, *философское обоснование теизма*, чем вовсе не становится, как уже было указано, на почву богословского рационализма: «естественное богословие», как мы видели, никогда не может претендовать на абсолютную достоверность. Но для *философской* системы важно лишь одно: утвердить самое понятие условного бытия над миром. Однако понятие Божества не должно быть трактуемо, как «регулятивное» понятие, говоря языком Канта: в действительности оно имеет, бесспорно, «конститутивный» характер. Но положительное раскрытие Божества немислимо вне Откровения.

На этом мы можем закончить изложение метафизики Кудрявцева; укажем лишь, что к логике понятия Божества, т. е. к философскому обоснованию теизма Кудрявцев возвращался постоянно. Особенно важны в этом отношении его работы: «Религия, ее сущность и происхождение» (т. II, вып. I, стр. 88—315) и последние главы (V—IX) из работы «Чтения по философии религии» (т. II, вып. III, стр. 1—509). Особенно глубокомысленны и философски содержательны статьи, посвященные анализу доказательств бытия Божия (стр. 205—509).

6. Коснемся кратко космологии и антропологии Кудрявцева (статьи на эти темы собраны в III т. Сочинений).

Кудрявцев очень много и, надо сказать, очень удачно и глубоко пишет в защиту идеи *творения*⁵³, всюду подчеркивая, что именно в понятии творения «заключается достаточная гарантия самостоятельности мира с его законами»⁵⁴. При этом Кудрявцев признает, что это учение о творении мира есть «единственное обязательное для разума»⁵⁵. Очень остроумно Кудрявцев, критикуя теорию случайности мира, показывает, что «с понятием случая никак не вяжется необходимость последовательного и законосообразного *развития*»⁵⁶. Сами по себе законы природы не обладают имманентной необходимостью, они даже могли бы быть названы «случайными»⁵⁷, — установление же их можно понять лишь в интересах «осу-

⁵¹ Соч., т. I. Вып. I, стр. 250.

⁵² Соч., т. I. Вып. III, стр. 181.

⁵³ Соч., т. III. Вып. I, стр. 202—358.

⁵⁴ Ibid., стр. 297.

⁵⁵ Ibid., стр. 312.

⁵⁶ Ibid., стр. 215.

⁵⁷ Ibid., стр. 260. Любопытное совпадение с идеями Boutroux! Сам Кудрявцев ссылается при этом на Лейбница (стр. 261. Примеч.).

ществления идеи вселенной, как единства в разнообразии, — что и ведет к мысли о свободной, разумной причине этих законов». Это ведет дальше к признанию *необходимости* (как единственно целесообразных) этих законов, но уже не имманентной, а метафизической необходимости. Но это ведет нас к теме об идеальной основе мира, к проблеме идей; высказывания Кудрявцева по этому вопросу очень любопытны. Он критикует учение, что «идеи есть то, из чего сотворен мир». «Надо отличать: идеи, — пишет он⁵⁸, — как *сотворенные* Богом сверхчувственные, реальные начала феноменального бытия», от «идей, как божественных мыслей о вещах». Впрочем, по его мнению, даже различая идеальную сторону в мире от идей в Боге, мы все равно впадаем в ряд затруднений в этом учении об идеальной стороне мира⁵⁹. Более решительно отвергает Кудрявцев учение о душе мира, вероятно, имея в виду построения Соловьева⁶⁰. В виду склонности других религиозных метафизиков в России к введению понятия души мира, приведем некоторые соображения Кудрявцева по этому вопросу. «Что в настоящем течении мировой жизни не каждая вновь возникающая вещь творится Богом непосредственно, — пишет Кудрявцев⁶¹, — что в мире есть некоторого рода самотворение... это, конечно, справедливо... но иное дело — происхождение *первоначальных* условий жизни природы (вещество, силы законы...), здесь не может быть никакого самотворения. Вводя между Богом и миром какую-либо промежуточную сущность, мы наталкиваемся на целый ряд затруднительных вопросов, главнейший из которых состоит в том: сознательна или бессознательна эта сущность». Разбирая этот вопрос и устанавливая⁶², что «развитие мировой идеи может быть только бессознательным», Кудрявцев подчеркивает дальше, что если «мировая идея или сущность бессознательна, то она не может дать свободно то или иное направление своему развитию». А в таком случае один из главных мотивов введения понятия мировой души — объяснение зла в мире — оказывается без разрешения.

У Кудрявцева в большой и тонкой статье «Бессмертие души»⁶³ есть немало замечаний, могущих быть истолкованными в интересах персоналистической метафизики, но они слишком беглы, чтобы на них стоило останавливаться.

Что касается вопросов этики, то по ним Кудрявцев высказался только в книге «Начальные основания философии». Здесь есть много интересных соображений — напр., защита «относительно-

⁵⁸ Соч., т. III, вып. I, стр. 357.

⁵⁹ Подробности см. *ibid.*, стр. 358.

⁶⁰ О знакомстве Кудрявцева с метафизикой Соловьева см., напр., т. I. Вып. II, стр. 98, 163.

⁶¹ Соч., т. III. Вып. I, стр. 339 сл.

⁶² *Ibid.*, стр. 340—1.

⁶³ Соч., т. III. Вып. III, стр. 138—280.

го индетерминизма»⁶⁴. Кудрявцев склоняется к теонимическому пониманию этики, но все это слишком бегло, чтобы стоило нам излагать.

7. Наше краткое изложение системы Кудрявцева, конечно, недостаточно, чтобы читатель мог сам убедиться в бесспорной силе философской аргументации у него, но для этого нужно обратиться к самим сочинениям Кудрявцева. Но в общем обзоре развития русской философии и того, что мы сказали, надеемся, достаточно, чтобы признать, что мы имеем в настоящем случае дело с подлинной философской *системой*. Будучи глубоко религиозным человеком, Кудрявцев оставался свободным в своей мысли, а в построении системы настойчиво и решительно исходил из критического анализа познания. Однако примат гносеологии при построении *системы* не должен закрывать глаза на принципиальный онтологизм у Кудрявцева. Идея абсолютного бытия для него (как и для Голубинского) есть высшая и верховная идея, которую он лишь в порядке построения системы стремится обосновать. По существу же идея Абсолютного бытия, открывающегося нам в «идеальном познании» (т. е. в мистическом опыте, по обычной терминологии) есть центральная идея для Кудрявцева. Утвердив позицию гносеологического реализма и этим философски открыв для себя путь к метафизике, Кудрявцев строит затем свой «трансцендентальный» (т. е. супранатуральный) монизм, который философски — и, надо сказать, с большой убедительностью — преодолевает и резкий дуализм в метафизике, и односторонние формы монизма (материализм и спиритуализм).

Замечателен дух свободной мысли у Кудрявцева. Он смело пускается в плавание по необозримому пространству того «океана идей», который открылся в истории философии; у него есть «в запасе» целостная религиозная концепция, но Кудрявцев пишет не систему догматики, а систему философии. Спокойно и обстоятельно строит он свое здание; это уже не *fides quaerens intellectum*^{*}, а свободное, критическое *исследование* того, что открыто непосредственно верующему сознанию. Можно сказать — это опыт подлинной «христианской философии», исходящей из данных «идеального познания», но ничего не принимающий без самого тщательного исследования. Отметим, наконец, и в высшей степени ценное, хотя и не развитое до конца учение Кудрявцева об истине, как совпадении того, что «есть» в бытии, с тем, что в нем «должно быть», т. е. внесение в работу познания оценочного момента.

На этом мы закончим наше знакомство с Кудрявцевым и обратимся к изучению философских построений архиепископа Никанора⁶⁵.

⁶⁴ «Начальные основания философии», стр. 401—419.

⁶⁵ Первые два тома основного философского сочинения архиеп. Никанора «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» печатались тогда, когда он был еще епископом, поэтому в литературе его часто цитируют, как «Епископ Никанор».

8. *Александр Иванович Бровкович* — родился в семье священника в Могилевской губ⁶⁶. Окончив семинарию, он поступил в Петербургскую Духовную академию, где, еще будучи студентом, он принял монашество с именем Никанора. Вскоре после окончания академии архимандрит Никанор руководил различными семинариями, а в 1868 году был назначен ректором Казанской Духовной академии. Надо отметить, что когда архиепископ Никанор окончил академию в Петербурге (в 1850 г.), то сначала оставался там преподавателем, но недолго, так как был обвинен в «неправославии» (за введение элементов современности в курс «Введения в богословие», который он читал). Ко времени назначения его ректором Дух. академии в Казани архиеп. Никанор был уже доктором богословия (степень он получил за большую книгу, посвященную римскому учению о главенстве папы). Живой и творческий ум архиеп. Никанора и в Казанской академии казался не раз слишком смелым и уводящим за пределы традиции, и в качестве ректора академии в Казани он прослужил всего три года. Его удалили оттуда под предлогом почетного назначения в епархиальные архиереи. Последнее его место, уже как архиепископа, было в Одессе (с 1883 по 1890), где он и скончался.

Архиеп. Никанор был чрезвычайно широко и разносторонне образован, много и очень тщательно работал научно, о чем свидетельствует его докторская диссертация. Он следил очень пристально за всеми проявлениями современной культуры, но с особой любовью и поразительной неутомимостью следил он за философскими течениями. Его основная книга по философии носит несколько одностороннее название («Позитивная философия и сверхчувственное бытие», т. I—III — всего 1358 стр. убористого текста), не дающее правильного представления об исключительном богатстве содержания. Книга осталась незаконченной, как свидетельствуют заключительные строки II тома, набрасывающие программу дальнейшего труда (из этой программы только часть выполнена в III томе). Труд архиепископа Никанора написан несколько утомительно: тщательность в разборе различных мелочей или оттенков той или иной идеи мешает читателю следить за главной мыслью автора. Формально книга посвящена гносеологии, но в действительности она содержит в себе богатейшие построения и по онтологии, и по этике, и по антропологии.

Что касается того, чьи влияния более всего сказались на построениях архиеп. Никанора, то, на наш взгляд, они больше всего

⁶⁶ См. о нем «Биографические материалы» (т. I), Одесса 1900 (очень важны два автобиографических очерка); «Материалы по истории философии в России» (Я.Н. Колубовского), «Вопр. фил. и псих.», кн. 8 (1891) — там же краткий обзор статей, посвященных архиеп. Никанору. См. также статью в Рус. Биогр. Словаре.

примыкают к Ф.А. Голубинскому, с которым мы уже знакомы. Лишь отчасти он примыкал к Юркевичу, В.Н. Карпову⁶⁷. Из иностранных философов и богословов архиеп. Никанор больше всего примыкал к Лотце, но, помимо Лотце, он вбирал в себя все существенные построения западной философии. Некоторые черты сходства его системы с системой Мальбранша не настолько решающи, чтобы говорить о влиянии Мальбранша, непосредственное знакомство с которым нигде не обнаруживает себя.

Переходя к изучению системы архиеп. Никанора, мы должны, прежде всего, учесть основной онтологизм в его философских исканиях. Следуя Голубинскому (которого, впрочем, он нигде не поминает), архиеп. Никанор весь определяется тем, что для него «безусловное светится сквозь условное, а условное созерцается, как истинное бытие, а не фикция — но *не иначе как в безусловном*⁶⁸. Поэтому для архиеп. Никанора (совсем как у Николая Кузанского) «во всяком ограниченном бытии... всегда имеется целое, единое беспредельное бытие»⁶⁹. «Беспредельное вошло в каждое свое порождение не долею своего, не дробью, не частью, а всей своей целостностью»⁷⁰. Это усмотрение Безусловного в условном, Единого в многообразии *есть исходная интуиция* у архиеп. Никанора — и задачи философии, по его определению, состоят в том, чтобы «строго позитивным методом показать законоправность метафизического умозозерцания»⁷¹. Поэтому для него «внутренняя природа в самом простом явлении есть абсолютное»⁷². После долгих и тщательных, иногда даже мелочных изысканий архиеп. Никанор приходит к такой формулировке того, что было для него изначальной его интуицией: «Абсолютный, космический, бессознательный разум, везде разлитый в природе, равен сам себе везде, в целом универсе точно так же, как и в малейших его частях»⁷³.

Эта основная, чисто онтологическая установка определяет все построение архиеп. Никанора — над всем царит у него живое видение абсолютного бытия. Его мысль часто не достигает здесь необходимой ясности, его высказывания, разбросанные в разных частях книги, не всегда легко согласуемы одно с другим, но ключ к различным его построениям в гносеологии и онтологии лежит именно в его метафизике. Собственно уже самое заглавие его книги пока-

⁶⁷ См. «Позитивная философия и сверхчувственное бытие», т. II, стр. 201—207. См., впрочем, резкий отзыв о Карпове в «Биогр. Матер.», стр. 308.

⁶⁸ «Позит. философия...», т. III, стр. 271.

⁶⁹ Ibid., т. II, стр. 41.

⁷⁰ Ibid., т. II, стр. 84.

⁷¹ Ibid., т. II, стр. 9.

⁷² Ibid., т. II, стр. 213.

⁷³ Ibid., т. II, стр. 223.

зывает, что сопоставление «позитивной философии» и «сверхчувственного бытия» не предполагает сомнения в реальности сверхчувственного бытия, а лишь имеет в виду разобрать построения «позитивной философии» в отношении к идее сверхчувственного бытия. Отсюда и система изложения у архиеп. Никанора — достаточно неудобная и часто затрудняющая читателя: разбирая различные утверждения «позитивной философии», он противопоставляет свое понимание мира, которое излагается не систематически, а *ad hoc*. Оттого при беглом чтении его книги не получается достаточно ясной картины, но если проработать книгу архиеп. Никанора и вздуматься во внутреннюю системность его мысли, сразу становится ясной глубокая продуманность и систематическая законченность его учения.

Интуитивное постижение абсолютного бытия у архиеп. Никанора не имеет характер того «непосредственного созерцания» Абсолюта, какое, напр., мы видим у Кудрявцева. «Непосредственный опыт, — категорически утверждает архиеп. Никанор⁷⁴, — не дает нам абсолютного бытия — однако же ведет к нему, хотя и посредственно, но неуклонно». Но зато нам изначально присуща («прирождена», по терминологии архиеп. Никанора) *идея* абсолютного бытия, которая является «*primum movens** всякого... изыскания»⁷⁵. Эта природенная нам идея есть коренная и основная, но из нее исходят другие «производные» идеи, которые помогают нам познавать всякое отдельное бытие: «Во всяком человеческом духе... лежит сокровищница идей, — *предпостижения* объективной истины»⁷⁶. Мы позже вернемся к этим формулам, сейчас же лишь подчеркнем, что основная интуиция у него определяется не опытом, а именно «прирожденной идеей». Понятно поэтому, что для архиеп. Никанора «сущность каждого явления вселенной, как и всей вселенной, как и человека, составляет единое и цельное, абсолютное бытие»⁷⁷. Это вовсе не есть ни акосмизм индусской философии, ни пантеистическое восприятие Божества в мире, как, напр., у Мейстера Экгардта, — это даже не «панэнтеизм», позднее утверждавшийся о С. Булгаковым. Своеобразное, чисто интуитивное восприятие Абсолютного бытия у архиеп. Никанора (как и у Ф.А. Голубинского), прежде всего действительно *чуждо даже тени пантеизма*, и он категорически утверждает «премирное, не имманентное в ограниченном бытии бытие абсолютного Существа»⁷⁸. Архиеп. Никанор примыкает (но лишь примыкает) к тому учению, которое не раз развивали Св. Отцы (напр., св. Афанасий Великий**), что видимое

⁷⁴ Т. II, стр. 48.

⁷⁵ Т. III, стр. зп.

⁷⁶ Т. III, стр. 309.

⁷⁷ Т. II, стр. 219.

⁷⁸ Ibid., стр. 401.

бытие включает в себе метафизически «непостижимое сочетание абсолютного бытия с *ничто*», создаваемое «творческим актом» Бога. Поэтому в тварном бытии нельзя видеть «ни истечения из абсолютного, ни отделения от абсолютного, ни развития абсолютно-го»⁷⁹.

Остановимся на этом учении архиеп. Никанора о видимом (тварном) бытии. В каждом единичном бытии надо различать «элементарную сущность» и «индивидуальную сущность»⁸⁰. «Элементарная сущность» — *у всех вещей одинакова* — это беспредельное бытие, ограничившее себя абсолютным небытием⁸¹, а индивидуальная сущность есть своеобразное, индивидуальное *единство бытия и небытия*⁸². Эта индивидуальная сущность характеризуется у архиеп. Никанора, как «эйдос» («всякий ограниченный эйдос, — пишет он, — стоит между двумя абсолютными: абсолютным бытием и небытием... и происходит из ограничения в нем элементарной сущности, абсолютного бытия абсолютным небытием»⁸³). Эти эйдосы (как типы бытия) *вечны*, т. е. понятие эйдоса *не совпадает* с понятием конкретности вещи, возникающей и потом погибающей, но в каждой конкретной вещи есть свой эйдос — «идея, план, закон» конкретного бытия⁸⁴. Вместе с тем эти эйдосы — суть «идеи премирного творческого Промысла», «вековые, от вечности предустановленные законы мирового порядка»⁸⁵. Поэтому «в абсолютном коренится основа всякой твари», — пишет архиеп. Никанор⁸⁶, — но совсем не в смысле того, что абсолютное бытие есть «субстанция» конкретного бытия. Конкретное бытие, всегда индивидуальное⁸⁷, в своей «элементарной сущности» (везде и во всем единой) связано с абсолютным бытием, а в своей индивидуальности (эйдосе, в своем типе) есть «таинственное» самоограничение абсолютного бытия — «всякая реальность корнями своими упирается в бесконечное»⁸⁸, но это абсолютное бытие «входит в каждое свое порождение не долей своей, не дробью, не частью, а всей своей целостью»⁸⁹, — но входит не иначе как *в условиях союза со своим*

⁷⁹ Т. II, стр. 401.

⁸⁰ Ibid., стр. 81.

⁸¹ Ibid., стр. 84.

⁸² Ibid., стр. 82.

⁸³ Ibid., стр. 199.

⁸⁴ Ibid., стр. 99.

⁸⁵ Ibid., стр. 117. Близость этого к святоотеческой метафизике бесспорна; о метафизике тварности у Св. Отцов см., напр., статью Флоровского «Тварь и творение». «Правосл. мысль», № 1 (1928).

⁸⁶ Ibid., стр. 220.

⁸⁷ «Наш анализ показал, что в объекте существует индивидуальный сверхчувственный эйдос... который в одну сторону растекается в части и дробь, мельчайшие до ничтожества, а в другую вливается в единство видовой, родовой, наконец, универсально космической жизни», *ibid.*, стр. 381.

⁸⁸ Ibid., т. I, стр. 187.

⁸⁹ Как это близко к Николаю Кузанскому!

отрицанием (небытием). Оттого «неистошимое» (абсолютное) бытие и по произведении мира осталось неизменно беспредельным, а мир, осуществленный самоограничением абсолюта, оказался бытием ограниченным, а потому и глубоко отличным от абсолюта»⁹⁰. К этим словам архиеп. Никанор добавляет характерные для его гносеологии строки: «Это узел антиномий нашего ума, но узел и постижения непостижимого»... Добавим еще одну формулу, несколько уясняющую тайну соотношения абсолютного и конкретного в индивидуальном бытии. «Бог присутствует, *весь и в каждом пункте бытия*, но нигде своим существом (т. е. не является субстанцией конкретных вещей. — В. З.), но везде своим творческим разумом, своей зиждательной идеей, силой и благодатью»... Это есть утверждение «творческого, промыслительного *сопребывания* Творца с своей тварью»⁹¹. Все это сказано автором для того, чтобы оградить себя даже от тени пантеизма; но если опасность пантеизма действительно достаточно устранена учением о «сопребывании» Творца с тварью, то нельзя сказать, что это соотношение Творца с тварным бытием достаточно ясно у архиеп. Никанора. Если в индивидуальном эйдосе мы имеем «самоограничение» абсолютного бытия (в то же время «целиком» входящего в эйдос), то тварное бытие хотя и *отлично*, но не отделено от Абсолюта... Архиеп. Никанор, конечно, решительно борется против *метафизического плюрализма*⁹², столь характерного для научного сознания, — против восприятия вещей, всей природы, как вполне самостоятельного, самосущего бытия. Он, в сущности, устанавливает три сферы бытия⁹³: текучее конкретное бытие («эмпирическая сфера»), метафизическая сфера эйдосов (т. е. метафизическая сфера в мире, в тварном бытии) и абсолютное бытие. Архиеп. Никанор как-то странно почти ничего не говорит о первом (эмпирическом) бытии⁹⁴, — считая его как бы тенью⁹⁵.

Но мир есть все же связанное целое — космос; однажды архиеп. Никанор высказался именно о космосе, как о «творческой природе-матери»⁹⁶. Это в некоторой степени можно сближать с софиологической концепцией Вл. Соловьева — тем более что архиеп. Никанор тут же прибавляет, что «творческая природа-мать» есть «*отражение* первоосновной абсолютной силы». Надо отметить, однако, что у архиеп. Никанора иногда грань между космосом и Божеством становится неопределенной. С одной стороны, говоря о «созерцании единой универсальной силы», он тут же прибавля-

⁹⁰ Ibid., т. II, стр. 83.

⁹¹ Ibid., стр. 398. Как это отлично от метафизики всеединства!

⁹² Ibid., стр. 69.

⁹³ Ibid., стр. 253. Наше различение трех сфер бытия у архиеп. Никанора не совпадает с его формулой.

⁹⁴ См., впрочем, *ibid.*, стр. 379—380.

⁹⁵ «Все внешне чувственное есть только убегающая тень истинно сущего» (*Ibid.*, стр. 387).

⁹⁶ Т. I, стр. 276.

ет⁹⁷: «Мы далеки от того, чтобы в универсальной мировой силе видеть Абсолютное — мы видим в ней только одну из двух предпоследних стадий перед последней ступенью в восхождении к высшему единству *истинно абсолютного*». Кроме «универсальной силы», второй «предпоследней» стадией (перед «истинно абсолютным») надо считать (если мы правильно понимаем архиеп. Никанора) «космический разум», о котором так много говорит автор во II томе своего сочинения, и этот «космический разум» часто трактуется им, как «абсолютный». Так как для понимания космологии нашего автора эта сторона дела очень важна, то изложим несколько подробнее учение о «космическом разуме». Вот, напр., очень ответственная формула⁹⁸: «Абсолютный, космический, бессознательный разум везде разлит в природе». Что дело идет именно о «космическом» (в точном смысле) разуме, это видно из всего контекста и совершенно бесспорно, но зачем же он характеризуется, как «абсолютный»? Вся метафизика мира у архиеп. Никанора с интереснейшим учением о том, что и неодушевленное бытие обладает «психической жизнью» и способностью к «ощущению позывов»⁹⁹ (что-то вроде средневекового понятия «*potentia oboedientialis*»¹⁰⁰), упирается в это понятие «космического универсального разума»¹⁰⁰ (аналогичное понятию «тварной Софии» у позднейших софиологов). «Во внешней природе, — пишет в одном месте наш автор, — *созидающей и внутренней природе всех живых существ*, лежит космический разум»; именно его наличность и делает впервые мир космосом, живым целым, уходящим последними своими корнями в Абсолют. «Природа, — читаем несколько дальше, — заложила совершеннейший отпечаток космического разума в сокровенный разум человеческой души в виде смутных ощущений и предощущений, неуловимых, но стимулирующих идей»¹⁰¹. Все это дорисовывает космологию архиеп. Никанора, и тем более неуместным представляется нам прежнее отождествление космического и абсолютного разума, — особенно имея в виду приведенные уже слова его о том, что Творец лишь «сопребывает» в твари.

9. Теперь мы уже достаточно подготовлены, чтобы понять гносеологию архиеп. Никанора, тоже иногда запутанную. Архиеп. Никанор является вообще защитником гносеологического реализма, но с тем большей настойчивостью он критикует гносеологию чистого эмпиризма — этой критикой, можно сказать, насыщена его книга. Он вполне примыкает к Декарту в том, что самодоверенность разума есть «основание и критерий всякой истины»¹⁰². «Мое

⁹⁷ Ibid., стр. 85. Примеч.

⁹⁸ Т. II, стр. 223.

⁹⁹ Ibid., стр. 223.

¹⁰⁰ См. еще т. III, стр. 314, 320. См. очень важный рисунок на стр. 307.

¹⁰¹ Ibid., стр. 333.

¹⁰² Т. I, стр. 43.

я, — пишет в другом месте архиеп. Никанор¹⁰³, — есть центральный фокус мирозерцания: я созерцаю мир в самом себе». Но архиеп. Никанор не становится от этого на путь рационализма, так как решительно различает познание «рассудочное» и «разумное»; вслед за Кантом¹⁰⁴ он признает, что в коренных вопросах разум и рассудок встречаются между собой антиномически, порождая два порядка мышления, оба формально правильные, но взаимно противоположные». Это различие рассудочного и разумного (иногда называемого «идеальным»)¹⁰⁵ познания имеет фундаментальное значение для архиеп. Никанора, так как рассудочное познание всегда имеет, по его словам, «практический»¹⁰⁶ характер, — оно связано всецело с нашим опытом — всегда частичным, ограниченным. Между тем «стимулирующей» силой всякого познавательного процесса является *идея*: «Во всяком человеческом духе всегда лежит сокровищница идей — предчувствий, предпостижения объективной истины»¹⁰⁷. Идея же, тут же разъясняет архиеп. Никанор, есть «не отвлеченное представление вещи, а живое и цельное» — обращенное ко всей полноте реальности — в ее постижимой и непостижимой стороне. Во всем условном, как мы уже знаем, по формуле архиеп. Никанора нам светится безусловное, — и идея Бесконечного бытия есть, мы уже знаем, по учению его, центральная и основная идея, — все же остальные суть *производные* идеи. Здесь архиеп. Никанор, оставаясь исключительно близким к Платону¹⁰⁸, очень своеобразно использует построения Платона для построения христианского учения о познании. Разум в идее созерцает реальность в ее полноте (и космоса и Божества), «обнимает необъятное и постигает непостижимое». Если мы постигаем природу вещей двояко — в работе рассудка и в беспредельной идее разума¹⁰⁹, то «с каждым шагом к единству бытия абсолютного, вперед к этому бытию, *исчезает* рассудочная форма пространственности и временности, всякой случайности и применимости, всякой ограниченности»¹¹⁰. Архиеп. Никанор посвящает всюду много места в своей работе учению о *прирожденности* нам идей — не в готовых формулах, а как идей «предпостижений». «Знание наиболее объективное и реальное, — утверждает наш автор, — заключается именно в идеях»¹¹¹. Это знание *в форме инстинкта* присуще и животным — и здесь архиеп. Никанор приводит формулу Кьюве*, что «животные инстинкты суть сонные идеи».

¹⁰³ Т. I, стр. 69.

¹⁰⁴ Т. II, стр. 8.

¹⁰⁵ Ibid., стр. 194, *passim*.

¹⁰⁶ Ibid., стр. 248.

¹⁰⁷ Ibid., стр. 184.

¹⁰⁸ См. собственные указания архиеп. Никанора, т. I, стр. 187.

¹⁰⁹ Ibid., стр. 189.

¹¹⁰ Ibid., стр. 191.

¹¹¹ Т. II, стр. 9.

В идеях мы приближаемся к абсолютному бытию, а следовательно, и к тому, что выше было названо «элементарной сущностью» в эйдосах (в типах) бытия. «Разум идеальный (т. е. познающий в идеях. — В.З.), — пишет архиеп. Никанор¹¹², — только вершиной своей проникает в «индивидуальную сущность» эйдоса, а расходящимися основаниями теряется в необъятной бесконечной элементарной сущности эйдоса». Приближаясь *внешне* к трансцендентализму, архиеп. Никанор говорит даже¹¹³: «Дух наш носит в самом себе, в скрытом состоянии тайны внешней природы». Однако архиеп. Никанор далек от трансцендентализма — ибо для него *только в Боге бытие и мышление тождественны*.

Но «прирожденные идеи не суть познания», — они только «точка отправления, *primus movens* всякого научного изыскания и в то же время и цель в стремлении ума к абсолютному»¹⁴⁴, они образуют особую, отдельную сферу нашего ума, восходящего от «предположений» в идее к «постижению» реальности. Архиеп. Никанор пробует даже набросать внутреннюю диалектику в познавательной работе духа — *закон последовательных стадий в постижении реальности*. Не входя в подробности¹¹⁵, укажем, что эта реальность не покрывается и не заключается в данных ощущений. Сама материя «оказывается бытием сверхчувственным»¹¹⁶, а «внешне чувственная перцепция будит внутри нас сферы духовной деятельности... и в силу этого эйдосы являются бытием *более объективно реальным*, чем всякое наиконкретнейшее внешне чувственное впечатление»¹¹⁷. «Наименее объективно реально то, о чем свидетельствуют... внешние чувства; более реально то, о чем свидетельствуют внутренние чувства... и, наконец, наиболее и безусловно реально то, что чувствуется, как безусловный постулат... Наиболее сверхчувственное и есть наиболее объективно реальное... а все внешне чувственное есть только убегающая тень истинно сущего»¹¹⁸. Архиеп. Никанор развил даже особое учение о различных «степенях реальности». «Реальное вообще имеет разные степени реальности», — говорит он¹¹⁹.

Любопытно учение архиеп. Никанора о «норме» в бытии (как *совпадении* истины с добром — ср. выше учение Кудрявцева о понятии истины), но мы не будем входить в подробности, так как нам еще нужно изложить антропологию нашего автора.

10. Мы уже говорили о «неудобстве» метода, которому следовал архиеп. Никанор: занятый критикой позитивизма, он излагал

¹¹² Т. II, стр. 199.

¹¹³ Ibid., стр. 213

¹¹⁴ Ibid., стр. 215.

¹¹⁵ См. о них *ibid.*, стр. 365—387.

¹¹⁶ Ibid., стр. 380.

¹¹⁷ Ibid., стр. 384.

¹¹⁸ Ibid., стр. 386—7.

¹¹⁹ Ibid., стр. 126. См. также III, 292—293.

свои взгляды лишь «между прочим». Ценнейшие его мысли затеряны в его тщательных, порой даже мелочных анализах разбираемых им учений. Это в особой степени относится именно к его антропологии; систематическую сводку разных высказываний по антропологии за автора должен делать читатель... Одно можно, однако, сказать: проделав эту работу, читатель не пожалеет...

Коснемся, прежде всего, учения архиеп. Никанора о связи человека с космосом. Мы уже говорили о том, что для Никанора весь мир (даже неорганический) был одушевлен. Эту внутреннюю связность всего мира через психическое начало он глубоко чувствовал и постоянно говорил об этом. Вот любопытное место у него¹²⁰: «Органические души суть не что иное, как продукт цельной мировой системы; частные организмы представляют не что иное, как живые нервные ячейки общемирового космического организма»¹²¹. «В чувствующих существах *только концентрируется самоощущение, разлитое по всем химическим молекулам*, — и в них весь мир чувствует себя, а в сознающих сознает. Наша душа, будучи высшим продуктом мировой жизни, присутствует своим сознанием и ощущением во всех тех пространствах, где витает наша возбуждаемая мировой жизнью мысль»¹²². После этой цитаты понятны будут такие утверждения архиеп. Никанора: «Человек, разумное существо, есть в известном относительном смысле душа мира, и мир есть тело человека; человеческое разумное сознание есть *самоощущение мира*»¹²³.

В соответствии с учением о всеобщей одушевленности архиеп. Никанор видит проявления *разума* всюду в природе, но разума не теоретического (познавательного), а «разума практического», как он говорит. Это понятие «практического» разума, действующего «бессознательно» в природе, очень важно и для космологии, и для антропологии по архиеп. Никанору. Надо иметь в виду, что он категорически высказывается за внутреннее единство сознательной и внесознательной психики. «Обе эти деятельности (сознаваемая и несознаваемая) образуют неразрывное цельное психическое единство», — пишет он¹²⁴. «Мы можем смело сказать, — пишет он далее¹²⁵, — что в видимой природе, прежде всех и всего, человеческий дух имеет единство разума сознательного и бессознательного, а затем и вся видимая природа окажется таким же единством». Уже у животных есть рядом с инстинктом — представления; *и то и другое есть познание* — первое тут характеризуется, как «идеальное»,

¹²⁰ Т. III, стр. 79.

¹²¹ Эту идею, очень близкую к построениям Фехнера, уже в XX в. развивал в России А.Н. Гилляр в своей системе «синехологии». См. о нем ч. IV. Приложение.

¹²² Отметим здесь сходство с биоцентрическим мирозерцанием Пирогова (ч. II, гл. X).

¹²³ Т. I, стр. 69.

¹²⁴ Т. I, стр. 177—178.

¹²⁵ Ibid., стр. 181.

т. е. восходящее бессознательно к идее (мы уже упоминали, что архиеп. Никанор сочувственно цитирует слова Кювье, что «инстинкты суть сонные идеи»), а второе — как «рассудочное»¹²⁶. «Несознанный космический разум (мы уже однажды приводили эту цитату) в каждом эйдосе совпадает с элементарной сущностью, а разум сознанный совпадает с сущностью индивидуальной»¹²⁷, и «человек и человечество тесно, генетически связано со всей мировой системой, являет в себе, так сказать, наивысше развитую мозговую систему всего мира, являет в себе резервуар мирового разума, мирового самосознания и самочувствия»¹²⁸.

«Теоретический сознательный разум», — замечает дальше архиеп. Никанор¹²⁹, — со всех сторон объемлется, содержится, проникается, возбуждается и направляется разумом «практически-космическим». Космический, «бессознательный» разум определяет «поведение» уже атомов, а тем более организмов¹³⁰, а в человеке его деятельность не менее значительна, — и как раз «ощущение неопределенного соответствия или несоответствия представлений, возникших из внешних восприятий, с лежащими в природе (теоретического разума) нормами бытия вещей, в виде инстинктивных представлений или идей» есть единственный критерий истины. В силу этого, «приговор о бытии и качествах познаваемой вещи сознательному человечеству, как и животному разуму изрекает... несознанный космический разум»¹³¹. Такова метафизика познания, как она ныне предстает в свете антропологии у архиеп. Никанора.

Отсюда вытекают основания для своеобразной переработки проблем морали. Из «нераздельности сознательного разума с разумом практически космическим», из «их совпадения» следует, что для человека «истина должна быть там же, где и норма жизни, т. е. в подчинении сознательного теоретического разума тому же практически космическому разуму... Вековечный опыт вынуждает нас, читаем тут же, искать этих норм в совпадении истины с добром», — и потому мудрость выше познания, цельное духовное стремление к абсолютной истине выше исключительно умственного, созерцательного стремления¹³².

Не будем дальше входить в подробности системы архиеп. Никанора — пора подвести итоги нашему изложению.

II. Переходя к общей оценке построений архиеп. Никанора, мы, прежде всего, должны признать, что мы имеем дело с подлинной системой, изложенной, правда, не в форме системы, но, по существу, его построения есть подлинная система. В этой системе живым и твор-

¹²⁶ Т. I, стр. 194.

¹²⁷ Ibid., стр. 199.

¹²⁸ Ibid., стр. 200.

¹²⁹ Ibid., стр. 231.

¹³⁰ Ibid., стр. 233—5.

¹³¹ Ibid., стр. 247.

¹³² Ibid., стр. 251, 249.

ческим центром является необыкновенное и сильное чувство близости к миру Бога, «сопребывающего в твари». Из этого чувства («предпостижения») выросла формула, столь соответствующая общей концепции Ф.А. Голубинского о гносеологической изначальности *идеи* Бога («идеи абсолютного бытия»), — все же, относящееся к миру тварному, хотя тоже разумеется через идею, но это есть восприятие в мире «эйдосов» — потому и не должно смешивать Абсолют с сотворенными им эйдосами. Правда, это творение эйдосов не есть еще реализация эмпирического бытия, а только создание «индивидуальных сущностей»; вопрос о мире «явлений» и сфере эйдосов остался здесь без надлежащего освещения. Но эйдосы у архиеп. Никанора можно законно сближать с эйдосами у Лосева — чистейшего феноменолога (см. о Лосеве дальше, ч. IV, гл. IV), — и это феноменологическое (в смысле Гуссерля) истолкование построений архиеп. Никанора могло бы внести некий свет в проблему тварного бытия. Во всяком случае, идея тварного бытия, как «самоограничения Абсолюта», ограничивающего свои отдельные идеи моментом «небытия», формально ограждает систему архиеп. Никанора даже от тени пантеизма — при его исключительном чувстве «вездеприсутствия» Абсолюта.

Гносеологические взгляды архиеп. Никанора, как мы их изложили, действительно весьма интересно предваряют построения Гуссерля, а его тщательная, хотя иногда и мелочно придирчивая критика позитивизма в разных его гносеологических концепциях дает очень богатое, часто подлинно творческое преодоление позитивизма. Общая космология у архиеп. Никанора чрезвычайно приближается к замечательной биоцентрической концепции Пирогова или к «синехологии» Гилярова, а его удивительное понимание места человека в природе подсказывает ему исключительно интересные его соображения о человеке. Нельзя не пожалеть, что все богатство мысли у архиеп. Никанора как-то теряется среди его общих построений. Исходя из яркого чувства «сопребывания Творца в твари», архиеп. Никанор лишь слегка намечает учение о Логосе, об его участии в творении — именно в этом пункте он становится очень близок к Мальбраншу, но и богословская и философская концепция осталась у архиеп. Никанора неразработанной. Приближаясь в ряде пунктов к позднейшим утверждениям «софиологов», архиеп. Никанор лучше всех будущих софиологов намечает линии, по которым должна определяться основная проблема софиологии — об отношении «космического разума» к Абсолюту. Если не считать одного-двух неосторожных мест, где эти понятия отождествляются, архиеп. Никанор по существу различает их очень тщательно.

Система архиеп. Никанора есть подлинный и творческий опыт христианской философии, т. е. философии, *исходящей* из живого Богосозерцания, как оно дано в христианстве.

Нам предстоит теперь ознакомиться с дальнейшими представителями философии среди деятелей Духовных академий — М.М. Каринским, В. Несмеловым, М.М. Тареевым, митр. Антонием.

Глава IV

Несмелов. Тареев. Каринский. Митр. Антоний

1. Творчество философов, связанных официально или лишь косвенно с церковными учреждениями (Духовные академии, епархии), бесспорно может быть сближаемо с западной схоластикой (в лучшем смысле этого слова). В обоих случаях исходной основой является незыблемость веры, а задачей философского творчества является либо раскрытие и «осмысление» содержания веросознания («*Fides quaerens intellectum*»), — либо «оправдание» веры или «согласование» ее с началами философии. *Только в первом случае* можно говорить о внутренней свободе творчества и только здесь можно говорить в точном смысле о построении системы «христианской философии». С одной стороны, философское творчество ставит себе здесь целью выразить в *системе понятий* то, что открывается непосредственно созерцанию веры; не ставя себе другой задачи, оно внутренне подчиняется диалектике веросознания — равно как и диалектике самих идей, вырастающих из созерцаний веры. В *этом* свобода творчества, как свободно философское творчество всюду, где оно подчинено только имманентной диалектике созерцаний и идей. Если возведение в форму разумности данных веросознания соприкасается с идеями, оформленными вне христианства, то это «совпадение» само по себе не придает большей силы идеям, выросшим из веросознания, а лишь освещает их с новой стороны. Именно на таких путях лишь и возможна «христианская философия» в точном смысле слова; задача философии заключается в уяснении внутренней диалектики идей и в систематическом развитии этих идей. Философия отлична от догматики лишь тем, что она исходит не только из данных Откровения, но *из всей совокупности интуиций, рождающихся из глубин веросознания*, поэтому догматические системы суть создания *общецерковного* характера (и в этом их зависимость от «соборного» сознания Церкви), в то время как системы христианской философии вырастают из глубин *индивидуального* христианского сознания и не могут никоим образом иметь «обязательного» для церковного сознания характера.

Философские построения профессоров русских Духовных академий или русских иерархов пытались и раньше, как пытаются и ныне (напр., у Флоренского, Булгакова), идти именно этим путем. Дело исторического анализа показать, что то, что разными философами переживалось, как интуиции их веросознания, было на самом деле связано с теми или иными вне христианства лежащими влияниями. Но, начиная с Ф.А. Голубинского, русская христианская философия все же пыталась с возможно большей адекватностью придать «форму разумности» основным интуициям веры. Это можно утверждать столько же о самом Голубинском, как и об архим. Феофане Авсенева, Кудрявцеве и архиеп. Никаноре. Но то же мы найдем и у тех мыслителей, к изучению которых мы переходим. Тут В.И. Несмелов окажется рядом с М.М. Тареевым (во многом ему полярным), М.И. Карийский и Дебольский — с митр. Антонием, не говоря о менее крупных, как Алексей Введенский, Тихомиров и др. Можно, не боясь преувеличений, сказать, что в творчестве всех этих мыслителей (начиная с Ф.А. Голубинского) мы имеем дело с русским (православным) *типом схоластики* (в лучшем смысле этого исторического термина).

Перейдем к изучению отдельных мыслителей и остановимся, прежде всего, на В.И. Несмелове.

2. *Виктор Иванович Несмелов*¹ (1863—1920), профессор Казанской Духовной академии, после окончания там же курса был оставлен для подготовки к профессорскому званию. Его первые занятия философией склоняли его в сторону эмпиризма; он сначала отрицал возможность метафизики, скептически относился к «разумному» обоснованию религиозной веры. Позже, готовя свою диссертацию («Догматическая система св. Григория Нисского»), Несмелов углубился в проблемы философской антропологии, и в этих занятиях определилась его основная интуиция христианства, легшая в основание системы, которую он выразил в двухтомном труде: «Наука о человеке» — т. I. Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни, и т. II. Метафизика жизни и христианское откровение». Позже он выпустил небольшую книгу под названием «Вера и знание».

Замысел Несмелова очень приближается к тому, что ныне называют «экзистенциальной философией». У Несмелова его религиозное сознание своеобразно осветило ему проблему человека, — из этой основной и характерной для Несмелова интуиции разви-

¹ Биографические сведения о В.И. Несмелове даны лишь в самых общих чертах в «Энциклопедическом Словаре» (Брокгауза), см. также несколько слов у Флоровского (Op. cit). Сочинения В.И. Несмелова: Наука о человеке, т. I, 3-е изд., 1905, т. II, 2-е изд., 1907; Вера и знание, Казань, 1913. Литература о Несмелове тоже очень невелика: Флоровский И. Op. cit, стр. 445—459; Бердяев Л. Духовный кризис интеллигенции, Петербург, 1910 (статья «Опыт философского оправдания христианства», стр. 274—299); Митр. Антоний. Соч., т. III, стр. 377—387.

лось все его религиозное и философское сознание. Несмелов строит систему, чтобы «научно» выразить свою основную интуицию, в которой и надо искать ключ ко всем его философским и богословским построениям; здесь как раз и заключено все наиболее важное и ценное, что дал Несмелов. Впрочем, не то важно, как он пытался выразить философски основные учения христианства, — здесь есть много спорного и одностороннего, — а именно то, что он *пытался философски выразить то, что открывает нам христианство в человеке*. Мы увидим ту же задачу у М.М. Тареева, философские тенденции которого увели его в иную сторону, чем Несмелова, но для обоих характерно учение о *центральности духовного опыта человека*, учение о содержании и смысле того, что открывает нам этот духовный опыт, учение о том, чем живет человек, какова его реальность. В человеке, в его духовном опыте, в самом его существовании и жизни заключена для Несмелова основная загадка всего бытия, но дана и разгадка тайн бытия. «Истина» о человеке и истина о том, как надо ему жить согласно «истине о человеке» — вот тема Несмелова, все религиозное вдохновение которого уходит в размышления об этой теме. Не только в том дело, чтобы «познать» человека, но и в том, чтобы соответственно этому осмыслить и направить свою жизнь. Чисто теоретическая (познавательная) тема подчинена поэтому теме моральной. «Процесс познания, — пишет Несмелов², — возникает собственно не из потребностей мысли, а из потребностей жизни». Человек стремится «прежде всего определить и объяснить не мир, а свое собственное положение в мире»; поэтому «действительные корни философии лежат не в данных положительного знания о мире, а в познании человека о самом себе, и действительная задача философии выражается не построением общей системы научного мировоззрения, а научным построением живого мировоззрения»³. «Философия, — заключает поэтому Несмелов⁴, — является *специальной наукой о человеке* — не как зоологическом экземпляре, а как о носителе разумных основ и выразителе идеальных целей жизни». Это сведение всей философии к антропологии, конечно, означает у Несмелова не сужение философии, а лишь *антропологическое обоснование* философии с акцентом на моральном аспекте («в человеке надо искать разумных основ жизни и идеальных целей жизни»). Отметим еще для уяснения замысла философии у Несмелова, что философия, по его мысли, различается от религии тем, что «религия есть *жизнь* по вере в Бога, а философия есть *мысль* об истинной жизни по истинной вере в Бога»⁵.

² Наука о человеке, т. I, стр. 81.

³ Ibid., стр. 300—301.

⁴ Ibid., стр. 305.

⁵ Ibid., стр. 317. Примеч.

«В области научного развития философского познания нет и не может быть другого действительного пути к решению конечных вопросов мысли и жизни, кроме научного исследования о *живом человеке*» — так формулирует Несмелов итоги своего исследования в конце первого тома⁶. Но не «сущность» человека, чем так часто занимается современная философская антропология, а живая полнота жизни в ее «смысле» — таков метод исследования, такова идея исследования у Несмелова. Но тут мы уже вступаем на путь его личных философских тенденций, *не связанных диалектически* с его религиозным сосредоточением на человеке. В Несмелове слишком сильно сказывается влияние чистого эмпиризма (английского типа) и так наз. «психологии сознания» (*Bewusstseinspsychologie*) немецкой философии. Это, впрочем, не понижает ценности основных установок у Несмелова — мы сейчас увидим, как своеобразно и оригинально строит он свою «антропологию» (беря ее в том широком понимании, которое ему присуще). Все же «развертывание в систему» исходных интуиции и у Несмелова связано с влиянием побочных конструкций. Но мы сейчас остановимся на том, что мы считаем основной его интуицией.

3. Эта основная интуиция, продиктованная религиозным прозрением в человека и его жизненную «судьбу», формулируется Несмеловым в таких словах⁷: «Почему человек необходимо сознает себя не тем, что он действительно есть по нашему суждению о нем?» *Загадочность* человека открывается в этом именно внутреннем противоречии, которое с настойчивостью и остротой много раз подчеркивает Несмелов. «Действительная жизнь человека, — пишет он⁸, — определяется не природой его личности, а природой его физического организма. Та же идеальная жизнь, *которая соответствовала бы его духовной природе*, не может быть достигнута им, потому что она *противоречит природе и условиям его физической жизни*. В сознании и переживании этих временных противоречий человек необходимо приходит к сознанию себя, как *загадки в мире*». «При всех своих огромных успехах в культурном преобразовании действительности⁹ человек все-таки остается, в пределах и условиях физического мира, *простою вещью мира*, которая и возникает и разрушается лишь в силу необходимых законов физической природы и потому *неведомо зачем существует под формой личности*». Последние слова очень остро и, конечно, верно вскрывают загадку человека, противоречия в нем, и весь анализ Несмелова движется в линиях *экзистенциальной проблематики*. Своеобразие Несмелова здесь определяется тем, что, со всей остротой отмечая «хрупкость»

⁶ Наука о человеке, стр. 411.

⁷ Ibid., стр. 200.

⁸ Ibid., стр. 239—40.

⁹ Ibid., стр. 243.

человеческого существования в мире физическом, Несмелов с такой же силой утверждает *неустрашимость и подлинность* идеальных стремлений человека, зарождающихся в глубинах его духа. Их нельзя отстранить, ни ослабить тем, что они неосуществимы, и как близок здесь Несмелов ко всем русским мыслителям, утверждавшим право и правду морального «суда» над собой и над действительностью! Особенно Герцен, Лавров, Михайловский (русские «полупозитивисты») близки к отмеченным утверждениям Несмелова. «Человек, — пишет он¹⁰, — в своей внутренней природе действительно есть то самое, чем он сознает себя — свободно-разумное бытие для себя — субстанциональная личность... И если человек думает о себе не как о явлении, а как бытии в себе, т. е. как о сущности... то он думает верно».

Но пойдём дальше. «По содержанию своего личного сознания человек естественно стремится утвердить себя в качестве свободной причины и цели для себя — т. е. *стремится утвердить себя в качестве безусловной сущности*»¹¹. «Освободить себя, — читаем тут же¹², — от сознания этого идеального бытия человек себя ни в каком случае не может... но сознавать и мыслить это идеальное бытие он может лишь в качестве недоступного для него. Поэтому в мышлении безусловного бытия человек необходимо сознает и действительность отоображения его в себе и его действительную непринадлежность себе». Перед нами основной и определяющий все остальное построение тезис Несмелова. «Человек никогда не сознает себя¹³, как *явление сознания*» — т. е. он сознает свое «я», как сущее в «метафизическом смысле слова». Эта установка на безусловность, эта «надприродность», независимость от реальных условий жизни внутренних исканий, идеальный характер моральных запросов и идей — все это реально в человеке, но всегда противится тому, чтобы считать его просто «состоянием души». «Неосуществимость» того, чем внутренне движется человек, просто означает, что человек принадлежит «двойному бытию» — условному, текучему, а с другой стороны — миру иному, безусловному, независимому от времени и пространства. «Человек *изображает собой безусловную сущность*», и этот «образ безусловного бытия не создается человеком в каких-либо абстрациях мысли, а *реально дан природой его личности*»¹⁴. «По самой природе своей личности человек *изображает собою безусловную сущность*, а в то же время действительно существует, как простая вещь физического мира... Он как будто затем только и существует, чтобы отражать в себе

¹⁰ Ibid., стр. 213.

¹¹ Ibid., стр. 244.

¹² Ibid., стр. 245.

¹³ Ibid., стр. 202.

¹⁴ Ibid., стр. 246.

реальную противоположность условного и безусловного... Он сознает свою личность, как реальный образ совершенной Личности, бытие которой совпадает с его сознанием»¹⁵.

Уже в этой формуле ясно видно то метафизическое расширение раскрывшейся в человеке двойственности, которое послужит нам к постройке целой системы. «Человек не в каких-либо умозаключениях *предполагает* объективное существование идеального мира, но он непосредственно сознает в себе самом действительное существование двух миров — чувственного и сверхчувственного, физического и духовного... Он *непосредственно знает* о сверхчувственном бытии, ибо себя самого он не может сознать иначе, как *только в сверхчувственном содержании своей личности*»¹⁶. Эти слова уже заключают в себе основы метафизики Несмелова — но прежде чем мы к ней перейдем, углубимся еще в его антропологию. «Человеческое самосознание, — пишет Несмелов¹⁷, — является не просто лишь идеальным пунктом соотношения психических явлений, но и творческой энергией разумной жизни сознания — вследствие этого оно является не просто лишь постоянным субъектом всех сознательных действий человека, но и реальной причиной всех разумных действий его». Творчество человека *выделяет его из природы*: «в творчестве человек представляется не только миром особых явлений, но и самостоятельным миром особых деятельностей»¹⁸. Одно появление нравственного сознания *преобразует* всю душевную жизнь человека... через вхождение нравственного элемента «душевная жизнь человека превращается в сложный процесс духовного развития самой человеческой личности»¹⁹. Сознание свободы и стремление к разумности, отделяя человека от природы, указывает на связь нашего духа с безусловным бытием — и это «особое положение человека в мире в качестве образа безусловно бытия имеет огромное значение для *философского разъяснения всей тайны бытия*»²⁰. Несмелов тут же добавляет: «Человек, понятно, *только образ* безусловного бытия, потому что он только ищет истину и только стремится к свободе, но он все-таки живой и истинный образ безусловного бытия, ибо в условных пределах своей ограниченной природы он действительно осуществляет в мире подлинные свойства этого (т. е. безусловного) бытия». «Двойная природа человека»²¹ заключается в том, что человек одновременно подчинен миру природному и «вынужден жить по его законам», а в то

¹⁵ Ibid., стр. 247.

¹⁶ Ibid., стр. 262.

¹⁷ Т. II, стр. 144.

¹⁸ Ibid., стр. 147.

¹⁹ Ibid., стр. 148.

²⁰ Ibid., стр. 167.

²¹ Ibid., стр. 172.

же время он постоянно нравственно оценивает и свою и чужую деятельность. Эта «двоякая природа человека» всем ясна в ее принадлежности к миру природы, но неустранимость, императивность морального начала, неустранимость сознания свободы и стремления к разумности неудержимо уводит наше сознание к бытию, в котором свобода не стеснена ничем, в котором разумность реальна во всем, т. е. к безусловному бытию. Мы должны признать — и ничто не может ослабить этого, — что «хотя ваша личность существует только в необходимых условиях физического мира, однако природой своей личность выражает не мир — а истинную природу Бесконечного и Безусловного, потому что Бесконечное и Безусловное есть не что иное, как свободное бытие для себя. Свободное же для себя и может быть только бытием самосущей Личности»²². В этих словах не только философски осмысливается и утверждается христианско-библейское учение об образе Божиим в человеке, но из природы человека выводится неустранимость идеи «Самосущей Личности», т. е. Бога. Антропология для Несмелова есть *ключ к тайнам и Бога и человека*. «При отсутствии субстанциального бытия самосущей Личности, — тут же пишет Несмелов, — наша собственная личность была бы так же невозможна в своем реальном бытии, как невозможно отображение в материальном зеркале такого предмета, который вовсе не существует».

Антропологический дуализм сочетается у Несмелова с дуализмом в онтологии — монизм в онтологии был бы только насилем над неустранимой разнородностью материального и духовного бытия²³: «Действительному содержанию мирового бытия отвечает только дуалистическое представление мира». И тут Несмелов, обращаясь к проблеме человека, приходит к выводу, что «телесность дана человеку, но телесный организм *создается духом*»²⁴: «как данное условие существования человека, тело является внешним по отношению к духу, а как созданное самим же духом орудие его произвольной деятельности, оно является *своим духу* и составляет *собственное тело духа*». В объяснение последних слов надо указать на следующие соображения Несмелова. Указав на то, что между человеком и животным существует неизмеримая духовная разница (хотя «в отношении способа происхождения между ними никакого различия нет»), что дух человеческий «ни в один момент своего существования в мире не бывает бестелесным, т. е. появляется в бытии с телом материального семени и в течение всей жизни необходимо находится в деятельном отношении к материальному миру», Несмелов делает вывод, что дух че-

²² Т. I, стр. 269.

²³ Т. II, стр. 149—166.

²⁴ Ibid., стр. 164.

ловеческий «появляется в мире не после того, как материальная природа физико-химическим путем приготовит ему телесное помещение», а напротив, «он сам именно и создает для себя свое тело»²⁵.

Для антропологии Несмелова в высшей степени существенно все, что он пишет о проблеме зла в человеке, собственно весь 2-й том его книги посвящен этой проблеме. Здесь Несмелов очень смело и чрезвычайно оригинально трактует богословскую сторону проблемы; в философском же отношении интересно его рассуждение о том, что надо признать «возможность и действительность *духовного* служения злу»²⁶. «В человеческой жизни, — пишет Несмелов²⁷, — существует не просто лишь недостаток полного совершенства, но в ней существует несомненное противоречие моральному сознанию и осуществление того, что не должно существовать. Такое развитие человеческой жизни составляет подлинное зло нашего мира, и в нем заключается несомненная *вина* человека». Следуя библейскому учению о появлении зла на земле и давая этой теме своеобразное и замечательное истолкование²⁸, Несмелов настаивает на том существенном факте, что прародители вольно покинули данное им положение господства над миром и своим обращением к «магической» силе материального бытия «извратили нормальное взаимоотношение мира и личности»; падение человека «осуществило в нем роковое противоречие тела и духа», и люди оказались «вынуждены жить по закону физических потребностей», — от прежней же их духовной природы сохранилась лишь способность моральной оценки, способность сознавать правду нравственного идеала²⁹. Отношение к миру неизбежно окрасилось в утилитарные тона; так называемая «культурная» деятельность человека по существу определялась и определяется подчиненностью человека законам мира, необходимостью *использовать* для физического своего существования силы природы. «Во всей этой деятельности нет и не может быть места для нравственного отношения к природе», поэтому «давать религиозную санкцию культурной деятельности было бы явной ошибкой, но не меньшей ошибкой было бы и отрицать эту деятельность во имя религиозной основы жизни, потому что она существует не по желанию человека отрицать истину религиозного мировоззрения, а исключительно только по желанию его сохранить свою жизнь и избежать невольных страданий жизни»³⁰.

²⁵ Т. II, стр. 161.

²⁶ Ibid., стр. 211.

²⁷ Ibid., стр. 209.

²⁸ См. особенно т. II, стр. 238—257.

²⁹ Ibid., стр. 261.

³⁰ Ibid., стр. 260—1.

Так раскрывается источник той коренной двойственности в человеке, которую мы видели раньше.

4. Загадка в человеке разгадывается, по Несмелову, через установление того, что «в его ограниченно условном бытии существует какая-то связь с истинно безусловным бытием»³¹. Не «сущность», а самое существование человека ведет нас к утверждению безусловного бытия и именно «самосушей Личности», Бога³². Антропология, таким образом, в ее экзистенциальном истолковании у Несмелова, вводит нас в область метафизики. Какое значение имеют здесь вторичные для всей этой диалектики гносеологические идеи Несмелова, мы увидим позже; во всяком случае, живая интуиция «Самосушей Личности», рождающаяся из глубин самосознания, есть основная интуиция Несмелова. «И объективное бытие Бога, — пишет Несмелов³³, — и достоверное познание Его природы непосредственно даны человеку реальным бытием и природным содержанием его собственной личности». «Личность человека, — читаем несколько дальше³⁴, — является не зеркалом по отношению к Богу, а самим изображением Бога, и образ Божий в человеке не возникает под формой какого-нибудь явления сознания, а представлен самой человеческой личностью во всем объеме ее природного содержания, так что это содержание *непосредственно* открывает нам истинную природу Бога, каким Он существует в самом себе... Мы достоверно знаем *в познании самих себя*, что Бог в себе самом есть живая самосушая Личность». Но Несмелов решительно различает *идею Бога* (непосредственно открывающуюся нам в самосознании) от *понятия* о Боге; отвергает он и мысль о «сверхчувственном опыте», прямо полемизируя с известными уже нам построениями В.Д. Кудрявцева³⁵. «В идее Бога, — читаем тут же³⁶, — мы находим... то и только то, почему и как возможно для человека сознание ее объективной реальности»; «сознание себя, как *образа* бесконечной сущности, есть вместе с тем и сознание действительного бытия такой сущности вне человека»³⁷. К этому надо добавить и такие категорические утверждения Несмелова³⁸: «Бесконечное не может служить объектом представления и безусловное *не может быть воспринято* человеком в чувственном созерцании... Надо говорить лишь о фактическом (sic. — В.З.) оправдании идеи Бога в реальном бытии человека». Несмелов отбрасывает и так наз. «космологическое доказательство бытия Божия». «Самое

³¹ Т. I, стр. 247.

³² Ibid., стр. 65.

³³ Ibid., стр. 270.

³⁴ Ibid., стр. 270.

³⁵ Ibid., стр. 249 слл.

³⁶ Ibid., стр. 255.

³⁷ Ibid., стр. 261.

³⁸ Ibid., стр. 266.

понятие абсолютной причины создано философией, — утверждает он³⁹, — не на основании космологических соображений, а только на основании библейского учения о Боге, как Творце мира».

Несмелов идет дальше. «Все стремления философской мысли отыскать Бога в мире являются совершенно напрасными. *Мир не подобен Богу и ничего божественного в себе не заключает*, а потому он гораздо скорее может *закрывать собою Бога*, нежели открывать Его»⁴⁰. Да и относительно человека в его движении к Богу тоже ясна граница. «*Непосредственно человек, — пишет Несмелов⁴¹, — не знает о том, в чем заключается его связь с безусловным бытием*, но самый факт этой связи все-таки дан налично в природном содержании самосознания». Поэтому «религия не может быть сообщена человеку извне, а может возникнуть только в самом человеке, как живое сознание *некоторой связи* между ограниченным бытием человека и безусловным бытием Божества»⁴². Но о безусловном бытии мы можем размышлять на основе этого опыта «некоторой связи» с Абсолютом. Можно, напр., думать, что «безусловное бытие составляет реальную основу всего и что оно раскрывается в мире процессом саморазвития», но против этой пантеистической концепции должно сказать, что отождествление идеи субстрата мировых явлений с идеей безусловного бытия приводит к ряду немислимостей»⁴³. Немислимость пантеизма (всякого рода) связана, по Несмелову, с тем, что «самостоятельность человеческих личностей (существованием которых, собственно, и открывается действительность безусловного бытия) делает идею всеединого субстрата мировых явлений совершенно бесполезной фикцией мысли». «Личность не может быть выведена из безусловного бытия, как явление из своей основы», и отсюда следует, что «отношение нашего мира к самосушей Личности иное», т. е. что мир не есть ни явление Абсолюта, ни его самораскрытие. Остаются возможными в таком случае две гипотезы — или гипотеза взаимодействия мира и Абсолюта, или отношение произведения к своей абсолютной причине⁴⁴. Но признавая самостоятельность мира, мы *не можем его абсолютизировать* (без чего невозможно взаимодействие мира и Бога). Только идея творения объясняет нам действительный мир, а что касается человека, то *в нем не все сводимо к тварности человека*, — свобода человека выводит его за пределы тварного мира и может быть понята лишь «при признании *сходства* личности человека с природой Творческой Силы» (Бога)⁴⁵. «Мир действительно имеет

³⁹ Т. I, стр. 347.

⁴⁰ Ibid., стр. 348—9.

⁴¹ Ibid., стр. 373.

⁴² Т. II, стр. 135.

⁴³ Ibid., стр. 178—9.

⁴⁴ Ibid., стр. 180.

⁴⁵ Ibid., стр. 182.

самостоятельное существование, — пишет Несмелов⁴⁶, — но его самостоятельность все-таки несомненно условна», поэтому учение о мире, как о «втором безусловном» (очевидно, имеется в виду учение В. Соловьева), не может быть принято.

Несмелов готов принять идею «всеединства»⁴⁷, но лишь в том смысле, что «единое Безусловное есть абсолютная причина всего, и все есть откровение единого». Но поскольку лишь в человеке есть сознание своей связи с Абсолютом, мир «сам по себе», т. е. без человека, есть «бессмыслие»; раз только человек может сознавать связь с Абсолютом, то «только он и может осуществить всеобщую цель мирового бытия», быть «откровением безусловного бытия». Но «если бы современному человеку, — пишет Несмелов⁴⁸, — даже и хотелось увидеть Бога в мире, то ему, во всяком случае, не захотелось бы жить в присутствии Бога, потому что на самом деле он живет не по вечному смыслу всецелого бытия, а только по индивидуальному случаю своего появления в мире». «Вместо осуществления всеобщей цели мирового бытия он преследует только свою собственную цель...» Поэтому, «как собственная жизнь человека, так и существование всего мирового бытия сами по себе *несомненно не имеют никакого смысла*». Эти острые слова усиливаются уже знакомой нам формулой, что «по вине человека мировое бытие не достигает своего назначения». «Ненормальное состояние мирового бытия», страдания людей выдвигают на первое место тему о том, почему же и мир и человек не осуществляют смысла, вложенного в творение Богом. И еще сильнее встает вопрос о «спасении» мира и человека, но эта идея для Несмелова, как нам теперь это ясно, имеет космический и даже глубже — общеонтологический характер. Центральное значение идеи спасения, по Несмелову, определяется тем, что «дело спасения одинаково требуется как вечной правдой Бога, так и предвечным смыслом мирового бытия»⁴⁹. Но тем самым вскрывается *центральность для всех построений Несмелова моральной темы*. Это, собственно, уже было достаточно ясно из предыдущего изложения, и станет еще яснее из анализа его этических идей.

5. Из того, что мы раньше говорили о коренном противоречии в человеке, как его понимает Несмелов, ясно, что он не просто противопоставляет «естественную» жизнь природы и наше моральное сознание, которое устремляет наш дух к идеалу, — для Несмелова здесь же и ключ к пониманию «ненормального состояния мирового бытия». «Нравственная воля человека, — пишет он в одном мес-

⁴⁶ Т. II, стр. 183.

⁴⁷ Ibid., стр. 183.

⁴⁸ Ibid., стр. 185.

⁴⁹ Ibid., стр. 185—9.

те⁵⁰, — представляет собой поразительное чудо для мира, — одно только развитие нравственной жизни может выражать собою *исключительное значение человека*». Все иные формы и силы творчества в человеке не могут идти даже в сравнение с нравственной деятельностью. Тут же он пишет: «Единственная ценность, какую не создает и не может создать физический мир и какую может внести в мировую жизнь одна только человеческая личность, заключается в нравственной деятельности человека. Наука только *отражает* природу в понятиях мысли, а искусство *подражает* природе в символах чувств». Только в нравственной жизни человека совершается «таинство физического творчества духа»⁵¹, т. е. обновление и спасение мирового бытия. Это придает всей этике, по Несмелову, космический смысл, — в нравственной деятельности человека и только через нее входит в мир новая сила. Как это осуществляется, — сейчас увидим размышления Несмелова об этом; но прежде всего подчеркнем основное и решающее значение момента свободы в путях моральной жизни. Человек может либо осуществлять в себе *личность* — и тогда он становится на путь творчества в мире (осуществляемого только в моральной сфере), — либо может остаться целиком в рамках природы, т. е. становится «человеком-вещью» — и тогда его отношение к природе не будет выходить за пределы «утилитарного рассудочного мировоззрения». Грехопадение прародителей именно в этом и состояло — «они подчинили свою душевную жизнь механической причинности и тем самым ввели свой дух в общую цепь мировых вещей»⁵². Но *реальность свободы* в путях человека остается в силе в обоих путях жизни, и отсюда, между прочим, вытекает, что общий детерминизм в понимании мира неверен: факт свободы в человеке, ее неустранимость — налицо. Здесь ясно подчеркивается то, что существование свободы определяется элементом *другого* бытия, такого бытия, которое не входит в состав мировых вещей и которым основополагается действительность свободы в *мире*⁵³. Во всяком случае, перед человеком всегда стоит задача нравственной деятельности, смысл которой вовсе не ограничивается социальными темами, а обращен ко всему космосу. Иначе говоря, моральная жизнь *совсем не заключается в культурном творчестве*, которое почти не выводит нас из-под власти «физического порядка». В развитии своей культурной деятельности человек вовсе не осуществляет себя, как свободно-разумная личность, а только в бесконечных вариациях раскрывает свое добровольное подчинение роковому закону жизни... При всех

⁵⁰ Т. I, стр. 388.

⁵¹ Т. II, стр. 389.

⁵² Ibid., стр. 257.

⁵³ Ibid., стр. 177.

огромных успехах в культурном преобразовании действительности человек все-таки остается в пределах и условиях физического мира»⁵⁴. Подлинно моральной наша деятельность становится тогда, когда человек «думает не о благе жизни, а исключительно только об истине жизни»⁵⁵. «Истинная жизнь» — есть жизнь личности вне условий, интересов и целей ее физического существования, но жизнь личности безусловной». Поэтому Несмелов думает, что «нравственный закон», т. е. определение содержания нравственной деятельности, не может возникнуть прямо из нравственного сознания самого себя»⁵⁶. Это очень интересное и оригинальное воззрение Несмелова связано, конечно, с метафизикой человека: так как личность может сознавать себя до конца лишь как образ Божий, то и «человек находит свою истинную жизнь лишь в жизни по образу Божию». Культурные и социальные темы творчества только в том случае получают нравственный характер, если они включаются в «истинную жизнь». «Нравственный закон, — заключает Несмелов⁵⁷, — не дан человеку а priori, — он возникает из религиозного сознания человека и все свое содержание получает только из этого сознания: нравственное, долженствующее быть осуществленным, есть лишь богоподобное, так что идея богоподобия является и единственным основоположением морали и единственным критерием всех действий человека в моральном отношении и, наконец, единственным основанием для нравственного развития человека. «Нравственность не создает религию, — говорит Несмелов против Канта, — а только осуществляет ее, религия же прямо и положительно определяет собою все нравственное содержание жизни».

Это, чисто религиозное понимание моральной жизни, все же еще не кончает для нас ее истолкования. Со всей силой Несмелов подчеркивает⁵⁸ то, что «обратиться к достижению истинной цели жизни для человека значит то же самое, что и обратиться к сознанию невозможности осуществить эту цель». Но это не означает какого-то тупика в нашем сознании, а означает только то, что «люди нуждаются не в мудром учителе истинной жизни, а в Спасителе от жизни неистинной»⁵⁹. «Загадочное сознание безусловного идеала в условной нашей жизни», — говорит тут же с большой остротой Несмелов, — означает только то, что человек носит в себе постоянное осуждение себя и сознание, что своими силами он не может осуществить того, к чему немолчно зовет его нравственное сознание. Нам нужно спасение от этой невыносимой двойственности, и

⁵⁴ Т. I, стр. 243.

⁵⁵ Ibid., стр. 286.

⁵⁶ Ibid., стр. 289.

⁵⁷ Ibid., стр. 291.

⁵⁸ Ibid., стр. 377.

⁵⁹ Т. II, стр. 285.

это спасение может быть осуществлено только Тем, кто «осуществил в мире спасительный закон всеобщего воскресения и преобразования». Так этика Несмелова вся светится образом Христа Спасителя, — вне этого нравственное сознание только подчеркивает бессилие нашего существования с его глубокой двойственностью идеального познания и реальной подчиненности нашей слепым законам природы...

6. Нам остается закончить изложение системы Несмелова анализом его гносеологии.

Мы уже достаточно убедились, насколько основным и глубоким является антропологизм Несмелова, насколько исходная интуиция коренной двойственности в человеке определяет и метафизику и космологию и этику Несмелова. Его гносеология с первого взгляда кажется стоящей *вне связи* со всем этим, и надо признать, что сам Несмелов все сделал, чтобы усилить это впечатление. Его книги, как полагается в новой философии, начинаются гносеологическими анализами, которые очень долго кажутся независимыми от всякой метафизики. Между тем цель их только в том, чтобы *ввести* читателя в эту метафизику... Самостоятельные по видимости, импонирующие читателю «сами по себе» гносеологические анализы на самом деле есть не *prius** всей системы, а, наоборот, вытекают из нее. Но все это становится ясным далеко не сразу, да и вообще завуалировано достаточно умело.

Чтобы освободить основную интуицию свою от возможных искажений чтобы подчеркнуть всю силу и реальность ее, Несмелов становится на экзистенциальную точку зрения (употребляем для ясности этот термин, которого нет у Несмелова). «Начальный мир сознания, — пишет он⁶⁰, — может определяться в самом сознании *не как субъективный и не как объективный, а только как существующий*». И дальше читаем: «Бытие и познание бытия развивается в деятельности одного и того же сознания». Это звучит совершенно в линиях чистого трансцендентализма, которому, однако, решительно чужд Несмелов через утверждение трансцендентного бытия Божия. Чтобы убедиться в этом, последуем за Несмеловым в его анализах.

Несмелов настойчиво отрывает понятие личности от понятия «я». Ведь «все, что живет на земле, необходимо имеет и свое самосознание, *свое животное "я"*⁶¹. И человек «тоже имеет свое животное я, которое страдает и наслаждается», но это еще не образует начала личности. Начало личности «опирается на сознание ее ценности», на моменты свободы и разума и выражается поэтому «в свободном самоопределении личного существа к разумной деятель-

⁶⁰ Т. I, стр. 189, 191.

⁶¹ Т. II, стр. 145.

ности в мире». *Начало личности формируется именно моральным сознанием, сознанием ценностей и сознанием долга осуществлять эти ценности.*

Это самораскрытие личности в пределах живого существования, это явление «неведомой животному миру идеи свободы»⁶² означает, что человек «не становится личностью, а существует как личность»⁶³. И потому «в человеке — и только в нем — и возможно познание, ибо в нем, в его самосознании осуществляется распад на самобытие и инобытие»: «осуществление самобытия и познание инобытия неразрывно связаны между собою и взаимно определяют друг друга»⁶⁴. И снова в тонах и терминах трансцендентализма Несмелов утверждает⁶⁵: «Содержание вещей не воспринимается духом извне, а им же самим творится». Но именно потому в нас самих есть та именно двойственность, о которой мы столько уже говорили — двойственность «человека-личности» и «человека-вещи», двойственность в самой личности «я» и «не-я».

Познание начинается актами, которые обычно характеризуются, как «вера», но это не есть «низшая» ступень познания. «Вера» не есть просто познание, но по своему содержанию она есть «утверждение *возможного* в качестве *действительного*», усвоение качества «действительности» тому, что в данных условиях открывается нам лишь как возможное⁶⁶. «Знание есть собственно вера, — говорит Несмелов⁶⁷, — но только не вообще вера, но вера в высшей степени ее основательности».

«Основание бытия, — говорит далее Несмелов⁶⁸, — заключается в самом бытии, основание же познания о бытии заключается в самом человеке... И основания достоверности этого познания нельзя отыскивать вне человека, а только в самом человеке, потому что достоверность относится не к бытию, а только к человеческому познанию о бытии». Но именно потому «бытие субъекта, как единственное бытие, известное самому себе, *необходимо лежит вне всех возможных доказательств*»⁶⁹. «Факт бытия человеческой личности, как вещи в себе, непосредственно дан в самосознании человеческом, а потому, если человек думает о себе не как о явлении, а как о бытии в себе, как о сущности, то думает верно»⁷⁰.

Так как в моральном сознании человек неустраимо стремится к идеальному, безусловному бытию, то отсюда с императивностью,

⁶² Т. I, стр. 197.

⁶³ Ibid., стр. 196.

⁶⁴ Ibid., стр. 135.

⁶⁵ Ibid., стр. 47.

⁶⁶ Ibid., стр. 90—92.

⁶⁷ Ibid., стр. 103.

⁶⁸ Ibid., стр. 122.

⁶⁹ Ibid., стр. 210.

⁷⁰ Ibid., стр. 213.

не подлежащей оспариванию, человек приходит к утверждению реальности безусловного бытия, образ которого жив в человеке. Мы знаем уже, что в силу этого, по Несмелову, «образ безусловного бытия не создается человеком в каких-либо абстракциях мысли, а реально дан человеку природой его личности»⁷¹, — а потому «самым фактом своей идеальной личности человек непосредственно утверждает существование Бога, как истинной Личности».

Так исходная интуиция Несмелова отразилась в его своеобразной гносеологии.

7. Для общей оценки построений Несмелова очень важно правильно осветить его «антропологизм», а если угодно, и его «антропоцентризм». Так, Флоровский видит у Несмелова торжество расщудочности, нечувствие истории: «человек, о котором говорит Несмелов, живет не в истории, но наедине со своими тягучими мыслями», «психологический анализ отравлен каким-то нравственным прагматизмом». Заключение Флоровского таково: «Система Несмелова не удалась именно как система»⁷². Бердяев, очень высоко в свое время оценивший построения Несмелова, особенно подчеркивает то, что у Несмелова торжествует онтологизм в антропологии: для Несмелова «объект, который надлежит философии исследовать, есть факт бытия, а не мышления, жизненная тайна человеческого существа, а не тайна познающего субъекта»⁷³. Но Бердяев связывает построения Несмелова с Фейербахом; вот его слова: «Основная мысль Фейербаха об антропологической тайне религии обращена им в орудие защиты христианства»⁷⁴. Бердяев говорит о Несмелове даже такие слова: «Это — *новое* и вечное христианство»: в свете построений Несмелова человек «узнает во Христе предвечно осуществленную, божественную человечность». Упреки Флоровского и похвалы Бердяева, конечно, имеют известные основания, но по существу в обоих случаях недостаточно уясняется то, что у Несмелова мы имеем дело с *изначальной религиозной интуицией человека*. Надо отличать от этой исходной интуиции у Несмелова его научно-философский «аппарат», саму систему его, и тогда станет ясной односторонность и даже несправедливость оценок Флоровского и Бердяева.

Тот дуализм, который заложен уже в исходной интуиции Несмелова, весь пронизан светом христианского восприятия мира и человека — он выражает в острой и точной форме то противоречие в человеке, которое заключено в взаимно неразрушимой связи

⁷¹ Ibid., стр. 246.

⁷² Флоровский, *op. cit.*, стр. 448—50.

⁷³ Статья Бердяева о Несмелове в сборнике «Духовный кризис интеллигенции» (1910), стр. 277.

⁷⁴ Ibid., стр. 295.

мира природы и мира идеального. Если у Герцена, Лаврова, Михайловского сочетание узкого позитивизма (в понимании природы) и высокой оценки моральных движений (в человеке) дает философски неудержимую систему «полупозитивизма», то у Несмелова эта внутренняя онтологическая двойственность есть, наоборот, *ключ* ко всей космологии и антропологии, а затем и к метафизике. Несмелов не мог возвести свой принципиальный антропологизм в философский антропоцентризм, если бы у него не было чисто христианского восприятия «вины человека» в том, что мир живет недолжной жизнью. Вне идеи «первородного греха», так глубоко истолкованной у Несмелова, моральная сфера есть только непонятный «придаток» к природе человека, и все горделивые слова (особенно у Михайловского) о праве человека на моральную оценку повисают в воздухе, не имея опоры вне человека. Только у Несмелова и именно в свете идеи «первородного греха» становится не просто ясной, но обретает «категорическую императивность» (воспетую, но не понятую Кантом) моральная сфера. Двойственность в человеке, по Несмелову, есть следствие утраты его духовной царственности — и эта утрата подчинила его природе; но в этой двойственности открывается и правда о мире, впадшем в болезненное состояние благодаря человеку, и о человеке, как «образе Божиим». Поэтому у Несмелова (вновь, как в святоотеческой письменности) идея *спасения* получает свое центральное значение. Антропологизм Фейербаха был продуктом и цветением религиозного имманентизма, столь дорогого Бердяеву, а антропологизм Несмелова требует трансцендирования, восхождения к Богу, как Абсолюту. И если Несмелов не дал философии истории в полноте проблем историософии, то, поставив в центре истории тему *спасения*, он гораздо глубже заглянул в тайну истории, чем, напр., Соловьев в своих историософских построениях... В системе Несмелова есть немало «шлака» — тех отдельных отступлений по линиям психологизма, которые вообще так характерны для всякого экзистенциального построения, но все это тонет по своей незначительности в общем построении Несмелова. И в своем антропологизме он, в сущности, гораздо глубже продолжает линию, начатую Ф.А. Голубинским, чем, напр., В.Д. Кудрявцев.

Не будем дальше входить в анализ идей Несмелова, — нам пора обратиться к построениям другого «экзистенциального» богослова-философа — М.М. Тареева.

8. *Максим Матвеевич Тареев* (1866—1934), после окончания Московской Духовной академии и защиты диссертации, получил там кафедру «нравственного богословия». По существу своего дарования Тареев был собственно богословом, его главный пафос лежит в установлении основных, по его учению, богословских понятий, но из этих понятий вытекает, по Тарееву, непримиримое

расхождение тварного мира и благодатной сферы. Это привело Тареева к ряду общеполитических построений, изучением которых мы займемся. Вместе с тем Тареев постепенно пришел к построению своеобразной гносеологии, но она не лежит в основании ни его богословия, ни его философии — она производна и вторична для него.

Мы не будем входить в изучение богословских идей Тареева⁷⁵ и отметим лишь то, что является введением в его философские построения. Основной *богословский дуализм*, который лежит в основе *всех* построений Тареева, связан с его пониманием идеи Боговоплощения; в одном месте⁷⁶ он говорит о «законе богочеловечества, по которому божественная слава соединяется не с славой человеческой, а с человеческим уничижением». Этот закон «кенозиса», говоря богословским языком, выражает, говорит тут же Тареев, «божественную правду, которой управляется вся мировая история». Для Тареева все «естественное» бытие, находясь под властью Промысла, подчинено *своей* («природной») необходимости, в которой может открываться вам, по смелому выражению Тареева⁷⁷, *произвол* природно исторического промысла Божия». Евангелие, по мысли Тареева⁷⁸, лишь усиливает акцент на том, что природное (и историческое) бытие «равнодушно к нравственным ценностям». Но именно это и освещает нам вышеупомянутый «закон богочеловечества» — человек становится носителем высшей духовной жизни (открывшейся миру во Христе) *независимо от «равнодушия» природы и истории к этой духовной жизни*. В этом и заключается закон кенозиса, осмысливающий основной дуализм природного и благодатного мира. Надо «признать разнородность сфер жизни, — пишет Тареев⁷⁹, — признать наряду с Христовой духовностью развивающуюся по *своим* законам естественную жизнь, природную и общественно-историческую», и тут же Тареев с некоторым лукавством добавляет, что эта «естественная» жизнь (как мы видели, «равнодушная к нравственным ценностям» в своих законах) *«возлюблена (!) Отцом Небесным»*.

⁷⁵ Тареев не успел напечатать всего, что им было задумано (см. о системе его работ небольшую книгу «Философия жизни», 1916, стр. 126—148). Важны 4 тома «Основы христианства», сборник статей, только что упомянутый («Философия жизни»); очень важна небольшая тоже книга под заглавием «Христианская философия» (стр. 126). Москва, 1917. О Тарееве см. в книге Флоровского «Пути русского богословия», стр. 439—444, там же небольшая библиография о Тарееве. Сам Тареев, очень остро воспринимавший критику его построений, много говорит о своих противниках в разных статьях в книге «Философия жизни», стр. 8—67, 165—302.

⁷⁶ Основы христианства, т. I, стр. 161. Ср. т. III. 159.

⁷⁷ Основы..., т. II, стр. 189.

⁷⁸ См., напр., *ibid.*, стр. 190 сл.

⁷⁹ Основы..., т. IV, стр. 331.

Богословский дуализм приобретает таким образом, онтологическую силу, и тут Тареев, подобно Несмелову, но совсем в других линиях, делает человека точкой пересечения двух «разнородных» сфер. Природа и история в своем «равнодушном» процессе развития «возлюблены» Богом, — человек же, наоборот, раздирается противоречием *в нем* двух миров, к которым он одинаково принадлежит. Он включен в «естественную» жизнь (природную и историческую — но последняя тоже мыслится «равнодушной»), но в нем же открывается сияние Божественной славы, свет которой тем ярче, как мы видели, чем больше «уничуждение» человека. Трагическая совмещенность двух сфер в человеке у Несмелова ведет к уяснению реальности «самосущей Личности» — Бога, — у Тареева же из существенной двойственности человека вытекает «категорический императив», присущий духовной сфере в нас, ведущий к системе «этического мистицизма», т. е. некоего «самораспятия» человека для явления в нем «Славы Божией»⁸⁰. Именно в этой точке, в учении о человеке и о двух сферах в нем, богословие переходит у Тареева в философию.

Но еще два слова о его богословии, чтобы до конца стали ясны чисто религиозные корни философских построений Тареева. Можно без преувеличения сказать, что только у Тареева его философские идеи вырастают целиком из его религиозного мира — это самый чистый тип «христианской философии» среди подобных построений у деятелей духовной школы в России.

Богословский дуализм благодатного и тварного бытия не устранил, разумеется, проблемы их связи и их соотношения. Но, прежде всего, из существенной разнородности двух этих сфер вытекает невозможность смотреть на духовную жизнь, как на «продукт» исторического развития. «Естественная» жизнь подготавливает духовную жизнь, лишь развивая сознание нашего природного ничтожества, и *в этом* и заключается «смысл» естественного развития⁸¹. «Для Евангелия, — пишет в одном месте Тареев⁸² — история — это море, в которое оно закидывает мрежи для уловления из него живых душ». Первоначальное отношение Церкви к «естественному» бытию выразилось в «системе символического освящения» ее. Это освящение было именно лишь символическим и никакого преобразующего действия в себе не имело, и оно с течением времени должно смениться «постепенным освобождением (из мира) духовного христианства, *свободного от образов и символов*». Это торжество духовного христианства не упраздняет естественного бытия, но отделяет окончательно одну от другой две эти сферы⁸³. Символи-

⁸⁰ См. особенно Основы..., т. III, стр. 67.

⁸¹ Ibid., стр. 80—81.

⁸² Т. IV, стр. 181.

⁸³ Т. III, стр. 143.

ческое освящение жизни «должно переродиться в свободное сочетание религиозного духа и земной жизни с ее радостями и горестями»⁸⁴. Даже в будущем «сохранится двойство течений — естественно необходимого и свободно разумного; царство сыновней любви (к Богу) и абсолютных устремлений *никогда не растворится в царстве природном*. Этот трагизм нужно признать лежащим *в самом существе человеческой жизни*»⁸⁵. В этих строках богословский дуализм переходит в антропологический дуализм и вскрывает тем существенную близость всех философских построений Тареева к дуализму Несмелова (хотя у последнего он и имеет иное содержание). Отметим тут же, что для Тареева трагическая двойственность в человеке все же не исключает «мирного» («гармонического»⁸⁶) сочетания в человеке двух разнородных «токов». Это в известном смысле напоминает Халкидонскую формулу о двух природах при единстве Личности*, — только у Тареева начало, объединяющее две «стихии», дано в человеческом сердце⁸⁷, но об этом скажем позже.

9. Систематическое изложение философских построений Тареева, хотя и не законченных, но очень интересных, надо начинать, как ясно из предыдущего, с его антропологии.

Антропология у Тареева не лежит в основе его богословия. Существенная двойственность в человеке, наличие *благодатной* сферы в пределах «естественной» жизни есть наоборот основная интуиция у Тареева, и ее-то и должно, без особой погрешности, признать *исходной* для него.

У Тареева действительно центральное значение в тайне бытия усваивается им *не человеку как таковому*, а только *христианину*. «Бог действует, — читаем у него⁸⁸, — *не через природу на человека, а через (христианина) на природу...*» Это есть мировая (в смысле «космическая». — В.З.) и общечеловеческая центральность христианина. Тареев строит поэтому *не общую антропологию, а антропологию христианина* как такового. В этом состоит существенное отличие его от Несмелова, для которого движение души к идеалу, выделяющее человека из природы, есть общее для всех людей движение. Тареев различает, конечно, и в христианине его «естество», общее у всех людей, признает, конечно, у всех людей образ Божий, но для Тареева образ Божий входит в понятие «естества», ибо в условиях нашей ограниченности образ Божий, давая нам сознание нашей причастности к жизни божественной, вместе с тем *еще не укореняется в ней*. В естественном

⁸⁴ Т. IV, стр. 391.

⁸⁵ Ibid., стр. 395.

⁸⁶ Ibid., стр. 395.

⁸⁷ Основы..., т. II, стр. 259.

⁸⁸ Т. IV, стр. 383.

устремлении к бесконечности человек может искать не Славы Божией, а «стремиться к личному обладанию абсолютным совершенством», т. е. отходить от Бога. Духовная абсолютность, по Тарееву, «сокрыта» в образе Божиим, — сокрыта «под символической оболочкой естественного совершенства» и потому может создавать «искушение» — стремление обойтись без Бога⁸⁹. Лишь через приобщение ко Христу укрепляется в нас духовное начало; «естественное богосыновство, — пишет Тареев⁹⁰, — (лишь) в религиозном *евангельском* опыте углубляется внутри личности». Само по себе «естественное богосыновство» дано всем, как *залог и сила*, но лишь через *евангельский* путь мы реализуем в себе духовную жизнь. Поэтому, говорит тут же Тареев, «евангельское богосыновство чуждо природной всеобщности». Однако духовная жизнь не состоит в небрежении естеством: «Если христианство не имеет ничего общего с религиозной магией... то это еще не значит, чтобы оно отказывалось от мировых целей... Оно представляет — в системе мирового порядка — *силу* совершенно нового порядка — не человечески земного, а духовно божественного»⁹¹.

Таким образом, духовная жизнь реальна собственно только в христианстве⁹², а значит, и основная двойственность в человеке (духовного и естественного) собственно реальна, по Тарееву, лишь в христианине. Духовная двойственность не есть «продукт» естественного развития, *не есть и нарушение его*. «Существование и радикально, — замечает в одном месте Тареев⁹³, — христианство может войти в мир лишь в *подземной* глубине личных верований и чувств», иначе говоря, «столкновение» двух начал (духовного и естественного) совершается только в человеческом сердце⁹⁴. Собственно уже в «естественном сознании» развертывается борьба начала абсолютного и начала смертного⁹⁵, но, *как сила*, духовная жизнь зреет лишь в нашем общении со Христом.

Характерно для Тареева то, что он признает и ценит *свободное* развитие «естества», не хочет вовсе ни аскетического подавления «естества», не хочет равным образом и обратного приспособления духовной сферы к движениям естества. В христианине (и только в нем) раскрывается в существенной двойственности некая глубокая трагическая сторона, замалчивать или сглаживать которую недостойно нас⁹⁶. Свобода должна по этому быть предоставлена обеим

⁸⁹ Т. III, стр. 164.

⁹⁰ Т. II, стр. 173—4.

⁹¹ Ibid., стр. 197.

⁹² См. особенно во II т. главы «Духовная праведность», «Вечная жизнь».

⁹³ Т. IV, стр. 335.

⁹⁴ Т. II, стр. 259.

⁹⁵ Т. III, стр. 162.

⁹⁶ Интересное и по-своему глубокое богословское освещение этого основного трагизма, вошедшего в мир через христианство, Тареев дал в критических замечаниях в т. IV, стр. 395.

сторонам в человеке. «Свобода духа, — говорит в смелом афоризме Тареев⁹⁷ — имеет точку опоры *только* в свободе плоти». А свобода плоти, сейчас же добавляет он, состоит в «свободе личного начала, в полноте естественного развития во всех видах — в семейном, национальном, государственном, художественном». Вся система культуры, а следовательно, и все историческое бытие для него есть сфера «плоти», сфера «естества», совершенно «иноприродная духу». «Христос, — читаем в одном месте⁹⁸, — есть родоначальник абсолютной духовной жизни, но из совершенного Им дела не объясняется ни природа, ни история», хотя они (т. е. и природа, и история) «предполагаются делом Христовым». В этой точке с полной ясностью выступает то, что считают «внеисторизмом» Тареева, — этот «внеисторизм» часто признается характерной чертой его системы. Но «внеисторизма» собственно нет у Тареева — он только защищает *независимость* истории от сферы «абсолютной духовной жизни», защищает внехристианский характер истории, «свободу плоти». И если во Христе не раскрывается смысл истории (хотя и в истории есть свой смысл, восходящий к действию Бога Отца в его промыслительном управлении миром), то во Христе раскрывается иное — тайна духовной жизни, с которой связана судьба *личности*. Мы уже видели, что для Тареева жизнь «естественная» *не подлежит этической оценке*. Напомним приведенные уже слова Тареева о том, что «этический облик естественная жизнь получает лишь с того момента, как она вступает в отношение к вечной жизни, к духовному благу». Тареев согласен с Вл. Соловьевым относительно «примата» этического сознания (в отношении к религии)⁹⁹, но «внешняя покорность Абсолютному», хотя связывает нас с сферой Абсолюта и поэтому имеет в себе начало духовности, еще «не есть свобода богосыновства», которая открывается только в христианстве¹⁰⁰.

Флоровский¹⁰¹ считает Тареева «крайним представителем морализма в русском богословии». Это односторонне, но в общем верно, однако морализм у Тареева имеет корни в его антропологическом дуализме (раскрывающемся до конца лишь в душе христианина), в суровом и настойчивом отделении и даже противопоставлении всяческого «естества» духовной жизни. Поэтому Тареев против аскетической интерпретации христианства, иронически относится к превращению темы христианства в «символическое освящение» «естества». Защищая разнородность сфер христианства и «естественного развития», Тареев договаривается даже до того, что «со-

⁹⁷ Ibid., стр. 123.

⁹⁸ Ibid., стр. 328.

⁹⁹ Ibid., стр. 72.

¹⁰⁰ Ibid., стр. 77.

¹⁰¹ Op. cit., стр. 439.

знательное служение христианству в сфере общественных форм приводит к результатам противохристианским — и наоборот, свободное развитие этих форм оказывается совпадающим с последними христианскими целями»¹⁰². И далее он говорит: «Ввести религию в самые недра жизни... возможно лишь на основе идеи разнородности сфер жизни лично религиозной и общественно условной».

Не будем следить за интереснейшими выводами из всей этой позиции Тареева в богословии, в этике, в философии культуры. Обратимся лишь к его попыткам осветить вопросы гносеологии в свете центральных его идей.

10. Исходя из того противопоставления духовной жизни и «естества», которое раскрывается лишь в душе христианина, Тареев строит теорию *христианского* познания, а не познания «вообще». На этом пути он пришел к построениям, очень близко стоящим к тому «субъективному» методу познания, который утверждали (для социологии) Михайловский, Лавров, Кареев и др. Близость к этим мыслителям, как и к Дильтею³, Риккерту и т. д., отмечает и сам Тареев¹⁰³. Тареев сам применяет терминологию этих мыслителей, говоря о «нравственно-субъективном методе». Хотя в этой сфере Тареев не смог достичь полной ясности в изложении своей точки зрения, но и то, что он высказал на эти темы, чрезвычайно интересно и ценно.

Тареев отличает «знание» от «ведения»: знание мы имеем в науке, устанавливающей «объективность» в бытии, — ведение же (которое тут же Тареев называет «мистическим, интуитивным знанием») есть «непосредственное переживание действительности, освещенное сознанием»¹⁰⁴. Существенно здесь разъяснение, которое тут же дает Тареев: «Содержание жизни формируется, объединяется принципиальностью *оценки*». «В этом мире (т. е. в мире духовном) все, каждый момент рассматривается *не с точки зрения действительного бытия*, а в перспективе одобрения или неодобрения, близости к сердцу или отдаленности от него... Это уже не перспектива действительного бытия, а перспектива истинного бытия, ценного бытия». «Таким образом получается сокровенное обладание, интимное, внутреннее сокровище, которое для самого человека *более несомненно, чем свет солнца*, но которое нспереводимо на язык дискурсивного мышления, объективного знания».

«Все бывшее, — читаем несколько дальше¹⁰⁵, — схватывается нашим сознанием в двояком отношении: в объективном познании и

¹⁰² Основы..., т. IV, стр. 375.

¹⁰³ «Христианская философия», стр. 11—12.

¹⁰⁴ Философия жизни, стр. 72

¹⁰⁵ Ibid., стр. 76.

субъективной оценке. Двойко относимся мы к внешнему миру — и научно, и интимно... двойко познается нами и духовная сфера — в объективном, т. е. догматическом познании (Тареев имеет здесь в виду систему догматов в христианстве), и в интимном, этико-мистическом восприятии». «Христианство может быть постигнуто всецело (лишь) интимным путем». «Христианское ведение, — пишет далее Тареев¹⁰⁶, — есть опытное обладание истиной, переживание божественной действительности... и к духовной истине нет иного пути, кроме диалектического».

Поэтому для Тареева «христианская философия не воздвигается усилиями чистого разума, она не есть логическая система... и все же она есть мудрость, комплекс понятий, обнимающих опыт, она есть разум жизни»¹⁰⁷. Это любимая мысль Тареева, который все носился с мыслью обосновать «внедогматический» (т. е. вне догматов) подход к истине христианства. Христианство может, конечно, изучаться, «как доступный научному изучению исторический факт или как ряд догматических формул», но оно открывается нам во всей полноте и истине «лишь как факт внутреннего опыта, как духовное благо, как ценность»¹⁰⁸. «Субъективным методом, — пишет Тареев¹⁰⁹, — преодолевается и абстрактный догматизм и позитивный историзм в понимании христианства; мистическое учение о христианстве сохраняет всю божественную оригинальность христианского опыта, всю его *антитетичность* человеческому опыту в границах земного горизонта».

Тареев вовсе не отвергает компетенции разума в познании трансцендентного мира (хотя «участие разума в богословии может быть утверждаемо лишь с крайней осторожностью»)¹¹⁰, но христианская философия, которая должна быть «разумом христианского опыта, диалектикой христианского духа», «построется единственно субъективным методом»¹¹¹. «Настаивая, — пишет тут же Тареев¹¹², — на самобытности субъективно-мистического познания, мы не отрицаем ни необходимости, ни полезности рациональных приемов мысли... Но субъективно-мистическая ориентировка христианской философии... не допускает лишь того, чтобы разум считался источником религиозного познания независимо от духовно-мистического опыта». Дуализм благодатного и «естественного» порядка, как видим, переносится Тареевым и в область знания, которое имеет у него рядом с собой «мистическое ведение».

¹⁰⁶ Ibid., стр. 85.

¹⁰⁷ Ibid., стр. 99.

¹⁰⁸ Ibid., стр. 120.

¹⁰⁹ Ibid., стр. 124.

¹¹⁰ Христианская философия, стр. 15.

¹¹¹ Ibid., стр. 21.

¹¹² Ibid., стр. 26.

Система Тареева им не закончена, но основные черты этого чисто христианского антропоцентризма выражены с исключительной силой и тонкостью.

II. Философы, связанные с духовной школой, были многочисленны, но мы не можем входить в нашем обзоре в рассмотрение всего, что было написано там на философские темы. Мы должны неизбежно ограничить наше изложение философской продукции в духовной школе только самым значительным. Поэтому мы остановимся еще лишь на двух мыслителях — М.И. Каринском и митр. Антонии. О Дебольском скажем несколько слов в главе, посвященной позднему русскому гегельянству (гл. V).

Михаил Иванович Каринский (1840—1917) родился в Москве¹¹³ в семье священника. По окончании Московской Дух. академии (1862) он там же был оставлен для подготовки к профессорскому званию, там же был и преподавателем, а с 1867 г., после смерти В.Н. Карпова (см. о нем т. I, гл. VII), выставил свою кандидатуру в профессора Петербургской Дух. академии, куда и был приглашен в 1869 г. Получив заграничную командировку, Каринский провел год в Германии, в итоге чего напечатал ценный труд «Критический обзор последнего периода германской философии». Получив последовательно степени магистра, а потом доктора философии (свою докторскую диссертацию «Классификация выводов» Каринский защищал не в Дух. академии, а в Университете), Каринский оставался все время профессором Дух. академии (до 1894 г.), а после выхода из Академии преподавал еще на Педагогических и Высших женских курсах. В 1917 году Каринский скончался.

Количество работ, изданных Каринским, не очень велико, — всего 18, притом все они написаны очень сжато, можно сказать — скупое. Читать его довольно трудно, его работы нужно изучать, но зато содержание этих работ исключительно ценно и глубоко. К сожалению, Каринский обладал более критическим, чем построительным умом. Самая замечательная его работа — это «Классификация выводов» (докторская диссертация). Это трактат по чистой (формальной) логике, и надо признать, что Каринский прокладывает здесь совершенно новые пути в логике. Надо, кстати, сказать, что русская философия может вообще гордиться целым рядом выдающихся работ по логике (*Александр Введенский: Логика как часть теории познания, Н. Лосский: Логика и др.*¹¹⁴), и среди этих работ

¹¹³ О биографии М. И. Каринского см. основательный очерк Д. Миртова (сборник «Мысль и слово» под редакцией Г. Г. Шпета. Вып. II, Москва, 1918—1921), также брошюру Радлова «Каринский. Творец русской критической философии», Петроград 1917. См. также статью П. В. Тихомирова о Каринском в «Богословской Энциклопедии», т. VIII. Во всех указанных статьях дается и изложение построений Каринского.

¹¹⁴ См. новейшую работу Тавянец. Классификация умозаключений (Философские записки, т. I, Москва, 1946), где есть некоторые (хотя и не исчерпывающие) указания на русские сочинения по логике.

трактат Каринского выделяется силой мысли, глубиной анализов. Не входя в подробности, скажем лишь, что, помимо превосходно выдержанной классификации выводов, Каринский впервые раскрывает сущность (кроме индуктивных и дедуктивных выводов) того особого типа вывода, который один русский логик назвал «традуктивным» — как умозаключения тождества, аналогии и т. д. Каринский раскрыл *связь* всех этих типов выводов. Но главной темой логико-гносеологических исследований Каринского была проблема «самоочевидных истин». Особенно важны этюды Каринского, печатавшиеся (в жур. Мин. нар. просв. за 1897, 1901—8, 1910, 1914 гг.) под общим названием «Разногласия в школе нового эмпиризма по вопросу об истинах очевидных». Трудно читаемые (благодаря сжатости изложения) этюды Каринского (посвященные разбору взглядов Милля и Спенсера) все же исключительно ценны по тщательности и глубине анализов. Первая работа Каринского об «истинах самоочевидных», посвященная Канту, вызвала очень интересную полемику между Александром Введенским и Каринским¹¹⁵.

Положительные взгляды Каринского едва намечены в его ранней статье «Явление и действительность»¹¹⁶ в которой Каринский защищает позицию гносеологического реализма.

12. Упомянем еще о нескольких деятелях в области философии, связанных с духовной школой, и прежде всего помянем плодovitого, но мало оригинального *Алексея Введенского* (1861—1913), следовавшего в общем своему учителю В.Д. Кудрявцеву¹¹⁷. В области гносеологии он склоняется, впрочем, к «соборной» гносеологии кн. С.Н. Трубецкого (см. о нем ниже, ч. IV, гл. III) — правда, без особого обоснования своих взглядов¹¹⁸. Известная склонность к эклектизму¹¹⁹, присущая нашему автору, ослабляет ценность его (немногочисленных) построений¹²⁰.

Философским дарованием, бесспорно, отличался известный *митр. Антоний* (Храповицкий) (1864—1934), свою магистерскую диссертацию посвятивший проблеме свободы воли¹²¹. Уже в этом сказался характерный для м. Антония *антропологизм*; хотя он не-

¹¹⁵ Библиографические указания о ней см. у Миртова «Мысль и слово» (под ред. Шета), т. II, № 1, стр. 57.

¹¹⁶ Православное обозрение, 1878 г., № 4.

¹¹⁷ См. вводный очерк в большой книге А. Введенского «Религиозное сознание язычества». В этом очерке Алексей Введенский дает обзор русской религиозной философии.

¹¹⁸ См., напр., статью «О задачах современной философии» (Вопр. фил. и псих., № 20, 1893 г.), стр. 155—156.

¹¹⁹ Типична в этом отношении статья Алексея Введенского о Фулье (Вопр. фил. и псих., № 10, 1891 г.).

¹²⁰ Высокая оценка философской деятельности Алексея Введенского у его ученика Ф. Андреева (см. Богословский вестник, 1914, X—XI) в статье, посвященной А. Введенскому, свидетельствует только о личном отношении Андреева к своему учителю.

¹²¹ Архиеп. Антоний (Храповицкий). Сочинения, т. III. К оценке философских и богословских идей митр. Антония см. Флоровский. *Op. cit.*, стр. 426—439.

мало писал и на чисто богословские темы, но творческие мысли и даже построения у него настолько связаны с темой о человеке, что даже в чисто богословские вопросы он вносил все ту же антропоцентрическую установку. Отметим все же несколько его богословских идей, имеющих существенный философский характер.

Критически отбрасывая натурализм (м. Антоний остроумно пишет о «политеизме законов природы»¹²², намекая на то, что в науке имеется своеобразное *религиозное* поклонение законам природы), защищая теистическую доктрину, м. Антоний не боится (стоя здесь очень близко к архиеп. Никанору — см. предыдущую главу) говорить об имманентности Бога миру: «Представляя Бога имманентным миру, — пишет м. Антоний¹²³, — мы приняли не самый пантеизм, а ту частицу правды, которая содержится в нем. Теизм перестает быть теизмом и становится пантеизмом *не через внедрение Бога в мир*, а через отрицание жизни в Боге», — когда начало жизни усваивается только миру, а Божество мыслится *статически*. М. Антоний подчеркивает односторонность «статической категории сущности»¹²⁴; для него «Бог, оставаясь субъектом всех физических явлений, предоставил самостоятельное бытие субъектам явлений нравственных»¹²⁵. Поэтому м. Антоний свою позицию характеризует, как «нравственный монизм», имея в виду, что свобода индивидуальных душ потому не нарушает единства бытия, что свобода присуща лишь «субъектам нравственных явлений», то есть существам, движимым любовью. В связи с этим стоит своеобразный *персонализм* м. Антония, в котором он, прежде всего, применяет к человеку то фундаментальное для христологии различие, которое отделяет понятие личности от понятия природы (в человеке), или, как говорит м. Антоний, — от понятия «человеческого естества». «Разделение в нас лица и естества не есть нечто непонятное и отвлеченное, — говорит он¹²⁶, — но истина, прямо подтверждаемая самонаблюдением и опытом». «Надо отвергнуть, — читаем в другом месте¹²⁷, — представление о каждой личности, как законченном, самозамкнутом целом, и поискать, нет ли у всех людей одного общего корня, в котором бы сохранилось единство нашей природы и по отношению к которому каждая отдельная душа является разветвлением, хотя бы обладающим и самостоятельностью и свободой». Необходимо, по мысли м. Антония (см. тут же), принять «учение об единстве человеческого *естества*, по причине которого (т. е. единства. — В.З.) одна личность может вливать не-

¹²² Сочинения, т. III, стр. 104.

¹²³ Ibid., стр. 105.

¹²⁴ Ibid., стр. 112.

¹²⁵ Ibid., стр. 111.

¹²⁶ Сочинения, т. II, стр. 22.

¹²⁷ Ibid., стр. 240.

посредственно в другую часть своего содержания». Надо признать, что это различие «естества» и «личности» в высшей степени важно для философии персонализма. В замечательных «статьях по пастьерскому богословию», в которых так много общепhilosophических идей, м. Антоний, предвосхищая будущие построения С.А. Франка (см. о нем ч. IV, гл. V), настаивает на том, что при духовном созревании человека «его личное “я” всегда и во всем заменяется “мы”¹²⁸. Там же учит¹²⁹ м. Антоний о возможности «упразднения незримо-го средостения, стоящего между человеком и человеком». По учению м. Антония, только в Церкви «другие — как «не-я» — перестают быть противоположными мне, моему я; и здесь свобода каждой личности совмещается — вопреки пантеизму — с *метафизическим единством их бытия*»¹³⁰. Мало этого; м. Антоний подходит очень своеобразно к «динамической гносеологии», начатки которой мы видели у И.В. Киреевского; для м. Антония «ослабление непосредственного противопоставления я и не-я... способно, по-видимому, видоизменять основные свойства человеческого самосознания»... «Здесь-то и раскрывается истинный человеческий разум, доселе потемненный греховностью нашего падшего естества». «Отсюда следует, — заключает все рассуждение об этом м. Антоний¹³¹, — что закон нашей личной обособленности есть закон не безусловный, не первоначальный, но закон сознания падшего».

М. Антоний, философское дарование которого явственно выступает даже в тех кратких извлечениях, которые мы сделали, не развивал своих идей в форме систем, но все же он заслуживал того, чтобы о нем упомянуть в истории русской философской мысли.

В Духовных наших академиях вообще было немало философских дарований, заявивших о себе лишь отдельными этюдами (систематического характера), но в общем нашем изложении мы не можем останавливаться на них. Позже, при изучении новейшего русского гегельянства, мы коснемся философских построений К.Г. Дебольского, а во второй половине настоящего тома изложим философские взгляды о. П. Флоренского — оба они были связаны с Духовными академиями.

¹²⁸ Соч., т. II, стр. 233.

¹²⁹ Ibid., стр. 487.

¹³⁰ Ibid., стр. 20.

¹³¹ Ibid., стр. 65—67.

Глава V

Н.Ф. Федоров

1. Мы переходим к изучению философских построений, хотя и связанных с темами «христианской философии», но выходящих уже за пределы христианских принципов. На первом месте ставим мы «Философию общего дела» Н.Ф. Федорова, этого своеобразного и оригинальнейшего русского мыслителя, у которого подлинные христианские вдохновения неожиданно соединяются с мотивами натурализма и с чисто «просвещенской» верой в мощь науки и в творческие возможности человека. Надо, однако, вчитаться в трактаты Федорова (написанные часто очень неуклюжим и трудным слогом), чтобы убедиться в том, что в основе его построений лежит действительно христианство, хотя должно сознаться, что при беглом знакомстве с Федоровым остается все же иногда впечатление, что перед нами просто программа «гуманистического активизма», как выразился Флоровский¹. Но в построения Федорова надо вжиться для того, чтобы избежать ошибочного толкования его идей. В этом отношении чрезвычайно поучительно то довольно грубое непонимание основной идеи Федорова, которое проявил, например, Владимир Соловьев, испытавший, бесспорно, очень глубокое влияние Федорова и высоко оценивший его идеи². Мы коснемся этого эпизода дальше, так как недоразумение, имевшее здесь место, было типичным, но справедливость требует сказать, что сам Федоров давал очень много поводов для неправильного истолкования его идей.

Мы не раз уже указывали, что для надлежащего понимания внутренней диалектики в русской философии очень важно иметь в виду то «теургическое беспокойство», которое было столь типично для русский мысли уже XVIII века: это «теургическое беспокойство»

¹ Флоровский. Пути русского богословия, стр. 327.

² Кн. Е. Трубецкой отрицает влияние Федорова на Соловьева (кн. Е. Трубецкой. Мирозерцание В. Соловьева, т. I, стр. 79 сл.); на самом деле влияние было вне всякого сомнения. Флоровский справедливо связывает, например, учение Соловьева о любви с идеями Федорова (Op. cit., стр. 464). Должен, однако, отметить, что Флоровский сам страдает в отношении Федорова неверным во многих пунктах истолкованием.

нашло как раз в Федорове свое высокое выражение, свое, можно сказать, завершение. Как для Соловьева и для многих других русских философов, так и для Федорова существенно важной задачей является понять наши пути и возможности *в истории*, и уже у Федорова намечается влияние историософской установки его на понимание вопросов космологии, антропологии и даже гносеологии (что находит свое самое яркое выражение в современной советской философии; см. об этом ч. IV, гл. 1). В этом смысле Федоров совсем не стоит вне общей диалектики русской философской мысли; подробный анализ его взглядов (чего мы не имеем еще в работах, посвященных Федорову) показал бы, как тесно и глубоко связан Федоров с самыми различными течениями в истории русской мысли. Это несколько не ослабляет оригинальности Федорова, — эта оригинальность до конца определяется исходной его идеей. Федоров, подобно пушкинскому рыцарю, жил собственно одной мыслью:

...Он имел одно виденье
Непостижное уму, —

писал Пушкин о своем «бедном рыцаре». А Федоров, хотя и был очень богат идеями, в сущности жил лишь мыслью — о преодолении силы смерти...

Обратимся сначала к изучению биографии Федорова.

2. *Николай Федорович Федоров* родился от внебрачной связи кн. П.И. Гагарина и крепостной крестьянки (по другим сведениям — пленной черкешенки) в 1828 г. Когда кн. Гагарин скончался (1832 г.), мальчик, получивший фамилию от крестного отца, вместе с матерью и другими детьми от нее же, должен был покинуть отцовский дом. Впрочем, семья была достаточно обеспечена, судя по тому, что Николай Федорович мог получить образование в гимназии (в г. Тамбове). По окончании гимназии Н.Ф. поступил на юридический факультет Ришельевского лицея в Одессе, но оставался в нем всего 3 года. С этого момента начинается период скитаний у Н.Ф. — с 1854 по 1868 г. он переменил семь городов, служа учителем истории и географии в низших школах, и именно в эти годы сложились основы его мировоззрения, как об этом свидетельствует его верный последователь И. Петерсон (впоследствии один из издателей сочинений И.Ф. Федорова). С 1868 г. Федоров переходит на службу в Москву и очень скоро получает место в Румянцевском Музее, где он оставался на службе 25 лет. Последние годы жизни, уже уйдя в отставку (с пенсией в 17 р. 50 к. в месяц), Федоров начал снова работать в библиотеке при Архиве Мин. иностр. дел (в Москве).

Все время службы Н.Ф. Федоров жил крайне скудно, поистине — аскетически. Его жалование было менее 400 р. в год, а от прибавок к жалованию он постоянно отказывался. От своего ничтожного жалования Федоров ухитрялся отдавать часть своих денег

служителям в музее и разным «стипендиатам» — нищим, являвшимся к нему в определенные сроки за получением своих «стипендий».

Упомянутый выше Н. Петерсон, без ведома Н.Ф. Федорова, написал Достоевскому письмо с изложением взглядов Федорова; это письмо произвело очень большое впечатление на Достоевского, который прочитал письмо Вл. Соловьеву. «Скажу, что в сущности, — пишет Достоевский в письме к лицу, переславшему изложение взглядов Федорова, — *я совершенно согласен с этими мыслями*». Соловьев сам написал письмо Федорову; вот отрывок из него: «Прочел я вашу рукопись с жадностью и наслаждением духа, посвятил этому чтению всю ночь и часть утра. Проект ваш я принимаю безусловно и без всяких разговоров... Ваш проект есть первое движение вперед человеческого духа по пути Христову. Я, с своей стороны, могу только признать Вас своим *учителем и отцом духовным*». Фет писал Федорову позже: «Я никогда не забуду слов о Вас Льва Николаевича (Толстого); он говорил: «Я горжусь, что живу в одно время с подобным человеком».

Все эти отзывы достаточны сами по себе, чтобы признать построения Федорова выдающимся явлением в истории русских духовных исканий, и это тем более верно, что и у Достоевского и особенно у Соловьева, как мы упоминали, можно без затруднения констатировать *влияние Федорова*.

При жизни Федоров не печатал почти ничего, а если печатал, то всегда без подписи, но писал очень много. Близкие к нему люди В.А. Кожевников³ и Н. Петерсон издали в двух томах⁴ сочинения Федорова — и в соответствии с духом учения его — эти сочинения *не были предназначены для продажи* — их можно было получить бесплатно у издателей, которые отказались от всяких своих прав.

В декабре 1903 г. Федоров заболел воспалением легких и скончался⁵.

3. Мы уже говорили о том, как мало еще изучен Федоров, поэтому, ввиду ряда неправильных, на наш взгляд, толкований его учения, его системы, мы обратимся к вопросу о влияниях, какие испытал Федоров, не сейчас, а при изложении его идей.

³ В.А. Кожевников — автор ряда замечательных книг (по истории европейской философии XVIII в. — под названием «Философия чувства и веры» — т. I, большого исследования о буддизме и др.) — написал прекрасный очерк жизни и творчества Федорова. Этот очерк печатался сначала в Рус. архиве (1904—1906), а потом вышел отдельно в печати (также «не для продажи»).

⁴ 3-й том начали готовить в печати в Харбине, но, насколько нам известно, этот 3-й том так и не появился в печати. Несколько отрывков появилось в журнале «Путь».

⁵ Об издании сочинений Федорова сказано выше. Из литературы о Федорове, кроме уже упомянутой книги Кожевникова (Москва 1906), см. Петерсон Н.Ф. Федоров. Верный, 1912 г., сборник «Вселенское дело» (Одесса, 1914); Остромиров Федоров и современность (вып. I—IV), 1928—1933; Горностаев Рай на земле (Достоевский и Федоров); Булгаков Загадочный мыслитель (в сборнике «Два Града», т. II); Бердяев Религия воскресения. Русская мысль, 1915, VII; его же статья в «Пути» (№ 11, 1928 г.); Флоровский Проект мнимого дела, Соврем. записки, № 59 (1935); Флоровский Пути русского богословия (стр. 322—330); Голованенко — ряд статей в Богословском вестнике 1913—1915 гг. См. также Бердяев Русская идея, 1946 (гл. IX).

Переходя к этому изучению, начнем со следующего замечания Федорова⁶. «В настоящее время, — пишет он, — дело заключается в том, чтобы найти, наконец, потерянный смысл жизни, понять цель, для которой существует человек, и устроить жизнь сообразно с ней. И тогда *сама собой* уничтожится вся путаница, вся бессмыслица современной жизни». В последних словах Федорова довольно ясно выступает оптимистическая уверенность в том, что при надлежащем понимании цели нашей жизни ее современная запутанность исчезнет «сама собой»... Так вообще верили (в возможность «исправлять» историю) в эпоху расцвета Просвещения — отзвуки которого мы у Федорова часто найдем, — так верили все защитники «прогресса». Во всем этом есть, по справедливому замечанию Бердяева⁷, — нечувствие силы зла в мире, вера в то, что если люди поймут, в чем правда, то зло окажется рассеявшимся... Но смысл приведенных выше слов Федорова не только в этом, но и в том ударении, которое он делает на словах, что наша задача, установив цель жизни, «*устроить жизнь сообразно с ней*».

Для Федорова существовало решительное противление тому, чтобы только установить правильное понимание жизни: необходимо от понимания перейти к осуществлению того, что нам открывается. Поэтому он называет свою установку — «проективной»: «к истории, — пишет он⁸, — нужно относиться не «объективно», т. е. безучастно, и не «субъективно», т. е. с внутренним лишь сочувствием, а «проективно», т. е. превращая знание «в проект лучшего мира». Без этого, пишет он⁹, «знание принимается за конечную цель», дело «заменяется мирозерцанием» — и пред нами чистая «идеолоатрия или культ идей». Федоров ставит в упрек философам именно то, что они «мысли придают большее значение, чем действию»¹⁰; о Сократе он говорит, что он «от обожания идолов перешел к обожанию идей, и это обожание в Платоне перешло в *решительное отделение мысли от дела*»¹¹. Поэтому, по мысли Федорова, мы «присутствуем при смерти философии»¹². «Чтобы сделаться знанием конкретным и живым, философия должна стать знанием не только того, *что есть*, но и того, что *должно быть*»¹³, т. е. она должна из пассивного умозрительного объяснения *сущего* стать *активным проектом долженствующего быть*, проектом всеобщего дела».

Мало этого. Становясь описанием того, что есть, т. е. превращая себя в *созерцание* мира (вместо того, чтобы быть проектом из-

⁶ Философия общего дела, т. II, стр. 237.

⁷ Путь, № 11, стр. 94.

⁸ Фил. общ. д., т. I, стр. 136.

⁹ Ibid., стр. 22.

¹⁰ Ibid., стр. 181.

¹¹ Ibid., стр. 225.

¹² Ibid., стр. 334.

¹³ Это чрезвычайно близко к знакомой уже нам формуле В.Д. Кудрявцева о том, в чем состоит истина о мире.

менения сущего в идеальное), философия (как и наука) *ставит себя в рабское положение* в отношении к нынешним порядкам; это есть рабская подчиненность нынешнему социальному строю¹⁴. В такое же рабское отношение наука и философия неизбежно ставят себя и к природе. Федоров сурово критикует «преклонение пред всем естественным»¹⁵. Самая природа ищет в человеке своего «хозяина», а не только «исследователя». «Космос нуждается в разуме, — пишет Федоров¹⁶, — чтобы быть космосом, а не хаосом». «Повиноваться природе для разумного существа значит управлять ею, ибо природа в разумных существах обрела себе главу и правителя»¹⁷. Федоров не боится всех выводов своего «проэктивного», т. е. творческого отношения и к истории, и к природе и называет его «эстетическим толкованием бытия и создания». «Наша жизнь, — тут же пишет он, — есть акт эстетического творчества»¹⁸. С другой стороны, по его мысли, «природу в том несовершенном виде, в каком она, по человеческому незнанию и безнравственности, и поныне пребывает, нельзя в строгом смысле даже признать произведением Бога — ибо в ней предназначения Творца частью еще не выполнены, а частью даже искажены»¹⁹. Федоров становится на точку зрения метафизического геоцентризма и антропоцентризма; он говорит о «спасении безграничной вселенной» и думает, что спасение это должно осуществиться на «такой ничтожной пылинке, как земля»²⁰. Позже мы увидим основания этих построений, а пока еще остановимся на них. «Нынешняя вселенная, — пишет тут же Федоров, — стала слепою, идет к разрушению, к хаосу — потому что человек, поверив сатане, осудил себя на знание без действия — что и обратило древо знания в древо крестное». Таким образом, «отвлеченный» характер науки и философии, их «бездейственность» связаны с первородным грехом. Федоров, однако, не считает эту обреченность нашей мысли на оторванность от действия чем-то уже непоправимым; восстановление цельности в познании, т. е. восстановление внутренней связи мысли и действия *по силам самих людей*, если только они поймут до конца болезнь своего духа. Тут религиозное сознание Федорова всецело однородно с тем «христианским натурализмом», который мы отмечали у Достоевского. Это не есть принципиальный имманентизм, а признание, что *после Христа и совершенного им спасения мира, сила спасения уже пребывает в мире*. «Человечество призвано быть орудием Божиим в деле спасе-

¹⁴ Фил. об. л., т. I, стр. 250.

¹⁵ Ibid., стр. 91.

¹⁶ Т. II, стр. 55.

¹⁷ Т. I, стр. 406.

¹⁸ Т. II, стр. 155.

¹⁹ Ibid., стр. 191.

²⁰ Ibid., стр. 242—243.

ния мира», — пишет Федоров²¹. Этого часто не замечают у Федорова — его система вся ведь покоится на том, что Христос «уже искупил людей» и что нам предстоит «усвоить» это искупление. Иными словами, сейчас, т. е. *после Христа* — реализация спасения, по Федорову, уже *целиком зависит от людей*. Вот решающие слова Федорова в этом отношении: если первородный грех «осудил нас на знание без действия» и обратил «древо познания в древо крестное», то «древо крестное объединяет всех в *обращении знания в дело*»²². Это именно и есть «христианский натурализм», который признает Голгофу, конечно, но *как прошлое*, а не как «длющуюся агонию Христа», по слову Паскаля: ныне в мире живет уже сила спасения, *которая уже целиком имманентна миру* (это-то и есть здесь черта «натурализма»). *Это вовсе не есть отрицание трансцендентного бытия* — даже наоборот: сознание того, что сила спасения мира имманентна миру, что *нам* (ныне) всецело вручено дело спасения — ведь это же есть и «подчинение человеческой воли воле Божественной»²³. Поэтому *«противоположение человеческого Божественному в корне»*, по Федорову, неверно не потому, что нет вообще Божественного, а потому, что ныне (после дела Христова) нам открыта «возможность и способность сделаться орудием Божественного плана»²⁴. Евангелие не есть просто «благовестие», т. е. оно не дает «только знание», оно есть *«программа»* для действия²⁵. Если «мысль и бытие не тождественны», то это значит только, что «мысль не осуществлена, а она должна быть осуществлена»²⁶.

Все это может быть сведено к гносеологическому тезису: «Идея не субъективна, но и не объективна — она проэктивна»²⁷. Это понимание познания заходило у Федорова так далеко, что он считал, что раз нам дано познавать вселенную, то, значит, дано и владеть ею — нам предстоит «не только посетить, но и населить все миры вселенной». «*Сего ради и создан человек*», — заключает свои размышления об этом Федоров²⁸.

Такова позиция Федорова в отношении смысла и возможностей познания. Начавши с критики «бездейственного знания», его позиция, в силу той общей метафизики, которая у него созрела, привела его к гносеологической утопии, которую мы только что охарактеризовали. Обратимся теперь к основным идеям Федорова.

4. Мы уже говорили о метафизическом антропоцентризме Федорова — сейчас увидим, как в анализе человеческого суще-

²¹ Ibid., стр. 387.

²² Ibid., стр. 243.

²³ Т. I, стр. 187.

²⁴ Ibid., стр. 213.

²⁵ Т. I, стр. 264.

²⁶ Ibid., стр. 334.

²⁷ Ibid., стр. 336.

²⁸ Ibid., стр. 416.

ствования Федоров находит основные элементы для построения всей метафизики.

Если вчитаться в произведения Федорова, то очень скоро станет ясным, что два болезненных чувства «язвили» его душу и определяли его мысли и построения. Первое чувство, которое мучительно томило его, — это чувство людской разобщенности и отсутствия братских отношений; второе чувство, может быть, не менее властно владевшее его душой, — невозможность забыть о всех тех, кто ушел уже из жизни. Как невозможно не думать о том, что в отношениях живых людей обычно в мире царит холодная отчужденность — также нельзя не думать и о том, что в отношении к покойникам царит в мире та же отделенность от них, вытекающая из сосредоточенности всех на самих себе. В сущности, дело идет об одной и той же центральной идее в применении к двум категориям — к живым и к покойникам, — идея эта есть признание неправды *замыкания каждого в самом себе*, в отдалении себя от живых и умерших. Одна из основных статей Федорова (в I т.) называется очень типично: «Вопрос о братстве или родстве и о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного состояния мира и средствах к восстановлению родства». «Жить нужно, — писал в этой статье Федоров²⁹, — не для себя (эгоизм) и не для других (альтруизм), а со всеми и для всех». Это очень типичная для Федорова формула, вводящая в самую исходную его идею: ему нужны «все» — и все живые, и все покойники, ему нужна, иными словами, та «полнота», которая входит в понятие Царства Божия. Не будет преувеличением поэтому сказать, что у Федорова была исключительная и напряженнейшая *обращенность к Царству Божию*, было глубочайшее отвращение к тому, что все как-то примирилось, что Царства Божия нет в мире. Эта неутолимая жажда Царства Божия, как полноты, как жизни «со всеми и для всех», не была простой идеей, но была движущей силой всей его внутренней работы, страстным горячим стимулом всех его исканий — его критики окружающей жизни, его размышлений о том, как приблизить и осуществить Царство Божие. Именно потому можно с полным правом сказать, что все вдохновение в творчестве Федорова определялось этой всецелой и горячей устремленностью к Царству Божию; это превращает все его творчество в *христианскую философию*, — и если Федоров в ряде своих построений далеко отходит от Церкви и церковного мировоззрения, то это не ослабляет подлинности его всецелой погруженности в темы христианства.

Обратимся к более подробному изучению его основных идей, и прежде всего к его размышлениям о «небратском» состоянии мира.

Острое ощущение «небратства» в мире определяет его суровое отношение к современности, ко всей истории, ибо «история, —

²⁹ Т. I, стр. 96. См. также стр. 118, 314.

замечает он в одном месте³⁰, — есть (в сущности) разорение природы и истребление друг друга». Тот же лозунг «братства», который часто встречается в наши дни, по существу своему есть ложь, ибо «свобода исполнять свои прихоти и завистливое искание равенства не могут привести к братству: только любовь приводит к братству»³¹. «Крайнее развитие личности, разделение занятий, приведшее людей к совершенной внутренней разобщенности»³² — такова сущность современной цивилизации, которая «пришла к тому, что все, предсказанное, как бедствие, при начале конца, — под видом революции, оппозиции, полемики, вообще борьбы — стало считаться условием прогресса»³³. «Мир идет к концу, — тут же пишет Федоров, — а человек своей деятельностью даже способствует приближению конца».

Для Федорова ясно, что благодаря основной неправде современной цивилизации, выросшая на «небратской» жизни, «держится только вечным страхом и насилием», — а так наз. «нравственность» в современном мире есть в сущности «нравственность купеческая или утилитарная»³⁴. «В настоящее время все служит войне, — читаем в другом месте³⁵, — нет ни одного открытия, которым бы не занимались военные в видах применения его к войне»; «человек сделал, по-видимому, все зло, какое только мог, а относительно природы (истощение, опустошение, хищничество) и относительно друг друга... самые пути сообщения и те служат лишь стратегии или торговле, войне или барышничеству».

В этих обличениях Федоров часто приближается к современной критике капитализма³⁶ за его хищничество, за угождение прихотям («индустриализм, — однажды писал Федоров³⁷, — есть порождение половой страсти, страсти наряжаться, молодиться, бриться, румяниться»), за стремление к наживе. Завет любви и братства окончательно превратился в современной цивилизации в слово, лишенное содержания, — что особенно ясно в городах, как скоплениях людей. «Город, — писал однажды Федоров³⁸, — есть совокупность небратских состояний». Эта «страшная сила небратства»³⁹ связана с тем, что «небратство коренится в капризах», — это есть «упорная бо-

³⁰ Т. I, стр. 135.

³¹ Ibid., стр. 196.

³² Ibid., стр. 216.

³³ Ibid., стр. 210.

³⁴ Ibid., стр. 203.

³⁵ Ibid., стр. 4.

³⁶ «Наука находится под игом фабрикантов и купцов... сами служители науки несут это иго весьма охотно и очень дорожат возможностью быть советниками и сотрудниками коммерции» (Т. I, стр. 395). «Наука, бывшая раньше служанкой богословия, стала теперь служанкой торговли» (Ibid., стр. 250).

³⁷ Т. II, стр. 199.

³⁸ Ibid., стр. 455.

³⁹ Т. I, стр. 8.

лезнь, имеющая свои корни вне и внутри человека». При этом надо иметь в виду, что «современная неустранимость небратского состояния является коренным догматом ученых».

Кроме «неродственных отношений людей между собой», не следует упускать из виду «неродственное отношение природы к людям»⁴⁰ — в природе «чувствующее принесено в жертву бесчувственному» (т. е. живое приносится в жертву неживому) — поэтому вопрос о преодолении «неродственности» между людьми *нельзя отделять от «слепоты» природы в отношении к нам*. Федоров не раз возвращается к теме о неправильности отделения антропологии от космологии⁴¹. Если «природа пока остается адской силой»⁴², то это не есть «естественный» и «неизменный» порядок вещей, — человек призван владеть природой и преобразовать «хаос» бытия в космос.

Но на пути ко всем этим задачам стоит «последний враг» — смерть: «неродственность», столь болезненно переживаемая Федоровым в отношении к современности, приобретает уже трагический смысл, когда вспомним о тех, кто стал жертвой смерти, чья жизнь оборвалась навсегда. Все своеобразие мысли Федорова именно в этой точке достигает своего высшего напряжения и раскрытия.

5. Федоров в этом пункте, конечно, стоит всецело на *христианской* точке зрения, которая есть, прежде всего, благоговение о *победе* над смертью, благоговение о том, что человеку предстоит обрести в «будущей» жизни всю полноту своего бытия через воскресение. Федоров с исключительной силой чувствовал всю неправду, все зло смерти, а в то же время всю правду грядущего воскресения. Отсюда его решительная *непримиримость в отношении к смерти* — и страстная напряженность в этом чувстве открыла ему глаза на то, что обычное религиозное сознание, наоборот, легко «примиряется» со смертью, ищет утешения от нее в обращенности к *грядущему* воскресению. Из *этого почти уже нечувствия* всей неправды смерти Федоров выводил существеннейшие черты нашей культуры: та «неродственность», то «отсутствие подлинного братства», которое он находил в людях в отношении к живым людям, не отлично от равнодушия и упадка родственности в отношении к покойникам. В обоих случаях одна и та же установка в современном человеке и одна и *та же* внутренняя неправда, одно и то же примиренчество в отношении к горькой судьбе современников, как и примиренчество в отношении к тем, кого унесла смерть. И если в отношении первой «неродственности» его «проективная» установка требовала живой и планомерной активности для преодоления современной социальной неправды, то и в отношении ко второй «неродственности» у Федорова возникла

⁴⁰ Т. I, стр. 7.

⁴¹ Ibid., стр. 251.

⁴² Ibid., стр. 307.

мысль о необходимости тоже *активного преодоления неправды смерти*. Раз ставши на эту позицию, мысль Федорова стала работать усиленно в этом направлении.

Внутренняя сращенность социальной темы и темы о смерти, о неправде в одной и в другой сфере крепко сидела у Федорова. «Бедность человека заключается в его смерти», — читаем у него формулу, постоянно повторяющуюся⁴³. Или: «Бедность будет существовать до тех пор, пока существует смерть»⁴⁴.

Будучи глубоким противником пассивности и примиренчества в отношении ко злу (к смерти), Федоров всей силой обрушивается на эту пассивность. Он считает всякий *amor fati* «*вершиной безнравственности*» и, противопоставляя этой *amor fati** — «величайшую, безусловную ненависть к Року» — *odium fati*⁴⁵, Федоров зовет к борьбе со смертью. «Смерть, — пишет он, — есть торжество силы слепой, не нравственной»⁴⁶, и «*тот не достоин жизни и свободы, кто не возвратил жизнь тем, от коих ее получил*». «Сама природа, — пишет в одном месте Федоров⁴⁷, — в человеке создала зло смерти, создала свое несовершенство».

Воскресение Христово, совершенное Христом искупление человеческого рода открыло нам путь для этого, — только надо иметь в виду, что «христианство по существу не есть только учение об искуплении, а именно *самое дело искупления*»⁴⁸, Эту мысль, почти в сходных словах, выразил, как мы видели, и Розанов (см. т. I, стр. 461). Поэтому, по мнению Федорова, «Христово воскресение еще глубокая тайна и для верующих»⁴⁹; «христианство не спасло мир вполне, — читаем в другом месте⁵⁰, — потому что *не было и усвоено вполне*».

Именно с этого пункта начинается расхождение Федорова с христианской традицией, с которой он порывает безбоязненно, переходя к смелому проекту «имманентного воскресения». Если Христос искупил уже мир и воскрес, то этим Он призвал нас следовать ему — до конца. Человечество призывается Христом к деятельному соучастию в борьбе со смертью, — и тут Федоров, надо сознаться, соскальзывает с головокружительных высот, до которых он поднялся в острой постановке вопроса о борьбе со смертью, в плоскость утопических, с примесью моментов магизма и чистой фантастики, построений.

Прежде всего⁵¹: «Природа нам враг *временный*» — «нынешняя вселенная стала слепой». «Несмотря на все войны — читаем мы в

⁴³ Т. I, стр. 148.

⁴⁴ Ibid., стр. 194.

⁴⁵ Т. II, стр. 162.

⁴⁶ Т. I, стр. 339.

⁴⁷ Т. II, стр. 239.

⁴⁸ Т. I, стр. 112.

⁴⁹ Ibid., стр. 142.

⁵⁰ Ibid., стр. 170.

⁵¹ Т. II, стр. 247.

другом месте⁵², — действительным врагом нашим (пока) остается слепая смертоносная сила», которая как бы «узаконяется дарвинизмом». Но как сам «естественный закон борьбы не имеет права на вечное существование»⁵³, так и отношение человека к природе не должно быть *рабским* повиновением ее нынешнему состоянию. «Повиноваться природе, — говорит Федоров⁵⁴, — значит управлять ею, управлять ее неразумной силой». Зло, которое мучит людей, «никакими общественными перестройками не может быть устранено — зло лежит гораздо глубже в самой природе, — в ее *бессознательности*»⁵⁵. Здесь Федоров разделяет общую веру Просвещения в ценность и преображающую силу *сознания*, веру в человека, как творца. Тут утопические надежды у Федорова не знают границ — смелость его мысли переходит здесь в чистую фантастику, в которой он, впрочем, неожиданно перекликается с горделивыми претензиями наших современников. Он не боится говорить о «спасении (всей) безграничной вселенной» через одухотворение и управление человеком всех громадных небесных миров»⁵⁶. Он мечтает об управлении «всемирной силой тяготения, прикрепляющей нас (к земле)»⁵⁷. «Истинное отношение разумного существа к неразумной силе (природе) есть *регуляция* естественного процесса»; об этой регуляции (одно из любимых слов Федорова) он говорит постоянно, но ему нужна «регуляция» не в одной области знания, а в самом бытии; эта регуляция должна распространить власть человека «на все миры, на все системы миров до окончательного одухотворения вселенной»⁵⁸.

Все эти фантазии имеют в виду победу над смертью, над смертоносной силой природы. «Как ни глубоки причины смертности, — говорит Федоров⁵⁹, — *смертность не изначально*, она не представляет безусловной необходимости: слепая сила, в зависимости от которой находится разумное существо, сама может быть управляема разумом». Но как? Федоров, прежде всего, защищает саму идею «имманентного воскрешения»: после искупительного подвига Спасителя этот путь не только открыт перед нами, но он есть наш долг, — «заповедь нам, Божественное веление»⁶⁰. Федоров ставит даже вопрос: «Как понять, что за воскресением Христа не последовало воскресение всех?» — и видит причину этого в том, что христиане склонились к чисто трансцендентному пониманию воскресения, т. е. без активного соучастия людей. Конечно, «спасение

⁵² Т. I, стр. 117.

⁵³ Ibid., стр. 262.

⁵⁴ Ibid., стр. 406.

⁵⁵ Ibid., стр. 320.

⁵⁶ Т. II, стр. 242.

⁵⁷ Ibid., стр. 365.

⁵⁸ Т. I, стр. 406—407.

⁵⁹ Т. II, стр. 203.

⁶⁰ Т. I, стр. 139, ср. *ibid.*, стр. 13 — и вообще *passim*.

может произойти и без участия людей; если только они не объединятся в общем деле (воскрешения)», т. е. если оно не будет имманентным, то оно будет трансцендентным. Но, принимая во внимание предупреждение Евангелия, Федоров считает, что чисто трансцендентное воскресение будет спасительно только для избранных — а для остальных оно будет выражением гнева Божьего»⁶¹. Федоров много писал на ту тему, что слова Христа об осуждении неправедных имеют вообще *условный* характер, т. е. осуждение станет действительным, «если мы не соединимся для совершения нашего спасения, если проповедь евангельская не будет нами принята»⁶². Федоров напряженно и настойчиво выдвигает идею *трудового* соучастия людей в спасении мира («все должно быть преображено трудом», «ничто не должно остаться для человека данным, даровым»)»⁶³, — не случайно в этом пункте так превозносит Федорова Бердяев, который идею активного соучастия человека в спасении мира выражает еще сильнее и радикальнее...

Но в чем же может выразиться участие человека в «регуляции» жизни природы и в победе над смертью? Федоров строит, прежде всего, довольно курьезную метеорологическую утопию⁶⁴, переходящую у него в подчинение всех наук астрономии: через регуляцию метеорологических явлений (устраняющую возможность засух и т. д.) надо идти к «регуляции слепых движений планет и всей солнечной системы» и к «расширению регуляции на другие звездные системы»⁶⁵. Но это «одухотворение» вселенной (через подчинение ее разуму человека) касается внешней стороны в жизни природы; но как остановить «смертоносную силу» в природе? Федоров постоянно обращается к этой теме — но все его построения в этой области расплывчаты, фантастичны. То он говорит о «замене рождения воскресением»; «родотворная сила», по его выражению, есть «только извращение той силы жизни, которая могла бы быть употреблена на восстановление или воскресение»⁶⁶; то он говорит, что через обращение «бессознательного процесса рождения во всеобщее воскресение» «человечество делает все миры средствами существования»⁶⁷: то, исходя из того, что «все вещество есть прах предков», что «в малейших частицах... мы можем найти следы наших предков», он говорит о «собираании рассеянных частиц» для воссоздания тел усопших⁶⁸. То Федоров говорит о том, что через

⁶¹ Ibid., стр. 486.

⁶² Ibid., стр. 451. Ср. об условности конца мира *ibid.*, стр. 471.

⁶³ Т. II, стр. 123; см. также *ibid.*, стр. 189. О «трудоваго Пятидесятнице» см. Т. I, стр. 256 и 162.

⁶⁴ См. об этом ряд статей в третьем отделе т. II (стр. 247 сл.).

⁶⁵ Т. II, стр. 252.

⁶⁶ Т. I, стр. 345, 121.

⁶⁷ Ibid., стр. 277.

⁶⁸ Ibid., стр. 329.

развитие науки надо достигнуть «управления всеми молекулами и атомами мира — чтобы рассеянное собрать, разложенное соединить, то есть сложить в тело отцов»⁶⁹.

Все эти расплывчатые мысли постоянно подавали повод к недоразумениям — и прежде всего (и это, вероятно, отчасти так и есть) невольным рождается мысль, что у Федорова мы имеем (бессознательную?) рецепцию тех оккультных идей, которые жили среди русских масонов еще в XVIII веке. Момент «магизма», каких-то «чар» постоянно чувствуется у Федорова при всей его чисто просвещенской вере в рост естествознания. Флоровский решается (помоюму — без основания) утверждать, что у Федорова есть «несомненный привкус какой-то некромантии»⁷⁰; так же необоснованно, по-моему, утверждение Флоровского, что Федоров «всегда предпочитает сделанное — рожденному, искусственное — естественному». Но самым любопытным надо считать то недоумение, которое вызывал Федоров у Вл. Соловьева, вообще, как мы знаем, относившегося с большим сочувствием к построениям Федорова. Вот что писал Соловьев Федорову: «Простое физическое воскрешение умерших *само по себе* не может быть целью. Воскресить людей в том состоянии, в каком они стремятся пожирать друг друга, воскресить человечество на степени каннибализма было бы и невозможно и совершенно нежелательно...» Надо признать, что Федоров все же давал *повод* к такому вульгарному пониманию своей основной идеи — именно своей проповедью «научно-магического» способа «воскрешения». Кстати сказать, идея «имманентного воскрешения» действительно направляла мысль Федорова в сторону уяснения реальных путей к этому «имманентному воскрешению». Но если внимательно отнестись к самому замыслу Федорова, то, конечно, замечания Соловьева нельзя признать не чем иным, как только недоразумением. Вот что пишет Федоров в одном примечании⁷¹: «точное, слепое *повторение* прошлой жизни со всеми ее мерзостями, конечно, не имеет ничего привлекательного». Еще сильнее это выражено Федоровым в другом месте⁷²: «Всеобщее воскрешение является последней целью, исполнением воли Божией, *осуществлением метафизического совершенства*, всеобщим счастьем». Правда, Федоров как-то наивно верил, что, соединившись в «общем деле», все люди через это «общее дело» (воскрешение усопших) внутренне преобразятся так, что все «мерзости» станут просто невозможны. Тут, по-видимому, действовало то убеждение, что самое объединение людей (для «общего дела») уже устранил «небратство» между людьми. «*Не иначе* как путем совокупного дей-

⁶⁹ Т. I, стр. 442.

⁷⁰ Флоровский. Путч русского богословия, стр. 326.

⁷¹ Соч. т. II, стр. 103, примеч. 2.

⁷² Ibid., стр. 77.

ствия, — писал однажды Федоров⁷³, — идеальное может превратиться в реальное и мир станет миром». Несколько дальше читаем (в заметке о «моральной казуистике Канта»): «Такие положения, при которых неизбежно причинять то или иное зло, такие положения станут невозможными (!) при объединении всех живущих для общего дела воскресения всех умерших». Еще в одном месте читаем: «Воскрешение есть полнота жизни умственной, нравственной и художественной»⁷⁴.

Не забудем, что, по мысли Федорова, если не будет имманентного воскресения, произойдет трансцендентное воскресение — но оно уже приведет к отдалению достойных вечной радости от недостойных, подлежащих осуждению. Федоров всецело принимает учение о возможности «воскресения для вечного наказания» («я буквально верю в это», — пишет он)⁷⁵, но он ищет, как он выражается, «полного и всеобщего спасения — вместо спасения неполного и невсеобщего, при коем одни (грешники) осуждаются на вечные муки, а другие (праведники) на вечное созерцание этих мук»⁷⁶.

6. Недоразумение в понимании основных идей и основного пафоса у Федорова было, конечно, не у одного Вл. Соловьева. Хотя Федоров в ответ на приведенное выше письмо Соловьева написал сбоку: «Воскрешать каннибализм, т. е. воскрешать смерть! Какая непепсть!» — но, как мы указывали, Федоров давал, к сожалению, не раз повод к такому недоразумению... Справедливо заметил Булгаков⁷⁷, что «особенно велика опасность религиозную идею Федорова истолковать в духе современных научных позитивистов (Мечникова и др.) и религиозный идеал превратить в невыносимую пошлость». Написал же Флоровский⁷⁸, что «магия "всеобщего предприятия" для Федорова реальнее Святейшей Евхаристии»... а в другом месте написал, что мировоззрение Федорова «вовсе не было христианским», что у него был «пафос социального строительства». Повторяем, — Федоров давал достаточно поводов для истолкования его системы в духе «гуманистического активизма», но прав не Флоровский, а Булгаков в признании существенно религиозного (а вовсе не социально-активистического) смысла идей Федорова. Ближе к правде другое замечание Флоровского⁷⁹, что Федоров «благодати противопоставляет труд», — но ведь труд, о котором идет дело у Федорова, заключается как раз в «усвоении» благодати. Федоров — и здесь он близко прикасается не к одному Толстому, но и к ряду русских мыслите-

⁷³ Ibid., стр. 80.

⁷⁴ Ibid., стр. 207.

⁷⁵ Ibid., стр. 43.

⁷⁶ Т. I, стр. 403.

⁷⁷ В статье «Загадочный мыслитель» (сборник «Два Града», т. II, стр. 268).

⁷⁸ Пути..., стр. 330.

⁷⁹ Ibid., стр. 327.

лей — решительно борется против отделения «мысли» от «дела», против превращения христианства в «миросозерцание», а не в «богодейство»⁸⁰. Основное убеждение Федорова, что «человечество призвано быть орудием Божиим в спасении мира»⁸¹, конечно, вовсе не устраняет благодати Божией в этом спасении.

Федоров строил «Философию Общего Дела», систему «проективной» философии, т. е. философии «действия», а не пассивного созерцания мира. Именно эта черта и связывает Федорова со всей русской философией, и в диалектике русских философских исканий Федорову принадлежит свое законное место. Слабость всей системы Федорова не в его исходном вдохновении, не в его жажде «полного и всеобщего спасения», даже не в том, что он ставил ударение на «трудовой задаче» человечества в этом спасении, а в том, что он наивно (как вообще все Просвещение) верил, что разум и сознание человека могут осуществить сами по себе эту задачу. Трагической запутанности человека в истории, трагическому самообессиливанию человечества он противопоставлял свою оптимистическую веру в исцеляющее влияние «совокупного действия», свою веру в техническую регуляцию природы. Это было наивно, это было в духе Просвещения, неизжитых его установок, но основное вдохновение Федорова о борьбе со смертью так сияет светом христианского благовестия о воскресении, что этого сияния не могут ослабить наивные формы, в какие выливалась мысль об активном соучастии людей в спасении, открытом для нас подвигом Христа. И не то надо ценить в Федорове, что в свете идеи спасения он с такой глубокой правдой обличал грехи современной культуры, а то, что он поставил в основу всей своей системы идею «всеобщего спасения». Это сияющее видение Царства Божия в полноте и силе было центральным у Федорова, и оттого в истории русской философии, всегда захваченной религиозными темами, Федорову принадлежит особое место.

Дух утопизма веет вообще над русской мыслью⁸², и это есть свидетельство столько же радикальной обращенности ее к «последним» целям истории, сколько и неумения связать с живой исторической реальностью (без насилия над нею) эти цели. Но пути истории вообще определяются взаимной неустранимостью идеала и реальности, конца истории и ее нынешней диалектики. Утопизм Федорова есть свидетельство не слабости его философского дарования, а непреодолимой пока трудности сочетать идеал и историю, «всеобщее спасение» с живой реальностью нашего бытия.

⁸⁰ Соч., т. II, стр. 184.

⁸¹ Ibid., стр. 387.

⁸² См. мой этюд «Geist d. Utopie in d. russischem Denken» («Occident und Orient», Н. 16, 1934)*.

Глава VI

Позднейшие гегельянцы. Чичерин. Дебольский. П. Бакунин

1. От русских религиозных философов мы переходим к изучению других русских мыслителей, хотя и религиозных в личной жизни и даже утверждающих правду и ценность христианства, но строящих свои философские взгляды независимо от их религиозных убеждений. По существу это совпадает с установками секуляризма, поскольку работа чистой мысли и науки признается внутренне автономной и независимой; при этой установке могут наличествовать, но могут и отсутствовать религиозные переживания. Это, так сказать, «корректный» секуляризм, который вовсе не ищет давления на религиозную сферу и даже склонен защищать принцип веротерпимости и свободы совести. Если мы так часто встречали до сих пор в истории русской мысли сочетание секуляризма с тенденциями религиозного имманентизма, то возможно ведь сочетание секуляризма с подлинными и искренними религиозными переживаниями. Суть ведь секуляризма — в принципиальном *раздвижении* сферы познания и веры, культуры и Церкви.

С этим типом «корректного» секуляризма мы еще будем несколько раз встречаться, а сейчас нам предстоит ознакомиться с его любопытным отражением в позднейшем русском гегельянстве. На почве русского гегельянства развилось и резко агрессивное антирелигиозное течение в так наз. «советской философии» (см. ниже, ч. IV, гл. I), но это уже собственно *перерождение* гегельянства — аналогичное (и генетически от него зависящее) тому перерождению, какое имело место в русском неомарксизме. Те же представители позднейшего русского гегельянства, с которыми мы будем иметь дело в настоящей главе, сходятся между собой в том, что, отодвигая область веры от области знания, они в то же время защищают права веры.

Среди этих позднейших гегельянцев самым значительным и творчески продуктивным надо признать Бориса Николаевича Чичерина, создавшего своеобразную (на почве гегельянства) систему.

2. Коснемся, прежде всего, биографии *Чичерина* (1828—1903) — она во многих отношениях интересна¹. Принадлежа к родовитой и богатой семье, Чичерин получил тщательную подготовку дома и рано поступил в Московский университет. Из профессоров университета исключительное влияние имел на него (как отмечает сам Чичерин)² Т.Н. Грановский, привлекавший его как своей строгой и серьезной ученостью, так и глубоким благородством. Вообще Чичерин в юные годы вращался среди самых выдающихся людей его времени, был близок, например, одно время с известным уже нам К.Д. Кавелиным (см. т. I, гл. IX), но только Грановскому он действительно был многим обязан. Грановский, подобно всем нашим западникам 40-х годов, был романтиком, и тяготение Чичерина именно к Грановскому подсказывает нам мысль, что у самого Чичерина были черты романтизма. Насколько это парадоксальное, с первого взгляда, утверждение верно, — увидим дальше.

Вступление в университет принесло с собой религиозный кризис: «Скоро мое религиозное здание, — пишет Чичерин в «Воспоминаниях»³, — разлетелось в прах, от моей младенческой веры не осталось ничего». Принадлежа, по своему психическому складу, к натурам, живущим прежде всего и больше всего интеллектуальной жизнью, Чичерин, хотя был на юридическом факультете, очень горячо интересовался философией, а также естественными науками, даже математикой. Ум у Чичерина был сугубо склонен к «систематизму», как выразился о нем кн. Трубецкой⁴, поэтому интересы его были поистине энциклопедичны, но именно это и привело его к религиозному кризису, из которого он выбрался далеко не сразу.

Чичерин очень рано познакомился с сочинениями Гегеля, который его пленил совершенно. Хотя впоследствии он очень значительно отошел от Гегеля (кн. С. Трубецкой справедливо однажды заметил⁵, что Чичерин «больше расходится с Гегелем, чем сам это

¹ Самым важным материалом для биографии Б. Н. Чичерина являются его Воспоминания (до сих пор целиком не напечатанные: вышло три тома, из них особенно важен 1-й том). См. также Воспоминания кн. Е. Трубецкого, София, 1921 г. К характеристике личности Чичерина см. этюд — Н.Н. Алексеева. Религиозно-философские идеи и личность Б.Н. Чичерина. Путь, №24 (1930 г.), также Чижевского. Гегель в России, ч. III, гл. V.

Что касается сочинений Чичерина, то, оставляя в стороне его работы юридического характера, отметим: Наука и религия 1879 г., 2-е изд. 1901; Мистицизм в науке, 1892; Начала логики и метафизики, 1894; Философия права, 1900; Вопросы философии, 1904. О философии Чичерина см. Чижевский. Гегель в России (ч. III, гл. V); Jakovcnko. Dejiny ruske filosofie, стр. 277—285; Gurvitch. Die zwei grussten russischen Rechtsphilosophen. (Philosophic u. Recht II Jahrg. 2 Heft 1922/3). Три статьи кн. Е. Трубецкого, Вопр. фил. и псих. (№80) 1905г.; Spektorsky. Festschrift für Lossky, Вопн. 1931. Тихомиров, Богосл. вестник, 1894, VIII.

² Воспоминания. Москва 40-х годов («Грановский имел на меня влияние большее, чем кто бы то ни было»), стр. 9.

³ Ibid., стр. 49.

⁴ Кн. С. Трубецкой. Новая книга Б.Н. Чичерина (С.Н. Трубецкой. Сочинения, т. II, стр. 602).

⁵ Ibid., стр. 605.

предполагает»), но по существу он остался на всю жизнь гегельянцем, внеся, правда, в гегельянство ряд очень существенных поправок. Он однажды (уже в поздние годы) написал такие слова: «Я убежден, что кто не усвоил вполне Логики Гегеля, тот никогда не будет философом»⁶. В первое время Чичерин склонялся к «крайним направлениям», как он пишет⁷, но довольно скоро он совершенно отошел от социально-политического радикализма. «Я разочаровался, — пишет он тут же, — в жизненной силе демократии и в творческом значении социализма». Отойдя от радикализма, Чичерин раз навсегда определил свой путь в своеобразном сочетании либерализма и консерватизма. Прежде всего, Чичерин явил в русской историософии и политической доктрине чистейший и редкий у нас тип защитника свободы личности *quand même*. Как ни трудно развить в пределах гегельянства основы персонализма, но Чичерин здесь ближе к Канту и Фихте, чем к Гегелю. Вся антропология Чичерина строится на признании того, что в человеке есть «абсолютное начало» — и из метафизики человека вытекает для него абсолютное значение нравственного начала в человеке. Мы дальше подробно это изложим, сейчас же упоминаем об этом только для того, чтобы подчеркнуть, что система либерализма была у Чичерина глубоко связана с учением об абсолютной ценности личности. Но твердо и неуступчиво защищая права личности, Чичерин связывал с этим идею «порядка» — он очень сознательно стоял за твердую власть, решительно и резко осуждал все проявления революционного духа. Это отталкивало от Чичерина русское общество и, наоборот, делало его ценным в глазах правительства. Письма Чичерина к брату, служившему в Петербурге, докладывались Александру II, настолько их ценили консервативные круги, группировавшиеся тогда вокруг молодого царя. Не случайно поэтому было приглашение Чичерина, только что получившего кафедру в Московском университете, в преподаватели наследника Николая Александровича (старшего сына Александра II, скончавшегося очень рано, вследствие чего наследником, а позже царем стал второй сын Александра II — Александр III). Но репутация консерватора, очень рано сложившаяся относительно Чичерина, была, конечно, лишь отчасти верна: как не случайны были у Чичерина резкие осуждения революционного движения, так же не случайно было и то, что он явился в Московском университете лидером (тогда немногочисленной) группы либеральных профессоров. Победа его противников привела к тому, что Чичерин бросил профессуру... Когда позже он был избран городским головой Москвы, ему пришлось приветствовать на коронации Александра III, и его речь, очень лояльная, но

⁶ Воспоминания. Москва 40-х годов, стр. 74.

⁷ *Ibid.*, стр. 70.

все же намекавшая на ценность конституционных учреждений, вызвала своей неожиданностью целую суматоху — и Чичерину пришлось покинуть свой пост... В сущности Чичерин всегда был верен себе — и в своем консерватизме, и в своем либерализме, но именно эта стойкость основных убеждений плохо гармонировала с беспокойной и напряженной общественной жизнью его времени. В этом отношении очень интересны и типичны слова Кавелина в одном письме его к Чичерину. Когда-то близкие друг к другу люди, даже друзья (Кавелин был в студенческие годы Чичерина его профессором), они потом разошлись очень резко — любопытно, кстати, что Чичерин очень скорбел об этом расхождении, тогда как Кавелин, наоборот, был склонен к тому, чтобы заострять конфликт... Так вот, в одном письме к Чичерину Кавелин пишет: «Куда вам, олимпийцу, собеседнику вечного...»⁸ Внутреннее равновесие, спокойствие, уравновешенность Чичерина всегда оставляли у современников впечатление какого-то бесстрастия и бесчувственности, но на самом деле, как это особенно видно по «Воспоминаниям», натура у Чичерина была горячая, пламенная. Он умел глубоко и даже страстно чувствовать, но внутренняя уравновешенность постоянно как бы *закрывала* эти движения души. Поэтому его постоянно не понимали или понимали превратно. Любопытно сопоставить две характеристики Чичерина — одна принадлежит кн. Евгению Трубецкому, другая — проф. Московской Духовной академии П.В. Тихомирову. Вот что пишет кн. Е. Трубецкой: «Образ Б.Н. Чичерина на всю жизнь врезался у меня, как олицетворение совершенного и исключительного душевного благородства... Он не терпел никаких амальгам, не был способен ни к каким уступкам, соглашениям и компромиссам». Любопытно, впрочем, то внутреннее противоречие, которое кн. Е. Трубецкой⁹ констатирует в Чичерине: «Он верил, что все существующее разумно, а, с другой стороны, в силу непримиримо отрицательного отношения к современности, все в ней казалось ему сплошным безумием и бессмыслицей... Он производил впечатление, что *для него мировой разум был весь в прошлом*»¹⁰, Последние слова очень удачно выражают впечатление, которое и ныне остается при чтении произведений Чичерина. А вот проф. П.В. Тихомиров в статье, посвященной разбору книги Чичерина «Основания логики и метафизики», постоянно ставит ему в упрек «дурную манеру произносить огульные и совершенно немотивированные приговоры»¹¹. Суровое осуждение Тихомировым манеры изложения у Чичерина особенно подчеркивает его «несправед-

⁸ Воспоминания. Московский университет (Москва, 1929), стр. 61.

⁹ Кн. Е.Н. Т р у б е ц к о й. Воспоминания. София, 1921, гл. IX, стр. 118 слл.

¹⁰ Ibid., стр. 121—122.

¹¹ Н.В. Т и х о м и р о в. Несколько критических замечаний на книгу Чичерина. Богосл. вестник, 1894. Август м., стр. 310, 311.

ливое и претенциозное отношение к взглядам других мыслителей». Такой чуткий и глубокий человек, как П.Б. Струве (см. о нем дальше, ч. IV, гл. IV), однажды, в пылу полемики, употребил выражение о «литературной окаменелости» у Чичерина¹²... Прав был поэтому кн. Е. Трубецкой, когда он писал, что жизнь Чичерина — «необыкновенно *грустная* страница из истории русской культуры... Чичерин пришелся не ко двору в России и был выброшен жизнью за борт, потому что был слишком кристальный, гранитный и цельный человек».

Да, Чичерина у нас не поняли и не оценили, и это связано вовсе не с его устарелым гегельянством (ведь «устарелое» гегельянство прорвалось еще раз с чрезвычайной силой позже — в русском неомарксизме), а с каким-то глубоким *психологическим* расхождением между Чичериным и русским обществом. Кн. Е. Трубецкой — об этом он превосходно рассказал в своих «Воспоминаниях» — имел очень много *личного контакта* с Чичериным, и это дало ему возможность заглянуть глубже в его внутренний мир, но те, кто не имел такого личного контакта, даже не подозревали, что за его ровным, ясным, спокойным изложением стоит не только чистая мысль, но глубокое и горячее чувство. Лишь в «Воспоминаниях» Чичерина раскрывается этот внутренний мир — и с первого взгляда кажется даже, что, может быть, прав Н.Н. Алексеев, когда строит гипотезу «о существовании как бы двух чичеринских философий — одной книжной, надуманной, гегельянской, другой — жизненной, непосредственной, созданной на основе собственного внутреннего опыта»¹³. Но Н.Н. Алексеев все же неправ — достаточно, например, заглянуть для этого в религиозный мир Чичерина. Считая ценным и для дальнейшего изложения и вообще для понимания Чичерина знакомство с его религиозным миром, коротко остановимся на этом.

3. Мы уже говорили о том, что при вступлении в университет Чичерин отошел совсем от религиозной жизни и вступил в период атеизма. Занятие философией направило сознание Чичерина к религиозному имманентизму, который лежит в основе всех построений трансцендентального идеализма. «Передо мной, — пишет в своих «Воспоминаниях» Чичерин, — открылось новое мирозерцание, в котором верховное начало бытия представилось не в виде личного божества, извне управляющего созданным им миром, а в виде внутреннего бесконечного духа, присущего вселенной». В этом состоянии расплывчатой, ни к чему не обязывающей, и ничего не дающей религиозности Чичерин пребывал довольно долго. Но час испытаний настал и для него. Когда, после года преподавания Чичериным наследнику Цесаревичу, гр. Строганов (заведовавший всем

¹² П.Б. Струве. На разные темы (сборник статей), Петербург, 1902, стр. 94 (примеч.).

¹³ Н. Алексеев. Идеи и личность Чичерина. Путь, № 24 (1930), стр. 99.

делом образования наследника) пригласил Чичерина поехать за границу вместе с наследником, Чичерин, который успел искренно привязаться к юноше, принял это предложение. Страницы в «Воспоминаниях», посвященные этому путешествию, исключительно интересны для характеристики самого Чичерина — широта ума, внутренняя серьезность, живая отзывчивость на все светлое и ценное выступает здесь с полной силой. Но когда он очутился с наследником в Италии, Чичерин заболел тяжелой болезнью. «Я был уверен, — пишет Чичерин, — что умираю, что жизнь утекает от меня тихим журчащим ручьем... Смерти я не боялся... у меня не было того инстинктивного чувства, которое заставляет человека хвататься за жизнь. В загробную жизнь тогда я не верил... Но в долгие ночи, когда я был как бы оторван от всего земного и погружен исключительно в самого себя, — все мое прошлое вставало передо мною. Подробности исчезли, но все заветное, все затаенное, все, что составляет временно затмевающуюся, но в сущности — вечную и неизблемую основу человеческого существования, всплыло наружу с *неудержимой силой*. Одно непоколебимое отныне чувство овладело мной: сознание невозможности для бренного человека отрешиться от живого источника всякой жизни, от того, что дает ему смысла и бытие. Мне показалось непонятным (! — В. З.), каким образом мог я в течение 15 лет оставаться без всякой религии, и я обратился к ней с тем большим убеждением, что все предшествующее развитие моей мысли готовило меня к этому повороту»¹⁴.

Мы привели этот отрывок не только для того, чтобы показать, что «холодный, уравновешенный» ум Чичерина не помешал внутренним движениям духа возобладать в сознании. Важно тут же подчеркнуть, что религиозный перелом очень глубоко отразился на всем мировоззрении Чичерина. Важнее всего здесь то, что под влиянием религиозных переживаний Чичерин совершенно отбрасывает одну из *коренных* идей Гегеля о «становящемся Абсолюте». «Я понял, — пишет он в «Воспоминаниях», уже после рассказа о религиозном переломе, — что если дух есть конечная форма абсолютного, то он есть и *форма начальная* — никогда не оскудевающая, всемогущая сила, источник всего сущего»¹⁵. Мы увидим дальше, что к этой формуле надо свести все основное изменение, которое внес Чичерин в систему Гегеля. Но и больше: подлинная, глубокая связь мысли Чичерина с его религиозными переживаниями неожиданно вскрывает черты *романтизма* в нем. Это звучит сразу парадоксально: как этот рационалист, самоуверенный и гордый, все укладывающий в схему своего разума, может быть сближаем с романтизмом? Но в романтизме одной из основных черт

¹⁴ Воспоминания (Моск. университет), стр. 147—148.

¹⁵ Ibid., стр. 148.

является то большое место, какое во внутренней работе принадлежит чувству, эмоциональным движениям. И вот должно признать, что под холодной поверхностью души Чичерина скрыта *всегда* горячая и *даже страстная* жизнь чувств: достаточно вчитаться во все его воспоминания, чтобы согласиться с этим. Скажем больше: внешняя холодная рациональность, присущая Чичерину и в сочинениях, и в жизни, помешала всем разглядеть в нем большую и насыщенную жизнь чувства. Как любопытно, что, пережив религиозный кризис, Чичерин не остановился на чисто интеллектуальном «приятии» религии — он без колебания вступил на путь мистической жизни, участия в таинствах. Он пишет в тех же «Воспоминаниях»: «Я понял, что всякая религия служит *живой* связи между человеком и Божеством... и во мне возгорелось страстное желание приобщиться к христианству... и я, после многолетнего перерыва, исповедался и причастился»¹⁶.

Переходим теперь к изучению системы Чичерина и оставим пока в стороне вопрос о пределах влияния Гегеля на него: к этому вопросу нам будет удобнее вернуться после изложения взглядов Чичерина.

4. Мы приводили выше слова кн. С. Трубецкого о философии Чичерина, как «философии абсолютного систематизма». В этой формуле верно подмечено исключительное господство у Чичерина момента «систематизма», — я склонен даже думать, что один из главных корней того, почему Чичерин так поклонялся Гегелю и считал себя гегельянцем, заключается в необычайной и не сравнимой силе «систематизма» у Гегеля. Для Чичерина внутреннее единство и внутренняя последовательность стоят на первом месте, но к этому присоединяется диалектический принцип, который с таким мастерством раскрыт Гегелем. Правда, Чичерин заменяет троичную схему диалектического процесса у Гегеля (тезис — антитезис — синтез) четверичной схемой: а) первоначальное единство, содержащее в непосредственной слитности общее и частное, в) и с) распад единства на отвлеченное общее и частное и д) высшее или конечное единство обеих¹⁷, но зато уже с чрезмерным усердием он свою четверичную схему проводит решительно всюду¹⁸. Вообще, у Гегеля Чичерин почти все переделывает по-своему — притом настолько, что совершенно основательно было бы поставить даже вопрос — можно ли считать Чичерина гегельянцем? Решительно следует Гегелю Чичерин только в одном — в учении о диалектике; Чичерин так высоко ставит диалектику, что однажды даже называет диалектику «верховной философской наукой»¹⁹; совершенно по

¹⁶ Воспоминания, стр. 149.

¹⁷ См., напр., Чичерин. Наука и религия, 2-е изд. (1901), стр. 62.

¹⁸ Тихомиров. Op. cit., стр. 319, с иронией говорит о «тетрахономической мании» у Чичерина.

¹⁹ Наука и религия, ст. V, стр. 49.

Гегелю, Чичерин считает, что «движущей причиной развития является внутреннее противоречие самих начал»²⁰. Вместе с тем для Чичерина — и здесь он до конца находится в плену трансцендентализма — единство бытия и разума есть в сущности аксиома. «Основной закон разума есть и основной закон материального мира», — категорически утверждает Чичерин²¹. Этот «абсолютный рационализм» психологически привязывает Чичерина к Гегелю, Логика которого, по его утверждению, «не может быть поколеблена»²². Но что решительно повлияло на Чичерина в системе Гегеля, — это было то действительно замечательное приложение диалектики к пониманию истории, которое составляет самое существенное выражение гегельянства. «Все историческое развитие, — пишет по этому поводу Чичерин, — получило для меня смысл; история представилась мне действительным изображением духа, излагающего свои определения по присущим ему вечным законам разума».

Все это, конечно, оправдывает характеристику воззрений Чичерина, как гегельянства: Чичерин настойчиво и упрямо проводит всюду свою «четверичную» схему, везде (особенно это сильно выражено в книге «Положительная философия и единство науки») стремится показать единство законов разума и законов бытия. Но Чичерин, с другой стороны, *в ряде самых ответственных и существенных пунктов* настолько отходит от Гегеля, настолько следует в этих пунктах совсем иным интуициям, чем это было у Гегеля, что, на наш взгляд, надо изучать Чичерина не в том, в чем он следует Гегелю, а в том, в чем он отклоняется от него. Решающим здесь является а) проблема Абсолюта и в) проблема человека — и именно в этих пунктах, где нельзя говорить о «поправках к Гегелю» или о «реформе диалектики Гегеля»²³, так как в этих поправках и реформах выпадает самое существенное для Гегеля — именно здесь, на наш взгляд, ключ к пониманию Чичерина. Попробуем ближе войти в эти темы.

5. Чичерин — очень последовательный и настойчивый рационалист, но его рационализм, конечно, не докантовский и даже не кантовский, а всецело определяется послекантовским *трансцендентализмом*. «Умозрение», которое есть, по выражению Чичерина, «основание всей философии», есть не что иное, как «самодетельность чистого разума»²⁴. Никакого «сверхчувственного

²⁰ Наука и религия, стр. 52. Ср. «Положительная философия и единство науки». «В органическом развитии, — говорит Чичерин, — открывается закон, давно открытый метафизикой — развитие есть выделение противоположности из первоначального единства и затем обратно — сведение к новому единству» (стр. 155).

²¹ Положит. философия и единство науки, стр. 97.

²² Ibid., стр. 329.

²³ Чижевский, op. cit., стр. 293.

²⁴ Наука и религия (изд. 2-е), стр. 13.

опыта» не может быть²⁵, — между тем «наш разум создан для познания абсолютного». Эта направленность разума на абсолютное, конечно, не есть ни «трансцендентальная иллюзия», как думал Кант, ни выражение «примата практического разума»: «Человек обречен стремиться к непостижимому»; «если все человеческое познание ограничивается опытом, то нет в мире более жалкого существа, нежели человек. Он обречен на безвыходное противоречие между своими стремлениями и своими средствами, между неотразимо осаждающими его задачами и невозможностью их разрешения»²⁶.

Тяга к абсолютному лежит в самой природе нашего духа; даже более: собственно «настоящий предмет познания составляет само бесконечное», так как мы, прилагая законы разума к познанию явлений, в конечном ищем бесконечного. Поэтому нам не только дано стремление к Абсолютному (это признавал и Кант в своей «Трансцендентальной диалектике»), но в форме разумности, неизбежно приводящей во всякое познание. Абсолютное владеет нами²⁷. Это абсолютное начало в человеке и есть разум, думает Чичерин²⁸. Со всем точно следуя Гегелю, Чичерин полагает, что «историческое развитие человечества как раз и определяется развивающимся в нем сознанием абсолютного», т. е. философией и религией: «Здесь само абсолютное становится явлением»²⁹.

До сих пор Чичерин верен Гегелю в его своеобразном развитии трансцендентального идеализма, но в дальнейшем он отступает от Гегеля. Для Чичерина «полнота» бытия Абсолюта — *есть не конечный, а начальный момент*. «Нельзя начинать с крайнего отвлечения чистого бытия». Первоначальное единство становится основой всего сущего или производящей причиной, оно есть «субстанция»³⁰. Чичерин, таким образом, возвращается к признанию трансцендентности Абсолюта и в этом решительно и глубоко расходится с Гегелем. Не берусь окончательно судить, но все же склонен утверждать, что в этом разрыве с Гегелем ключ к нему лежит не в том изменении диалектического закона, которое развивает Чичерин³¹, а наоборот — из признания трансцендентности Абсолюта неизбежно следовала необходимость преодолеть диалектическую схему Гегеля. Иначе говоря, исходный трансцендентализм Чичерина переходит у него затем в трансцендентизм, а затем уже из-за этого

²⁵ Наука и религия, стр. 99.

²⁶ Ibid., стр. 5.

²⁷ Эти размышления Чичерина почти совпадают с тем, что позже развивал кн. Е. Трубецкий в своей замечательной книге «О смысле жизни», а также в книге «Метафизические предположения знания». См. ниже ч. IV, гл. III.

²⁸ См., напр., «Наука и религия», стр. 80.

²⁹ Ibid., стр. 83.

³⁰ Ibid., стр. 62. См. также книгу Чичерина «История политических учений», где в IV томе дана более подробная критика Гегеля; см. также его «Основания логики и метафизики».

³¹ Так думает, напр., Чижевский, отчасти С. Трубецкой.

пришлось переделать основную схему диалектического процесса. Мы к этому еще вернемся, а пока остановимся на вопросе, — каковы мотивы возвращения к трансцендентному понятию Абсолюта у Чичерина? *Вне всякого сомнения* — они лежат в сфере религиозной; для Чичерина религиозный имманентизм стал неприемлем. Мы уже касались религиозного перелома у Чичерина; во всех его работах чувствуются отзвуки острого чувства надмирности Бога, но особой выразительности высказывания Чичерина достигают в книге «Наука и религия». Приведем еще раз уже знакомое нам замечательное по четкости место из «Воспоминаний» Чичерина³²: «Я понял, что если дух есть конечная форма абсолютного, *то он есть и форма начальная* — никогда не оскудевающая всемогущая сила, источник всего сущего».

Чичерин без колебаний отождествляет метафизическое понятие Абсолюта с религиозным понятием Божества. «Абсолютные начала бытия, — твердо заявляет Чичерин³³, — не могут быть понятны только, как отвлеченная категория» — и оттого учение об Абсолюте, как «источнике всего сущего», без затруднений переходит в религиозное учение, в учение *о Творце* мира и Промыслителе. В мире господствует верховный разум, то есть личный Бог»; «верховный разум есть всемирное начало»; «вся видимая вселенная представляется осененной Божественной сущностью, которая проникает ее со всех сторон и связывает ее высшими, невидимыми узами»³⁴.

Чичерин не хочет идти в своих книгах дальше «философского понятия об абсолютном или Боге»³⁵, но он философски защищает и учение о Троичности в Боге, и учение о воскресении. «Внемирный» характер Божества, Его трансцендентность не устраняет, однако, для Чичерина его рационализма — ведь само Божество, как Абсолют, открывается нам в разуме, с другой стороны — разум движется этой обращенностью своей к Абсолютному. Вырвавшись за пределы чистого трансцендентализма в учении об Абсолютном, установив трансцендентность Абсолюта, Чичерин затем возвращается и к диалектическому принципу, и к построениям Гегеля в области философии природы. Кое-чего мы коснемся коротко, но обратимся пока к антропологии Чичерина, в которой он тоже чрезвычайно расходится с Гегелем.

6. «Развитие идеи абсолютного в человеческом сознании указывает на присутствие в человеке абсолютного начала», — пишет Чичерин³⁶. Это положение может вполне входить и в систему Геге-

³² Воспоминания (Моск. университет), стр. 148.

³³ Наука и религия, стр. 98.

³⁴ Ibid., стр. 96, 98, 95.

³⁵ Ibid., стр. 94. Дальнейшие цитаты стр. 95, 172.

³⁶ Ibid., стр. 80.

ля, для которого каждая личность воплощает в себе абсолютное начало, но сама она от этого у Гегеля не становится абсолютной. Чичерин же, возвращаясь к Канту, признает не только «присутствие» абсолютного начала в человеке, но говорит о «метафизической сущности человека»³⁷, о «сверхчувственной его природе». Даже более: «Значение человеческой личности, — твердо заявляет Чичерин в явном противлении Гегелю, — не ограничивается тем, что она становится органом всемирно-исторического процесса. Как носитель абсолютного начала, человек сам по себе имеет абсолютное значение»³⁸. Несколькими страницами дальше Чичерин, подчеркивая субстанциональный характер индивидуальности в человеке, утверждает бессмертие человеческого духа. «Человек, даже... отрываясь от всего земного... в этом всецелом обновлении все-таки является единственным существом... индивидуальное его существование может прекратиться только чудом».

Эти утверждения ведут к чистому персонализму. Не будем входить в подробности антропологии Чичерина — очень интересные и глубоко им продуманные; для нас сейчас важно отметить действительное и глубокое расхождение Чичерина с Гегелем в учении о человеке. Есть, однако, другие интересные мысли Чичерина в этой области, которые связаны с его космологией. Коснемся бегло этих его построений.

Как трансценденталист, Чичерин не боится утверждать, вслед за Гегелем, что «основной закон разума есть и основной закон материального мира»³⁹, и так как диалектическая схема — общая для всего бытия — по Чичерину, четырехчленна, то проблема космоса оказывается у него тоже четырехчленной (пространство, сила, материя, движение). Надо принять во внимание, что Чичерин для своего времени был исключительно осведомлен в естествознании, поэтому некоторые его построения здесь действительно любопытны и заслуживают внимания. Таковы его мысли о том, что «вселенная имеет общий центр»⁴⁰, рецепция аристотелевского учения о душе и о «финальной причинности», остроумнейшие замечания о дарвинизме. Чрезвычайно любопытно учение об идеях, точнее о «мире идей», принадлежащих абсолютному Разуму⁴¹, и о реальном смысле «мыслимых сущностей». Все это иногда лишь намечено и недостаточно аргументировано, но всегда очень хорошо укладывается в категориальные схемы.

Не входя в подробности, для изложения которых у нас нет места, скажем несколько слов об этике у Чичерина.

³⁷ Наука и религия, стр. 122, 125.

³⁸ Ibid., стр. 132, дальнейшие цит. стр. 159 слл.

³⁹ «Положительная философия и единство науки», стр. 97.

⁴⁰ Ibid., стр. 108. Дальнейшее см. там же, стр. 155 слл., 179 слл.

⁴¹ См. статью Ч и ч е р и н а «Пространство и время». Вопр. фил. и псих. 1895 г. (№ 26), стр. 48.

В этике Чичерин, конечно, ближе к Канту, чем к Гегелю уже по одному тому, что признает абсолютное значение личности и учит о «метафизической сущности» человека. Поэтому и учение о свободе связано у него с этими мотивами персонализма. *Смысл* свободы человека — реальность чего категорически утверждается непосредственным чувством⁴² — заключается в возможности для человека «возвышаться к сознанию безусловной своей сущности и тем самым — к сознанию своей независимости от чего бы то ни было, кроме самого себя». «Человек может считаться свободным единственно вследствие того, что он носит в себе абсолютное начало»⁴³. Но поскольку все абсолютное, по Чичерину, разумно — «источник» свободы все же не в самом абсолютном начале уже просто потому, что свобода «предполагает возможность уклоняться от закона» (т. е. разума). Поэтому Чичерин приходит к оригинальному объяснению свободы из того, что в человеке наличествуют «два противоположных начала — бесконечное и конечное». «Последовательный спиритуализм, — говорит тут же Чичерин⁴⁴, — неизбежно ведет к детерминизму, к отрицанию свободы». Лишь присутствие «низшей» природы дает возможность проявления свободы, лишь наличность чувственной стороны в человеке раскрывает тайну свободы в сверхчувственном начале в человеке.

Но то же начало свободы, которое вытекает из противоположности сверхчувственного и чувственного начал в человеке — оно же предохраняет личность от поглощения ее обществом и государством. И здесь момент персонализма резко отделяет Чичерина от Гегеля⁴⁵. Надо думать, что мотивы персонализма у Чичерина определялись преимущественно его этическими взглядами, и даже точнее — его размышлениями о смысле и сущности права. В одном месте в «Философии права»⁴⁶ есть удачная формула, вскрывающая, по-моему, последние источники персоналистической метафизики Чичерина. «Личность, — пишет он здесь, — не есть только мимолетное явление, а известная, пребывающая *сущность*, которая признает *своими* вытекающие из нее действия — в прошедшем и будущем. Но этим самым личность определяется, как метафизическое начало. *Права и обязанности личности превращаются в чистейшую бессмыслицу*, если мы не признаем единства личности, если она сводится для нас к ряду меняющихся состояний». И далее: «Личность есть сущность единичная. Это не общая сущность, разлитая

⁴² Наука и религия, стр. 24.

⁴³ Ibid., стр. 122.

⁴⁴ Ibid., стр. 117.

⁴⁵ О воззрениях Чичерина на проблемы права (см. его книгу «Философия права») см. статью кн. Е. Трубецкого «Учение Чичерина о сущности и смысле права». *Вопр. филос. и псих.*, № 80 (1905 г.).

⁴⁶ Философия права, стр. 54.

во многих особях, а сущность, сосредоточенная в себе и отдельная от других, как самостоятельный центр силы и деятельности».

7. Скажем несколько слов о гносеологии Чичерина и подведем общие итоги.

В гносеологии Чичерина собственно нет ничего оригинального — она всецело определяется его трансцендентализмом. Правда, ему чужды те тенденции трансцендентализма, которые достигли своего выражения (под несомненным влиянием Гегеля) в так наз. «Марбургской» школе (Cohen, Natorp и др.). Чичерин признает *решительную иррациональность* опыта, т. е. невозможность его трансцендентальной дедукции⁴⁷, но этим не колеблется его общий рационализм. Мы уже привели его формулу, что «основной закон разума есть и основной закон материального мира». Принципиальный рационализм ведет и к тому, что всюду открывается «четверная» структура бытия, что диалектический процесс всюду знает те же четыре ступени. Чичерин готов даже различать «единство *реальное*, лежащее в основе явлений, и единство *логическое*, связывающее эти явления в человеческом познании». Сравнить эти два единства нам невозможно, так как «реальное единство не дано нам в опыте», что ведет к признанию, что «мы не можем непосредственно познавать самую сущность вещей». Но все это не ограничивает нашего познания — а ограничивает лишь значение опыта, который восполняется нашим разумом. Эмпирический метод восполняется поэтому диалектическим, который связывает понятия в систему. Это связывание понятий в систему для Чичерина подчинено особому закону, который определяет движущую силу диалектического процесса и который достиг своего высшего выражения у Гегеля. «История философии, — пишет Чичерин совсем по Гегелю, — убеждает нас, что движущей пружиной развития является внутреннее противоречие самих начал»⁴⁸. Но Чичерин, как мы уже знаем, видоизменяет саму схему диалектического движения: вместо троичного он устанавливает четверичный принцип.

Чичерин свою схему строит таким образом.

А) *Начальное единство*. Распад его на множество протекает в форме:

В) либо *отношения* элементов,

С) либо *сочетания* элементов,

что и дает категорию (в обоих случаях) множества. Схематически это выражается так:

	Единство	
отношение		сочетание
	Множество	

⁴⁷ См., напр., Наука и религия, стр. 67.

⁴⁸ Ibid., стр. 92.

Не трудно видеть, что здесь в диалектическую схему вводится учение Аристотеля о четырех видах причинности, хотя их взаимное соотношение дано у Чичерина недостаточно ясно. Во всяком случае, всякое понятие от первоначального единства через анализ и синтез восходит к «высшему или конечному единству».

Не будем дальше следовать за подробностями, — пора нам подвести итоги и дать общую характеристику системы Чичерина.

Перед нами не только «опыт» системы, но и мастерски проведенная и продуманная система, но все же это лишь своеобразный вариант Гегеля — это нельзя отрицать. Правда, Чичерин внес столь существенные изменения в систему Гегеля, что в его обработке она оказалась торжеством метафизического персонализма. Все же дух Гегеля живет в построениях Чичерина.

Однако этим одним было бы совершенно неправильно исчерпать характеристику философии Чичерина. Как в его личности за ровным, выдержанным и холодноватым спокойствием мы не могли не увидеть глубокой и даже страстной жизни чувств, как за его рационализмом выступают черты романтизма, а иногда и донкихотства, так за гегельянством Чичерина оказывается его собственная, оригинальная, смелая и творческая мысль. Гегельянство дало ему свою великолепную форму, которой Чичерин владел, как никто, но философская интуиция его была самостоятельной и творческой. Через все книги Чичерина проходит скрытый, отодвинутый часто вглубь *моральный патетизм*, а с другой стороны, живое и яркое ощущение *структурности* мира, его «диалектической» стройности. Это сочетание математизирующей интуиции и морального патетизма вылилось в систему персонализма, облеченного в суховатую и прозаическую форму гегельянства. Но не нужно очень соблазняться этим: Чичерин, плененный формально Гегелем, не убил в себе творческой силы этим; гегельянство лишь *закрывает* подлинный лик и философскую зоркость Чичерина.

8. Перейдем теперь к другому, тоже своеобразному представителю гегельянства на русской почве — Н.Г. Дебольскому.

Николай Григорьевич Дебольский (1842—1918)⁴⁹ — сын священника (в Петербурге); высшее образование получил в Горном инсти-

⁴⁹ Скудные биографические сведения о Н.Г. Дебольском можно, напр., найти в некрологе, написанном близко его знавшим Э. Радловым (Мысль № 1 — 1922 г., стр. 148—149), а также у Чижевского (Гегель в России — в главе, посвященной Дебольскому).

Сочинения Дебольского никогда не были изданы вместе. Отметим главные его работы: 1) О диалектическом методе (1872), 2) Философия будущего (1880), 3) О высшем благе (1886), 4) Философия феноменального формализма (1892, 1895) и ряд мелких статей.

О Дебольском см. главу в книге Чижевского (стр. 300—305) и большую статью проф. Н.Н. Ланге (племянника Дебольского) в журн. М. нар. проsv. 1900 № 4; см. также в книге Jakovenko, S. 306.

туте, а потом на естественном факультете в Петербургском университете. Читал лекции по педагогике в разных учебных заведениях, а с 1882 по 1887 г. читал метафизику, логику и психологию в Духовной академии в Петербурге. Был одним из основателей Философского общества в Петербурге (1897 г.), редактировал перевод трактата Беркли, сам перевел «Науку Логике» Гегеля (3 тома) — то и другое было издано Петербургским Философским обществом.

Ход философского развития Дебольского рассказан им самим очень хорошо в Предисловии к «Философии будущего»⁵⁰. «Подобно большинству людей моего поколения, — пишет он⁵¹, — я держался той смеси материалистических и эмпирических убеждений, которая и теперь еще составляет философию едва ли не большинства нашей интеллигенции» (писано в 1878 г.). Постепенно Дебольский освободился от материализма, перейдя к чистому эмпиризму, но скоро и чистый эмпиризм перестал его удовлетворять: Дебольский увлекся Кантом. В это время (в 1870 г.) он написал книгу «Введение в учение о познании», в которой доказывал невозможность удержаться на почве одного эмпиризма и необходимость признать в ощущении наличность формального момента, невыводимого из самого ощущения, а «связанного с единством сознающего субъекта».

Но и от этого учения Дебольский двинулся дальше к признанию, что «единство сознания», о котором только что шла речь, не может быть включено в пределы индивидуального сознания — это единство сознания должно быть понято, как функция «всеобщего сознания». В этот (второй) период Дебольский уже увлечен Гегелем, принимает его диалектический метод (о чем он написал под тем же заглавием книгу в 1872 г.) но, пишет он все в том же предисловии, «я не смог согласиться с Гегелем в том, что метод развития философской системы представляет собой воспроизведение логического порядка развития вселенной». Уже здесь видно, что, увлекаясь Гегелем, Дебольский не мог принять его трансцендентализма. Он все еще держится за «философию сознательного», как он выражается, но «неоднородность действия разума во вселенной и в человеке... продолжала для меня, — пишет он⁵², — оставаться необъяснимой». Дебольский, углубляя анализ исходной основы познания, приходит к мысли, которая получила свое полное оправдание в новейшей психологии, в так наз. «структурной психологии», а именно в признании первичности не ощущения, а восприятия: для него теперь ясно, что «познание слагается не из бесформенного ощущения и формирующего его сознания, но что

⁵⁰ Философия будущего, стр. III—XXI.

⁵¹ Ibid., стр. IV.

⁵² Ibid., стр. 14.

сознание находит ощущение уже оформленным, а следовательно, *основные формы разума и сознание не одно и то же*. Это открывало возможность признания бессознательного или, если угодно, сверхсознательного разума, — сознание же оказывается лишь эмпирической принадлежностью *нашего* разума». Но если сознание не создает единства в ощущении, а лишь «созерцает» его, то «для существования единства во вселенной *не требуется всеобщего или мирового сознания*».

Однако закваска гегельянства не выпадает у Дебольского — несмотря на отвержение трансцендентализма, на утверждение разнородности нашего ума и Ума Абсолютного. В законченной форме, какую нашли его размышления в книге «Философия феноменального формализма», это чувствуется в полной силе. Для Дебольского «философия есть наука первичных истин, т. е. наука, возводящая исследование своего предмета к первому началу⁵³, — а «первоначало», конечно, не может быть найдено в чувственной области, «оно есть разум». Дебольский отвергает совершенно учение о «мистическом опыте», как «непосредственном созерцании» Первоначала. Первоначало открывается нам через наш чувственный опыт — в формальных моментах, присущих опыту, и только. По именно потому «вещи в себе» — *«несходны с нашей чувственностью, но сходны с нашим разумом»⁵⁴*; мир вещей в себе «не содержит в себе ничего неразумного, но есть не что иное, как *целостный, конкретный разум*». Из этого вытекает, по Дебольскому, целый ряд чрезвычайно важных для гносеологии положений, но прежде чем углубляться в них, продолжим его метафизический анализ.

Ограниченный, конечный разум — отличный от Разума бесконечного — обладает, как мы видели, «лишь созерцательной, а не творческой силой». Философия, восходя к Первоначалу, не может дать нам знание о Первоначале, которое «остается для нас непознаваемой сущностью»⁵⁵, но это Первоначало, которое мы уже определили, как Разум, оно есть «Верховное Разумное Существо». Дебольский здесь твердо и настойчиво отделяет себя от Гегеля⁵⁶, которого он обвиняет в атеизме («Бог стал у Гегеля идеей, а не существом»); «*отожествив конечный и бесконечный разум, гегельянство не оставил для последнего никакой своей заповедной области*». И еще раз Дебольский пишет: «Ошибка Гегеля состояла в том, что он признал Верховный, Бесконечный Разум не только подобным, но и тождественным нашему ограниченному разуму».

Но если признать на путях рационализма Верховный Разум (Верховное Разумное Существо-Бога), то каково же соотношение

⁵³ Философия феноменального формализма. Вып. I, стр. 5.

⁵⁴ Философия будущего, стр. 78.

⁵⁵ Ibid., стр. 86.

⁵⁶ См., напр., Ibid., стр. 144 сл.

его и нашего разума? Мы знаем, что в последний период своего творчества Дебольский отверг идею «всеобщего или мирового сознания». Он отвергает также возможность усваивать Верховному Разуму свойства, присущие конечному разуму, напр., усвоить ему сознание, подобное нашему. «Правда, — говорит Дебольский⁵⁷, — называть Верховный Разум бессознательным, лишенным сознания было бы двусмысленно: он не лишен сознания, но превосходит его, выше его». Эти мотивы теизма более намечены, чем развиты у Дебольского, но он сам сознает всю проблематику, связанную с учением о трансцендентном мире, как «Верховном Разуме». Почему, спрашивает он, ваш разум, будучи подобным Верховному Разуму, ограничен? Почему наш разум только созерцает, а не творит (данное ему) содержание мира? «Если причиной явлений служит разум, то сами явления разумны; откуда же возникает в нас двойственность явлений и разума?»⁵⁸ С другой стороны, если «безграничный, всепроникающий разум лишается в нас своей полной силы, ограничивает себя», то это, в свою очередь, должно быть разумно. Рационализм Дебольского привел его вплотную к той проблеме, которая особенно остро встает во всяком пантеизме — начиная от стоиков: почему отдельные «логосы» не обладают всей силой Мирового Логоса и зачем они Мировому Логосу? *Соотношение мирового разума и разума индивидуального есть загадка, неразрешимая для пантеизма!* Дебольский отталкивается от *отождествления* разума конечного и Бесконечного, а подобие их он признает и потому и попадает в новый тупик. «Мы должны найти то основание, — пишет он⁵⁹, — в силу которого Верховный Разум, как бы не довольствуясь собственной полнотой, индивидуализуется во множестве ограниченных разумов. Мы должны найти в известных функциях разума начало такой индивидуализации». Замысел смелый, но вместе с тем совершенно в линиях «трансцендентальной дедукции»; это — попытка найти *рациональное истолкование творения* (человека)... Ответ Дебольского поражает своим несоответствием поставленной задаче; суть этого ответа такова⁶⁰: «Так как творческая сила Верховного Разума бесконечна, то она производит бесконечное множество отличных от себя, ограниченно разумных неделимых. Индивидуация Верховного Разума находит себе, следовательно, объяснение в его основных функциях». Надо сказать, что таким «афоризмом» лишь слегка тронута проблема, а вовсе не решена, не говоря уже о двусмысленности высказанной идеи: «творение индивидуумов» здесь не отличено от «эманации».

⁵⁷ Философия будущего, стр. 90.

⁵⁸ Ibid., стр. 82.

⁵⁹ Ibid., стр. 83.

⁶⁰ Ibid., стр. 85.

Обратимся к гносеологии Дебольского.

9. Краткие и очень сжато написанные рассуждения Дебольского сообщают его анализ особую силу и значительность. У Дебольского нет длинных и распространенных построений; он и мыслит сжато, но вместе с тем с чрезвычайной зоркостью и тщательностью ведет свои анализы. Ввиду уже отмеченной выше наличности нескольких периодов в философском творчестве Дебольского, мы будем в изложении его гносеологических взглядов держаться *только последнего* (третьего) периода его творчества.

Наиболее ценной стороной в гносеологии Дебольского является его всесторонняя критика эмпиризма, и очень четкое и ясное раскрытие того, насколько двусмысленно учение эмпиризма о том, что мы можем познавать только «явления». Дебольский очень хорошо показывает, что эмпиризм, не отвергая возможности познания законов явлений, тем самым выходит за пределы непосредственного восприятия; если же точно держаться «явлений», то никакого познания вообще *быть не может*. Мысль эта, столь глубоко разработанная еще Платоном, требует в наше время новой и новой аргументации в соответствии с тем, что сам эмпиризм новейшего времени усвоит себе новые формы. Как раз у Дебольского в его новейших работах очень удачно раскрывается невозможность удержаться всецело в линиях чистого эмпиризма. «Если нет ничего, кроме явлений, — пишет Дебольский, — нет и связи между явлениями и непонятно, откуда берется несомненно существующий закономерный порядок явлений». «Во всяком опыте, — в другом месте пишет Дебольский⁶¹, — должны быть две неразрывных стороны — эмпирическая и метэмпирическая, феноменальная и метафизическая».

Должно признать, рассуждает дальше Дебольский, что эти два элемента познания остаются (*для нас*) «не вполне слитными» сторонами его — с одной стороны, нам даны ощущения, «непроницаемые для разума», а с другой стороны, в познании мы имеем формальные моменты, «непредставляемые для чувственности». «Эта двойственность, — говорит Дебольский⁶², — есть самая природа человека и не может быть уничтожена никаким искусством познания... Хотя данный нашему опыту мир не выводится (действием нашего мышления) из разума, но он повсюду *формируется* разумом, подчиняется его законодательству». Это «обнаружение разумного начала в законах познаваемой нами природы и есть предмет философии», — говорит Дебольский. «Искусство верховного или окончательного согласования законов природы с требованиями природы образует то, что называется философским методом». Тут

⁶¹ Философия будущего, стр. 34.

⁶² Ibid., стр. 92—95.

у Дебольского мы находим ряд остроумнейших замечаний о законах логики (о том, что «во всяком опытном познании мы находим отрицание формального принципа противоречий» — здесь Дебольский близок к Гербарту*). Очень интересны соображения Дебольского и о том, что «устранение противоречий достигается снятием ограниченности понятий, т. е. допущением между ними бесконечно малых переходов».

Поскольку «философская система направляется к возможно конкретному понятию о господстве разума в мире явлений», поскольку философия стремится к построению «разумно обоснованного мира явлений» — она становится системой «феноменального формализма» — она ограничена познанием *явлений* в их *разумности* (которая формальна для явлений). Это система реализма, как мы видим, но у Дебольского философия все же не может ввести нас в мир трансцендентный: «Она бросает слабый свет на общие разумные очертания мира, но оставляет в тени ту таинственную область, откуда изливается на нас разнообразие качеств»⁶³.

В ранних работах («О диалектическом методе») Дебольский сравнительно близок к Гегелю (что и дало повод считать его гегельянцем); особенно «застряло» в нем учение о «движении» понятия в силу внутреннего противоречия, ему присущего. Это «движение» понятия выводит нас за пределы чисто логических норм и требует «диалектического» метода. Однако не случайно то, что Дебольский позже заменил этот термин и стал учить о «философском» методе, который «должен подняться над опытом, как и над правилами формальной логики»⁶⁴. Тут же Дебольский пишет: «Логика учит *избегать* противоречий, а философия учит *разрешать* их». В логике каждое понятие «замкнуто» в себе, отграничено своей определенностью от других, т. е. не допускает переходов к другим понятиям. Философия же пользуется такими понятиями, «содержание которых — ряд бесконечно малых вариаций и переходов», — что и создает возможность «разрешения» противоречий в познании. Это уже не понятия, а идеи, по терминологии Дебольского.

Чижевский видит здесь «упрощение» Гегеля⁶⁵, но тут просто уже нет Гегеля; тут осталось учение о «движении» идеи, о стимуляции этого движения наличностью противоречий, но тут нет диалектики в собственном смысле слова.

Не будем входить в дальнейшие подробности и подведем итоги. Философские анализы у Дебольского показывают несомненную тонкость и тщательность его дарования; несомненно и то, что он стоял на пути создания собственной системы, общие очертания

⁶³ Философия будущего, стр. 134.

⁶⁴ Ibid., стр. 105.

⁶⁵ Чижевский, op. cit., стр. 301.

которой (под названием «феноменального формализма») он дал. Но от общего очерка, начертанного очень сжато, до построения полной системы Дебольский так и не дошел. Что касается того, насколько Дебольского можно причислять к гегельянкам, то после всего сказанного ясно, что для этого имеется все же слишком мало оснований. Если о Чичерине, как мы видели, приходилось нам делать большие оговорки в смысле его гегельянства, то о Дебольском можно было бы только сказать, что в одном из периодов философского развития он испытал большое влияние Гегеля, но и при этом не утратил своей самостоятельности. В последний же период творчества Дебольский лишь в немногих пунктах оставался близок к Гегелю.

10. Переходим к изучению построений П.А. Бакунина, которого тоже можно считать представителем позднейшего умеренного гегельянства.

Павел Александрович Бакунин — брат известного уже нам Михаила А. Бакунина (ч. II, гл. V) — писал очень мало: лишь в 1881 г. он написал чрезвычайно интересную книгу «Запоздалый голос сороковых годов», да еще в 1886 г. выпустил книгу под названием «Основы знания и веры». Но обе эти книги, насыщенные содержанием, заслуживают того, чтобы то своеобразное отражение позднего гегельянства, которое мы в них находим, не было забыто в истории русской философии.

Павел Александрович Бакунин (1820—1900)⁶⁶ находился под сильным влиянием своего брата, который связывает его с философией Гегеля; Павел Бакунин, предварительно занявшись ее изучением в Москве, едет затем в Берлин, где остается целый год (1841—1842), впитывая в себя идеи брата (идеи той эпохи его гегельянства). По возвращении в Россию Павел Бакунин пробовал служить в разных ведомствах, позже добровольцем идет в армию во время Крымской войны, затем работает некоторое время в земстве. Уединившись сначала в имении в Тверской губ., он проводит последние годы жизни в Крыму, где и скончался.

П.А. Бакунин не создал системы, но его построения, изложенные в упомянутых двух книгах, да в письмах (лишь частично использованных Корниловым), все же очень любопытны, как последнее проявление гегельянства на русской почве⁶⁷. Для Бакунина — и здесь действительно он вдохновляется Гегелем — нет жизни вне

⁶⁶ Биография П.А. Бакунина изложена в книге Чижевского (Гегель в России), гл. VII. См. книги Корнилова, посвященные М. Бакунину, статью П. М. Бицилли в «Пути» (1932 г.). Несколько страниц посвящено П.А. Бакунину в книге В. А. Оболенского «Очерки минувшего» (1931).

⁶⁷ К анализу построений П. Бакунина, кроме уже упомянутой работы Чижевского, см. соответствующие страницы у Яковенко (Op. cit., стр. 285—289), где дан очень удачный очерк взглядов П. Бакунина. К сожалению, важнейшей книги П. Бакунина «Основы веры и знания» я не мог достать; для этой книги пользуюсь выписками, оставшимися у меня от России. Остальные материалы были мне доступны, поэтому точные цитаты относятся только к ним.

связи с Абсолютом, только для Бакунина Бог есть живое средоточие бытия, *источник всякой действительности*, вечное самознание. Мотивы имманентизма, столь определенные у Гегеля, не исчезают, однако, совсем у Бакунина; Бакунин прямо писал: «Я признаю Гегеля моим учителем и себя верным его учеником». Но, исповедуя свою преданность Гегелю, П. Бакунин в то же время существенно отходит от него. Если в таких, напр., словах: «жизни нет другой, как основанной на бесконечности» — мотивы имманентизма могут быть усмотрены без насилия над текстом, то в других (и притом очень многочисленных) местах момент трансцендентности тоже бесспорен. От этих колебаний Бакунин спасается в коренном его трансцендентализме. Для него Бог есть «всеобщий разум», поэтому Бакунин пишет такие, напр., слова: «Природа в каждом своем проявлении подчинена закону действующего в ней всеобщего разума»⁶⁸. «Есть не мертвая материя, — читаем в другом месте⁶⁹, — не тупая реальность, не бессмысленные атомы, а есть только бесконечная жизнь». Дыхание Абсолютного сообщает смысл и действительность всякому «инобытию», тому «другому», что, ограничивая Абсолют, порождает реальности, без «инобытия» не может проявить себя и потому нуждается в нем. «Чистый смысл, вполне отрешенный от внешнего мира и вследствие этого далекий от всякой необходимости, есть лишь неопределенный смысл»⁷⁰. Все это оставляет нас в пределах имманентизма, — особенно это ясно, когда П. Бакунин касается природы. Все реальное бытие подчинено закону взаимовытеснения; это есть, как он говорит, «мировой спор», диалектический процесс манифестации Абсолюта в мире. «Мировой спор», — пишет он, — во всех своих аспектах возможен лишь потому, что он имеет свое основание в той бесконечной всеобъемлющей сущности, которой держится весь мир и без которой ни одно из его существований не могло бы выдержать той страшной напряженности, с какой ведется мировой спор». Лишь «в явлении красоты стихает мировой спор», красота есть, по Бакунину, «бесконечная гармония бесконечного противоречия»⁷¹.

Но когда Бакунин обращается к теме о человеке, он начинает удаляться от Гегеля. «Человек... не только исполнен всем значением всеобщего смысла бытия ... но как особое, единичное существо он *в своей единичности* есть особая незаменимая истина бытия, вследствие чего его невозможно ни отменить, ни вычеркнуть его из действительности: он *пребывает в ней ее неизменной, вечной чертой*». Это есть мотив *персонализма* — иного, чем мы видели у Чи-

⁶⁸ «Запоздалый голос сороковых годов». Стр. 12.

⁶⁹ Ibid., стр. 365.

⁷⁰ Ibid., стр. 191.

⁷¹ Ibid., стр. 213.

черина, но все же уводящего Бакунина от Гегеля. Вследствие той романтической веры в человека, которая у обоих Бакуниных шла от Фихте (см. об этом ч. II, гл. V) и которая нашла у П. Бакунина замечательное выражение в апофеозе женщины (в книге «Запоздалый голос сороковых годов»), П. Бакунин, прежде всего, верит в творческие возможности в человеке, *видит в творчестве призвание человека*: «Каждый человек призван быть художником или творцом действительной жизни»⁷². Конечно, дело идет о «действительной» жизни в смысле Гегеля, отличающего действительное от существующего. По словам П. Бакунина, «действительность не есть то, что непосредственно находится перед вами — она всегда творится и *есть произведение человека*»⁷³.

«Только от человека объясняются все ряды существования и самый образ бытия»⁷⁴. Этот тезис уже персоналистической метафизики разрастается у Бакунина в утверждение «вечного бытия» человека. По удачной формуле Чижевского⁷⁵, перед нами «религиозно преобразенное гегельянство». Но, надо сказать, — здесь самая религиозность определено *романтическая*. С особенной силой это проявляется в своеобразной философии смерти⁷⁶, в культе женщины («истиной мира и бытия... овладевает только любовь... а любовь осуществляется не иначе как через сердце и в сердце женщины»⁷⁷).

«Я верю безотчетно в Бога, — писал Бакунин, — ...и вся философия не что иное, как предположение Бога, в которого все бессознательно верят»... «и исповедание Бога *только подтверждает мое верование в науку*». Здесь религиозная сфера оказывается доминирующей — из нее исходит смысл во все сферы творчества. «Вера есть живой смысл или самая жизнь», — пишет Бакунин, и в этой его установке Чижевский и Яковенко⁷⁸ усматривают предчувствия положений «экзистенциальной философии», а на самом деле это просто *религиозная романтика* на основе гегельянства. У Бакунина есть любопытнейшие перепевы идей Шлейермахера, и самое чувство Бога для него есть уход в Бесконечное. «Человеку свойственно любить берега, — писал он в одном письме⁷⁹, — и когда они теряются из виду, душу его охватывает волна иного, неземного смысла».

Человек постольку и человек, поскольку он пребывает в Боге, — и потому смерть есть лишь освобождение от того, что стесняет

⁷² Ibid., стр. 215.

⁷³ Ibid., стр. 215.

⁷⁴ Ibid., стр. 242.

⁷⁵ Чижевский. *Op. cit.*, стр. 317.

⁷⁶ См. интересные цитаты у Чижевского.

⁷⁷ «Запоздалый голос...», стр. 457.

⁷⁸ Чижевский. *Op. cit.*, стр. 317. Jakovenko, s. 289.

⁷⁹ Бери цитаты из статьи Бицилли (Путь № 34, стр. 24).

духовную жизнь человека⁸⁰: «человек есть не то, что в нем умирает, а то, чем он живет». А живет человек тем, что связывает его с Богом — со Всеединым... Эта религиозная интерпретация гегелевского «интуитивизма»⁸¹, конечно, больше, чем «вариант» гегельянства... Несмотря на постоянное звучание имманентизма в религиозных высказываниях Бакунина, несмотря на то, что он ищет единства веры и знания, что у него так часто встречаются мотивы трансцендентализма, он все же покидает почву гегельянства в своих персоналистических упованиях, в защите личного бессмертия. И у П. Бакунина, как и у Чичерина, как раньше у Герцена, Белинского, мотивы персонализма, признание абсолютной ценности личности слишком серьезно отклоняют его от Гегеля.

На этом закончим наше беглое изложение построений Бакунина.

О том течении позднейшего гегельянства, которое связано с русским неомарксизмом и так наз. «советской философией», мы говорим дальше в особой главе (ч. IV, гл. I).

⁸⁰ Здесь Бакунин очень приближается к учению Толстого о личности, и недаром Толстой так восхищался книгой Бакунина (см. Чижевский, *ibid.*, стр. 311).

⁸¹ Об интуитивизме Гегеля см. этюд Лосского: Гегель, как интуитивист. Записки Русс. научн. инст. в Белграде, № 9 (1933), а также книгу И.А. Ильина о Гегеле.

Глава VII

Неолейбницианство в русской философии. Козлов. Аскольдов. Лопатин. Лосский

1. Нам уже приходилось отмечать влияние Лейбница в философских исканиях Радищева; с известным основанием можно разыскивать влияние Лейбница и в дальнейших явлениях русской философии, поскольку в них заметны мотивы философского персонализма. Но во второй половине XIX в., точнее — в последней его четверти, несколько сильных и оригинальных русских философов неожиданно дали в своих трудах построения, продолжающие, по существу, гениальные идеи Лейбница. Надо, впрочем, сказать, что пробуждению у русских мыслителей интереса к Лейбницу очень много способствовал выдающийся последователь Лейбница (и Лотце) Teichmüller* — немецкий философ, который был профессором в русском университете в Юрьеве (Дерпте), где лекции читались по-немецки (почему Teichmüller, принадлежащий всецело к немецкой философии, и мог преподавать там). Прямое влияние Teichmüller'a испытали его два ученика — С.А. Бобров (1867—1933) и И.Ф. Озе (1860—1919), не написавшие, впрочем, ничего значительного. Но Teichmüller оказал огромное влияние на А.А. Козлова, первого яркого представителя философского персонализма (в духе Лейбница) в России, а через Козлова возрождение лейбницианства широко распространилось в русской философии. Защитниками и продолжателями идей Лейбница в России явились прежде всего С.А. Аскольдов, а затем А.М. Лопатин, позднее Н.О. Лосский. Построения двух последних мыслителей не вмещаются в пределы лейбницианства — особенно это надо сказать о Н. О. Лосском, но, по существу, мы имеем дело с одной и той же линией мысли, с одним и тем же метафизическим направлением. Сюда же надо причислить одного из самых выдающихся русских математиков — Н.А. Бугаева, оставившего очерк «эволюционной монадологии»¹.

¹ Беглый очерк истории русского лейбницианства см. в статье Райнова — Лейбниц в русской философии второй половины XIX века. Вестник Европы 1916, XII. Из сочинений упомянутых в тексте непосредственных учеников Teichmüller'a отметим: Е.А. Бобров. «К истории критического индивидуализма», «О понятии бытия», «О понятии искусства». Основная работа И. Ф. Озе. «Прозективизм и персонализм в философии Лотце». Отметим еще работу Миртова «Учение Лотце о человеческом духе и об Абсолютном Духе», Петербург, 1914, также В.М. Каринского (сына М.И. Каринского, упомянутого в гл. IV): «Умозрительное знание в системе Лейбница», Петербург, 1912. О работе Н.В. Бугаева по монадологии говорим в тексте (§ 19).

Обратимся к изучению системы А.А. Козлова².

2. *Алексей Александрович Козлов* (1831—1900) родился в Москве. Отцом его был некто И.А. Пушкин (из того же рода Пушкиных, к которому принадлежал и наш великий поэт А.С. Пушкин), матерью его была крестьянка, вышедшая вскоре после рождения ребенка замуж за мелкого мещанина Козлова, давшего свое имя мальчику. Мать его умерла, когда ему исполнилось всего 7 лет, и тогда мальчика отдали на попечение бабушке, которая вскоре отдала его учиться в гимназию в Москве же. По окончании гимназии юноша Козлов поступил в Московский университет, занимаясь преимущественно политической экономией, он находился под влиянием, с одной стороны, Фейербаха, а с другой стороны, Фурье. Социалистические увлечения Козлова привели к тому, что он потерял место учителя (которое получил по окончании университета), даже угодили в тюрьму на полгода. По выходе из тюрьмы Козлов, уже имевший семью, ушел всецело в сельское хозяйство, и как раз в этот период у него вспыхнули философские интересы. Козлову было уже более 40 лет, когда ему случайно попала книга Frauenstüdt'a о Шопенгауэре*. Козлов увлекся идеями Шопенгауэра, потом Канта, а затем Гартмана, основную книгу которого (*Philosophie des Unbewussten*)** он перевел (с некоторыми сокращениями) на русский язык. В 1875 г. Козлов решил со всей семьей уехать во Францию, но уже в Париже он получил предложение от Киевского университета занять кафедру философии (с званием доцента). Козлов, и без того принявший уже решение посвятить свою жизнь изучению философии, был очень обрадован этим предложением и вернулся в Россию. В Киеве он защитил магистерскую и докторскую диссертации (первая была на тему о философии Платона, вторая на тему о «генезисе теории пространства и времени у Канта»). В 1887 г. Козлов, переживший апоплексический удар, вышел в отставку и вскоре переехал в Петербург, где стал издавать неперидический журнал «Свое слово». Еще раньше, будучи профессором в Киеве, он издавал «Философский Трехмесячник» — первый журнал по философии на русском языке; в новом журнале «Свое слово» Козлов дал систематическое изложение своих взглядов. До конца жизни Козлов много писал, очень тщательно изучал современную

² Для изучения философии Козлова, кроме его сочинений, о которых скажем дальше, исключительно важна книга о нем сына его С.А. Аскольдова: А.А. Козлов, Москва 1912. См. также упомянутую статью Райнова, также статью Н.Ф. Лосского: А.А. Козлов и его панпсихизм. Вопросы филос. и психол. № 58.

Из сочинений А.А. Козлова особенно важны: «Свое слово» (вышло 5 номеров) 1888—1898, где изложены главнейшие идеи Козлова, статья о Лейбнице в *Вопр. фил. и псих.* № 3, книга «Генезис теории пространства и времени у Канта» (1884), книга «Религия А.Н. Толстого, его учение о жизни и любви» (1895), статья «Сознание Бога и знание о Боге». *Вопр. фил. и псих.* (№ 29 и 30), а также статья Козлова о Teichmüller (*Ibid.* № 24 и 25).

философскую литературу. В 1901 г., пережив крупозное воспаление легких, Козлов скончался.

Что касается влияний, испытанных Козловым, то в первый период философских исканий Козлов, как мы видели, находился под влиянием Шопенгауэра. Собственно говоря, это влияние никогда не исчезало, и общая концепция Шопенгауэра о *призрачности видимого мира* и о реальности лишь внутреннего мира (сводимого Шопенгауэром к воле) всегда разделялась Козловым.

После Шопенгауэра настало время влияния Канта. Вот что пишет сам Козлов об этом³: «К Канту я обратился под влиянием шопенгауэровской философии... к которой перешел от материализма и позитивизма. Кант имел на меня менее сильное влияние, чем сам Шопенгауэр». Вскоре Козлов в ряде пунктов стал отходить от Шопенгауэра и Канта⁴, и тут на первый план выступило влияние Лейбница, как свидетельствует об этом сам Козлов: «К панпсихизму от канто-шопенгауэровского идеализма меня обратило усердное изучение Лейбница, а затем *окончательно* — знакомство с сочинениями Тейхмюллера»⁵.

Н.О. Лосский, который близко знал Козлова в последние годы его жизни и часто с ним общался, категорически заявляет, что было бы ошибочно говорить «о возврате Козлова к лейбницианству»⁶. «Козлов, — пишет тут же Лосский⁷, — более всего интересовался вопросом о Боге и Его отношении к миру». Односторонность этого суждения станет нам ясна из дальнейшего. Мы приводили выше собственные суждения Козлова об «усердном изучении Лейбница», а о Тейхмюллере, которого Козлов считал «звездой первой величины», он писал: «Я сознаю себя во многом обязанным его сочинениям»⁸. Аскольдов (сын Козлова) считает, что решающим в формировании философского мировоззрения Козлова было все же не влияние Тейхмюллера, а тяжелые переживания во время болезни, «усилившие религиозное сознание» у него⁹.

Наш взгляд на внутреннюю диалектику в философском развитии Козлова станет ясен из дальнейшего изложения.

3. Козлов (как и все иные последователи у нас Лейбница), по существу, стоял вне религиозно-философских размышлений; *нафос его творчества — чисто философский*. Я вовсе не хочу этим сказать, что Козлову был совершенно чужд религиозный мир, — наоборот, надо признать указание Н.О. Лосского относительно

³ «Свое слово». Вып. II, стр. 34.

⁴ См. «Свое слово». Вып. III, стр. 19.

⁵ «Свое слово». Вып. V, стр. 160.

⁶ Лосский Н. Козлов и его панпсихизм. Вопр. фил. и псих. № 58, стр. 198.

⁷ Ibid., стр. 202.

⁸ Козлов Н. Тейхмюллер. Вопр. фил. и псих. № 24.

⁹ Аскольдов: А.А. Козлов, стр. 82.

религиозных размышлений Козлова верным, но *диалектика философского развития* Козлова ни в малейшей степени, как нам кажется, не была связана с религиозным миром Козлова. Он жил в атмосфере того разделения мысли и веры, которое связано с секуляризмом, и самая идея Абсолютного Существа, дорогая Козлову, выдвигалась запросами мысли, а не веросознанием. Религиозные идеи, так сказать, влетали в цепь философских его исканий, — достаточно вспомнить это вхождение религиозных идей в построения Шопенгауэра, имевшего, несомненно, решающее влияние на мысль Козлова.

Насколько я могу судить, внутренняя диалектика философских исканий Козлова определялась двумя токами мысли, долгое время развивавшимися у него независимо один от другого. С одной стороны, Козлов очень много размышлял на *гносеологические* темы, чрезвычайно занимавшие его, с другой стороны, у него была чрезвычайно глубока *метафизическая* потребность». Это были *два* движущих начала внутренней работы, две творческие темы, направлявшие его мысль. Гносеологические размышления, однако, определяли работу мысли Козлова преимущественно в первый период его философских исканий, когда он, под влиянием Шопенгауэра, а позже Канта, отходил от наивного реализма, от материалистической метафизики. В *этот* период основное внимание Козлова направлено действительно на разрешение гносеологической темы, — но очень скоро проблемы метафизики начинают всецело захватывать Козлова. Не бросая вовсе своих кропотливых и очень тщательных анализов гносеологического характера, Козлов, раз навсегда определив свою метафизическую позицию (в духе Лейбница), уже не сходит с нее. Эта метафизическая позиция и образует основание всей системы Козлова в ее окончательной форме, и поскольку мы не заняты сейчас биографией Козлова, мы находим наиболее целесообразным излагать философию Козлова, *исходя из его метафизики*.

По существу Козлов принимает монадологию Лейбница, преобразовывая ее, — отчасти в духе Тейхмюллера, отчасти внося самостоятельные и новые соображения в защиту своей системы, которую он называет «панпсихизмом». «Множество положений монадологической системы Лейбница образуют внутреннее ядро панпсихизма», — пишет Козлов¹⁰. Комментируя самый термин «панпсихизм», Козлов пишет тут же¹¹: «В панпсихизме *все сущее признается психическим и сознательным*» — даже при самой малой интенсивности сознания. Вслед за Лейбницем Козлов решительно отвергает дуализм духа и материи — и прежде всего отвергает ма-

¹⁰ «Свое слово». Вып. V, 123.

¹¹ Ibid., стр. 124.

териалистическую метафизику. При радикальном различии духа и материи, говорит Козлов¹², совершенно невозможно понять их связь и взаимодействие:

«Совершенно непостижимо, как мысль, воля или чувство могут производить перемены и движения нашего тела или органов, а через них и во всем мире, — и обратно, как состояния и движения тела могут влиять на дух. Наше тело, как и всякое другое тело, может действовать только через прикосновение, толчком или ударом, — а дух, не находящийся в пространстве, исключает эти способы действия». И далее: «Значит, остается признать, что духовные явления суть продукты или действия движущейся в пространстве материи — или наоборот: *материальные явления суть продукты или действия представляющего и мыслящего духа*». Отсюда Козлов приходит к выводу, что «естественные науки никогда не соприкасались ни с чем реальным... и если мы думаем на почве условных понятий о реальности строить науку о *действительно* сущем, то ничего другого, кроме грубого материализма, не может выйти в результате»¹³. «Вещи материального мира и их движения, — пишет далее Козлов¹⁴, — суть только *значки или символы* тех субстанций, с которыми мы обращаемся и взаимодействуем». Это приводит нас к *гносеологическому символизму*, к признанию, что чувственный опыт не вводит нас в подлинное бытие, а наоборот, закрывает его. Мы увидим дальше, при изучении гносеологии Козлова, что и пространство, и время, и движение суть для него «лишь символы существующих действительностей и их отношения». Козлов меньше всего может быть причислен к защитникам гносеологического идеализма, — он твердо исповедует реализм, но только в чувственном опыте он усматривает лишь «*прикровенную*» истину¹⁵.

Но если подлинная действительность, символически предстоящая нам в чувственном опыте, духовна, то надо признать и то, что мы «не можем допустить деятельности *без деятеля*»¹⁶. Это одно из фундаментальных положений в системе Козлова существенно связывающих его с метафизикой Лейбница. Козлов очень много писал о понятии бытия¹⁷, и его анализы этого понятия чрезвычайно глубоки и содержательны; итоги его анализов закреплены им в формуле: «Бытие есть понятие, содержание которого состоит из *знания о нашей субстанции*... источником для понятия бытия служит первоначальное, простое и непосредственное сознание»¹⁸. Это зна-

¹² Ibid. Вып. I, 55, дальнейшее — *ibid.*, стр. 56.

¹³ Ibid. Вып. I, стр. 14.

¹⁴ Ibid., стр. 31.

¹⁵ Ibid., стр. 31.

¹⁶ Ibid., стр. 151.

¹⁷ См. особенно вып. II «Своего слова».

¹⁸ «Свое слово», вып. II, стр. 53.

чит, что в понятие бытия мы правомерно можем вложить *только то*, что мы находим в этом «непосредственном сознании»¹⁹. Потому-то Козлов категорически и утверждает, что не может быть «деятельности без деятеля». С той же энергией Козлов возражает и Гегелю — а через его голову и Платону, — что «идеи сами по себе не существуют, что они суть *только акты* мыслящей деятельности мыслящих существ»²⁰. Мало поэтому сказать, что в «основе» чувственно воспринимаемого мира лежит «духовная действительность» (как гласит общее утверждение спиритуализма); надо признать *субстанциальную природу* этой «духовной действительности». Это и заставляет нас, по мысли Козлова, всецело примкнуть к основному положению метафизики Лейбница *о множественности субстанциальных точек бытия, о множественности «субстанциальных деятелей»*. *Метафизический плюрализм* — по крайней мере, в первом нашем приближении к пониманию того, что есть подлинное бытие — является основным положением метафизики. Козлов в интересной полемике с Лопатиным (см. о нем дальше в этой главе) настойчиво подчеркивает, что при анализе связи понятия бытия и понятия причинности мы должны признать *первичность понятия бытия*, «Не понятие бытия может быть определяемо понятием причинности, — пишет он²¹, — а наоборот: иными словами, *понятие причинности уже предполагает* понятие бытия». Козлов упрекает Лопатина за то, что он *субстанцирует* понятие причины и следствия. «*Самих по себе*, — пишет он, — *нет ни причин, ни следствий*». Это очень настойчивое подчеркивание первичности понятия бытия, связанное с признанием множественности субстанциональных деятелей, образует исходную точку в метафизических исследованиях Козлова. Но, в отличие от Лейбница, Козлов, примыкая к Лотце, учит *о взаимодействии субстанций*. Козлов не раз подчеркивает, что в нашем опыте нам не дано непосредственно воспринимать «метафизическое движение или взаимодействие в общемировой связи»; «метафизические звенья нашей мировой связи, — пишет он дальше²², — отражаются в сознании весьма неполно и отрывочно». «В нашем сознании обнаруживаются только ничтожные отрывки взаимодействия нашей субстанции с другими». Козлов принимает мысль Лейбница²³, что «все существующее в *его целом* есть вполне замкнутое мировое целое». Это учение о единстве бытия, о мире, как о чем-то «целом», сильнее выражено у Лотце (с его учением об «имманентной причинности»), чем у Лейбница, и Козлов, вне сомнения, здесь ближе к Лотце, чем к Лейбницу. При-

¹⁹ Об этом понятии, чрезвычайно важном для понимания философии Козлова, см. ниже.

²⁰ «Свое слово», вып. III, стр. 148.

²¹ Ibid., вып. IV, стр. 157; дальнейшее — *ibid.*, стр. 159—160.

²² Вып. V, стр. 7; предыдущая цитата — *ibid.*, стр. 2, следующая — *ibid.*, стр. 41.

²³ См. *ibid.*, вып. II, стр. 155, примеч.

знаявая «множественность реальных существ»²⁴, Козлов всячески подчеркивает не только постоянное их взаимодействие, но и их единство (считая мировое целое «сросшимся организмом»²⁵. «Субстанции, — пишет Козлов²⁶, — существуют не врозь, а составляют *единую мировую систему*». Поэтому свою систему панпсихизма он тут же характеризует, как «*плюралистический монизм*»²⁷. Связь отдельных субстанций, источник единства мира коренится, по Козлову, в Боге («Высочайшей Субстанции»), — о соотношении же Бога и мира Козлов никогда не высказывался, примыкая, по-видимому, к учению Лейбница об этом.

Метафизика Козлова не исчерпывается персоналистическим плюрализмом; анализ понятия бытия и учение о символичности чувственного познания привели Козлова к проблеме пространства и времени. Любопытно следующее замечание Козлова: «Какое понятие бытия, таково и философская система — и наоборот»²⁸; здесь верно усвоение центрального значения понятию бытия, но в том-то и дело, что иногда понятие бытия определяет философскую систему (как это особенно ясно видно на Козлове, да и на всей группе позднейшего лейбницианства в русской философии), а иногда определяющие линии идут не от онтологии, не от интуиции бытия, а от этических или религиозных интуиций. Но и у Козлова его *общая* онтология, приведшая его к системе персоналистической метафизики, определила его отношение лишь к отдельным *частным* проблемам онтологии. Разрушая то понятие реальности, которое подсказывается чувственным опытом, Козлов неизбежно шел и к отрицанию реальности и пространства, и времени. В этих частях его системы Козлов часто бывает исключительно силен и остроумен. Мы не будем входить в подробности его учения о времени и пространстве, — как ни ценны здесь соображения Козлова, но у нас нет возможности входить в детали; дадим только общее заключение Козлова по этим вопросам (основной материал заключается в III и IV выпусках «Своего слова»). «Действительно сущее, — учит Козлов²⁹, — есть *безвременное готовое целое*»; «единство реального мира субстанции возможно только в том случае, если время вообще не реально», — добавляет Козлов³⁰. Эта безвременность подлинного бытия вовсе не исключает, по Козлову, *развития*. «От безвременности развитие ничего не теряет, — думает Козлов³¹, —

²⁴ «Свое слово», вып. V, стр. 129.

²⁵ Ibid., стр. 130.

²⁶ Ibid., стр. 131.

²⁷ Ibid., стр. 131.

²⁸ Вып. II, стр. 108.

²⁹ Вып. II, стр. 92.

³⁰ Ibid., стр. 98.

³¹ Ibid., стр. 102—103.

... ибо тот *порядок*, который мы мыслим, как «развитие», не зависит от времени... все фазы или ступени развития могут быть даны разом, что не мешает им отличаться друг от друга, как ступени развития». Что касается учения о «беспространственности» подлинного бытия, то «субстанции существует *не в пространстве*, — говорит Козлов³², — пространство же есть «перспективный порядок» (термин Лотце)³³. И здесь критика учения о реальности пространства тонка и остроумна у Козлова; для него пространство и время, как и вообще *вся чувственность* есть «создание мыслящей деятельности человека»³⁴. Козлов вовсе не защищает кантовского априоризма здесь³⁵, — его позиция в вопросе о происхождении восприятия пространства и времени ближе к эмпиризму.

Однако все же Козлов не отрицает категорически того, что «символически» воспринимается нами, как пространство и время — за ними (как и за чувственностью) стоит некая реальность, хотя она и иная, чем она раскрывается нам в чувственном опыте. «В пространстве, — пишет Козлов³⁶, — мы можем видеть символ того, что реальные субстанции существуют не изолированно, но в одной охватывающей их связи. Время может служить символом того, что единая связь между субстанциями, символизированная пространством, *не есть неподвижная тождественность*... что, оставаясь единой, эта связь постоянно изменяется в порядке и распределении того, что в них содержится... что низменные сами по себе субстанции *живо-подвижны* в своих акциденциях»... Все это очень интересно и открывает нам очень ценные перспективы для построений метафизического реализма, но надо признать, что вся тонкость отрицаний чувственной реальности у Козлова не компенсируется ясностью в положительных построениях его метафизического реализма. Достаточно указать на спорность и неясность понятия «безвременного развития»... Не будем дальше входить в изложение любопытнейших построений Козлова, например, о движении; мы будем еще иметь случай вернуться к метафизике Козлова, а теперь пора перейти к тому, что вытекает из его общей онтологии — к его учению об опыте, о символике познания, вообще — к его гносеологии.

4. Мы уже отмечали исключительное внимание Козлова к вопросам гносеологии, — он много размышлял по этим вопросам, постоянно к ним возвращался. Впервые, как об этом мы уже говорили, повлиял на Козлова в этих вопросах Шопенгауэр, несколько позже

³² Ibid., стр. 37.

³³ Вып. IV, стр. 141. Несомненно, что учение Лотце о восприятии пространства (теория «локальных законов») повлияло на Козлова.

³⁴ Ibid., стр. 77.

³⁵ Заметим, что Козлов (подобно Спенсеру) учит о подвижности априорного и апостериорного момента в познании. Ibid., стр. 108.

³⁶ Вып. V, стр. 31.

Кант — они навсегда отвратили Козлова от наивного реализма. Но решающее влияние на выработку гносеологических взглядов Козлова имел, несомненно, Тейхмюллер своим различием понятия *сознания и знания* — это различие стало основным и для Козлова.

«Все наше сознание, — пишет Козлов, — мы можем разделить на две области; *первоначальное* или простое сознание и *производное* или сложное сознание³⁷. Несколько позже это различие развивается Козловым еще дальше. Первоначальное сознание «само по себе есть нечто невыразимое и несказанное... оно предшествует всякому знанию... оно бессознательно, а всякое знание состоит из отношений»³⁸. «Выражение «знать непосредственно», читаем в V выпуске «Своего слова», ошибочно и неточно: знать всегда можно только посредственно»³⁹. Отсюда вытекает следующее определение опыта у Козлова⁴⁰: «Я разумею под опытом первоначальную, неясно сознаваемую деятельность ума, соединяющего элементы простого, непосредственного сознания». Козлов, как видим, тщательно различает то, что дано нам, в «первоначальном сознании», от всего, что привносит сюда деятельность ума, преобразующего данные сознания в знание, которое *всегда вторично*, всегда «посредственно». Исключительной ясности все эти анализы достигают в статье Козлова «Сознание Бога и знание о Боге»⁴¹. В «первоначальном сознании» мы находим, по Козлову, с одной стороны, непосредственное сознание Бога. Это сознание Бога остается само по себе, как и все в первоначальном сознании, «несказанным», и этого сознания Бога, как непосредственной данности, ничто не может удалить из состава души. Но от «сознания Бога» надо строго различать всякие понятия о Боге, развитие и разнообразие которых образует все то, что мы находим в религиозных верованиях человечества.

Вследствие того, что всякое знание «посредственно», падает, с одной стороны, наивный реализм, а с другой стороны, утверждается *символизм всякого познания* (о внешнем мире). Иными словами, познание вовсе не лишается связи с подлинным бытием; «исследование законов явлений нисколько не низводит содержание отдельных наук к чему-то фантастическому и бесполезному, — пишет Козлов⁴², — потому что явления, изучаемые нами, *все-таки не чужды реальности*... в явлениях мы не имеем дела с действительными существами или вещами, как они суть сами по себе, не имеем

³⁷ Вып. II, стр. 42.

³⁸ Вып. III, стр. 71.

³⁹ Вып. V, стр. 47.

⁴⁰ Вып. III, стр. 19.

⁴¹ Вопр. фил. и псих., № 29 и 30. См. также «Свое слово». Вып. III, стр. 62 сл.

⁴² «Свое слово». Вып. V, стр. 85.

дела прямо даже с деятельностями этих существ, но все-таки соприкасаемся с законообразным их *отражением* в нашем сознании». «Мир материальный, — пишет Козлов в другом месте⁴³, — состоит только из образов, существующих в нашем сознании, но нельзя отрицать некоторого *соответствия* этого кажущегося мира образов с тем, что происходит в действительном мире субстанций, так что в явлениях первого своеобразно отражаются реальные события и порядок деятельности, принадлежащий существам второго».

Поскольку «первоначальное сознание» включает в себе «непосредственное данное», оно, по терминологии Козлова, *абсолютно*, тогда как всякое знание относительно: «оно состоит из мыслимых нами отношений между пунктами первоначального сознания, в котором еще вовсе нет знания»⁴⁴. Эта гносеологическая позиция, как увидим, разделяется в основном (с известными вариациями и оговорками) всеми русскими защитниками лейбницианства. В этом отношении Козлов, следовавший здесь Тейхмюллеру, имел несомненное влияние на нескольких мыслителей.

5. Козлов не закончил своей философской системы. В его произведениях мы найдем *намек* на то, как надо разрешать проблемы философской антропологии⁴⁵, — что так важно для персоналистической метафизики, — есть *намек* на то, как надо мыслить ступени психического развития в мировом целом⁴⁶, есть (не обоснованное ничем) учение о перевоплощении, будто бы неизбежно связанное с персоналистической метафизикой⁴⁷. В раннем сочинении, посвященном Дюрингу, а также в книге «Религия А.Н. Толстого» Козлов набрасывает основы этики; здесь у него иногда встречаются черты, сближающие его с Гюйо, иногда с Ницше. Мельком высказался Козлов и по вопросам эстетики. В религиозных вопросах у него, несомненно, происходило движение в сторону положительной оценки христианства, что дало даже повод Аскольдову назвать Козлова «одним из основателей христианской философии в России»⁴⁸. Но это, конечно, преувеличение; сам же Аскольдов называет отношение Козлова к христианству «сложным»⁴⁹. «В философию Козлова христианство *еще не вошло*», — говорит в другом месте Аскольдов⁵⁰, — и это верно, хотя Козлов признавал реальность Божества, верил в бессмертие души, вообще очень задумывался, по приведенному выше свидетельству Н.О. Лосского, над вопросом об отношении Бога к миру.

⁴³ Ibid., стр. 136.

⁴⁴ Вып. IV, стр. 95.

⁴⁵ Ibid., стр. 26, также вып. V, стр. 3, *passim*.

⁴⁶ Напр., вып. V. 135, *passim*.

⁴⁷ Ibid., стр. 133.

⁴⁸ Аскольдов, А.А. Козлов, стр. 218.

⁴⁹ Ibid., стр. 167.

⁵⁰ Ibid., стр. 183.

Беря философские построения Козлова в целом, мы должны, прежде всего, отметить *высокую ценность* его метафизических и гносеологических анализов. Чтение произведений Козлова оставляет впечатление не только подлинного философского дарования и глубины мысли, но от него всегда веет исключительной трезвостью и честностью мысли. Козлов никогда не строит «поэзии понятий»; его анализы всегда очень тщательны, добросовестны, отличаются тонкостью и остротой. Но в истории русской философской мысли, в диалектике ее развития особую ценность представляют его построения, расчищающие путь для персоналистической метафизики. Козлов *исследует* проблемы, а не просто предлагает их решение: его произведения — это очень хорошая школа философского критицизма. И именно вследствие этой философской добросовестности и тщательности ценность его построений не теряется от соседства с другими построениями персоналистической метафизики.

Перейдем к изучению философского творчества сына А.А. Козлова и продолжателя его философского направления — С.А. Аскольдова.

6. *Сергей Алексеевич Аскольдов* (1871—1945) вырос в непосредственном общении и под глубоким влиянием своего отца А.А. Козлова. Нам неизвестен жизненный путь Аскольдова, знаем только, что ему удалось покинуть Россию уже во время последней войны; он задержался в Берлине, где и скончался. Его первое произведение, написанное еще совсем в духе «панпсихизма» Козлова, носит название «Основные проблемы теории познания и онтологии» (1900). Затем он напечатал немало статей чисто критического характера (напр., об А.И. Введенском — см. о последнем следующую главу, о Н.О. Лосском), часто развивал свои собственные взгляды⁵¹. В 1914 г. он выпустил новый труд под заглавием «Мысль и действительность».

Во всех своих трудах Аскольдов следует направлению Козлова, но если первые работы его (особенно «Основные проблемы...») всецело определяются метафизической позицией (панпсихизмом), то в дальнейшем развитии своем, не покидая основной позиции, Аскольдов уделяет все больше внимания вопросам гносеологии. Его последняя работа («Мысль и действительность») должна быть признана очень ценной по ясности и тонкости анализа в области труднейших вопросов современной гносеологии. Вместе с тем положительная религиозная установка все сильнее и ярче выражается в

⁵¹ Таковы, напр., статьи: «В защиту чудесного» (Вопр. фил. и псих. № 71), «Мышление, как объективно обусловленный процесс» (Ibid., № 66), «Внутренний кризис трансцендентального идеализма» (Ibid., № 125), «Время и его религиозный смысл» (Ibid., № 117), «Аналогия, как основной метод познания» («Мысль», № 1, Петербург, 1922), «Время и его преодоление» (Ibid., № 3, 1922), «Идея справедливости в христианстве» (Философский сборник в честь А.Я. Лопатина).

работах Аскольдова; между прочим, у него очень резко выражена борьба с секуляризмом. «Позитивизм и метафизика, — пишет он в одном месте⁵², — суть лишь вариации старого противоположения науки и теологии, гуманизма и теодицеи». Антиметафизические установки, которые вскрывает Аскольдов в новейших течениях гносеологии (Марбургская школа, Риккерт с его группой и т. д.), определяются, по мысли Аскольдова, именно секуляристической позицией, захватившей новейшее время. Впрочем, кроме этого общего отвержения секуляризма, антисекуляризм самого Аскольдова сравнительно мало сказался на его построениях.

Аскольдов всецело присоединяется к панпсихизму Козлова, вводя сюда некоторые новые мотивы. Исходя из первичной реальности нашего «я», Аскольдов довольно обстоятельно защищает всеобщую одушевленность мира; хотя он признает это учение гипотетическим, но *без него невозможно осмыслить реальность внешнего мира*⁵³. Поэтому идея единства мирового целого, учение о взаимодействии душ (распространяя понятие «души» на все в мире, согласно принципу «всеобщей одушевленности») лежат в основе метафизики Аскольдова. «Под взаимодействием мы разумеем, — пишет он⁵⁴, — такое не уничтожающее самобытности взаимодействующих сущностей *слияние их*, в котором состояние одной переходит непрерывно в состояние другой...» И если «идея мирового единства, *как живой личности*, всегда останется, — по убеждению Аскольдова⁵⁵, — гипотезой, если «аподиктическое *доказательство* существования мировой души оказывается, в сущности, безнадежным»⁵⁶, он все же принимает это учение⁵⁷. Отметим при этом любопытное учение Аскольдова о том, что «низшее объединяется высшим»⁵⁸; частным случаем этого закона является, по Аскольдову, «объединенность всего мира в единстве высшей души».

В книге «Мысль и действительность» мало высказываний по метафизическим вопросам, но в ряде мест здесь чувствуется серьезный ревизионизм у Аскольдова. Защищая по-прежнему систему панпсихизма, Аскольдов в одном месте признает, что «объективная структура и природа мира *не* получает своего полного объяснения в понятии «духовности» или «душевности»⁵⁹. Даже больше: не отказываясь от защиты онтологического монизма (составляющего самую сильную сторону системы панпсихизма), Аскольдов

⁵² «Мысль и действительность», стр. 108—109, особенно 113.

⁵³ «Основные проблемы...», стр. 181 сл.

⁵⁴ Ibid., стр. 240.

⁵⁵ Ibid., стр. 243.

⁵⁶ Ibid., стр. 245.

⁵⁷ Ibid., стр. 246.

⁵⁸ Ibid., стр. 246.

⁵⁹ «Мысль и действительность», стр. 280.

признает взаимно несводимую «полярность формы и материи» и приходит к утверждению своеобразного «функционального дуализма»⁶⁰. Аскольдов говорит даже о возможности для «чистой» материи слияния с духом в абсолютное единство⁶¹, о том, что, освободившись от начала множественности, т. е. «становясь неразличимой в своей сплошности, материя совпадает с принципом единства». Поэтому Аскольдов здесь говорит уже о том, что «Аристотелевское понятие о материи приемлемо и для панпсихизма»⁶², отказывается от прежнего учения о внепространственности нашего «я» («наше «я», во всяком случае, *не вне* протяженного мира»)⁶³. Но все это скорее намеки на новую (или переработанную) систему метафизики у Аскольдова; намеки эти не получили, насколько нам известно, своего дальнейшего раскрытия.

7. Гораздо значительнее и богаче высказывания Аскольдова по вопросам гносеологии. В общем он следует здесь основной линии Козлова, но знакомство с новейшими гносеологическими построениями значительно углубило у Аскольдова позицию Козлова. Прежде всего, надо отметить очень тщательную и острую критику у Аскольдова того понятия «сознания вообще» или «гносеологического субъекта», которое со времени Канта столь часто подменяет изучение реального процесса познания. Кстати сказать, Аскольдов очень настойчиво проводит всюду термин «познание», вместо термина «знание». Если идет дело (напр. у Лосского — см. о нем дальше, в § 12) об анализе или теории *знания*, тогда познание отрывается от своего индивидуального психического контекста, *становится безличным* и, конечно, легко допускает подмену индивидуального сознания «сознанием вообще». «Познающий субъект, о котором идет речь в гносеологии, не вступившей еще на путь произвольных измышлений, есть *субъект индивидуальный*»⁶⁴. Аскольдов вообще очень резко возражает против модного ныне «антипсихологизма»; в своем стремлении сделать основой гносеологических анализов подлинно и единственно реальное *индивидуальное* сознание, Аскольдов ищет в нем тот самый «чистый опыт», о котором мечтают все эмпирики — от Авенариуса до Лосского. Как и Козлов, Аскольдов подчеркивает *первичность* нашего непосредственного сознания, к нему постоянно апеллирует. «Мы выводим, — пишет он⁶⁵, — все познание из двух источников: 1) из непосредственного сознания, которое и есть самая первоначальная для нас действительность, дающая нашему познанию необходимый базис и точку отправле-

⁶⁰ «Мысль и действительность», стр. 281—292.

⁶¹ Ibid., стр. 283—284.

⁶² Ibid., стр. 283.

⁶³ Ibid., стр. 291.

⁶⁴ Ibid., стр. 29.

⁶⁵ Ibid., стр. 116.

ния, и 2) из мышления». «Познание начинается, — читаем в другом месте⁶⁶, — не с познавательного отношения, а с того, что первоначальнее всякого познания — с действительности, т. е. того, что еще чуждо всякого ясного гносеологического подразделения на субъект и предмет познания». Благодаря смешению познания и мышления, «выпадает различие действительного и мыслимого»; иначе говоря, *благодаря коренной установке трансцендентализма, «выпадает трансцендентное, как предмет возможного опыта»*⁶⁷. Аскольдов в итоге очень тщательного анализа показывает, что все же «трансцендентное, как нечто находящееся за пределами данного сознания, неудержимо прорывается во всякую гносеологию»⁶⁸. Как бы ни затушевывали сверхчеловеческий и вселенский источник знания гносеологическими терминами, читаем в одной статье Аскольдова⁶⁹, этот источник предстоит неизбежно человеческому уму, как некая «вещь в себе».

Аскольдов борется не только с разными формами трансцендентализма, но и с интуитивизмом Лосского. Нам незачем входить в подробности этой критики⁷⁰. Отметим лишь, что, если в первой своей работе Аскольдов категорически утверждал, что мы «ни в каком случае не можем считать наше «я» *отражением* какой-то глубже лежащей самости»⁷¹, что должно отрицать «всякую возможность предполагать в основе нашего «я» какую-то непознаваемую сущность или «вещь в себе»⁷², то в последней его книге мы находим уже более сдержанные формулы, — напр., «наше я есть несомненная субстанция, хотя сознание, *быть может*, и не достигает всей ее глубины»⁷³.

Аскольдов, вслед за Козловым, вообще учит о трансцендентности предмета знания, а потому и о *символичности* нашего познания: здесь Аскольдов дает мало нового сравнительно с Козловым. Но зато он много ценного и интересного дает в вопросе о том, какова же подлинная реальность. В этой части (см. особенно гл. XI книги «Мысль и действительность») Аскольдов, хотя лишь развивает соответственные положения Козлова, выдвигает весьма любопытные замечания о пространстве. Он считает обычное понимание пространства (как внешнего протяжения вещей) «бедным и символическим», «не использующим всего богатства чистого опыта» в этой стороне бытия⁷⁴; абстрактное же научное понятие о пространстве он просто считает ложным.

⁶⁶ «Мысль и действительность», стр. 130.

⁶⁷ Ibid., стр. 44.

⁶⁸ Ibid., стр. 72.

⁶⁹ «Внутренний кризис трансцендентального идеализма». Вопр. филос. и псих. № 125, стр. 793.

⁷⁰ См. гл. VI книги «Мысль и действительность».

⁷¹ «Основные проблемы...», стр. 89.

⁷² Ibid., стр. 104.

⁷³ «Мысль и действительность», стр. 287.

⁷⁴ Ibid., стр. 279.

Аскольдов не досказал до конца тех новых метафизических и гносеологических идей, которые созревали у него во вторую половину жизни. Он и здесь оставался, по существу, верен Козлову, разделяя его «панпсихизм», т. е. некий вариант монадологии. Но несомненно, большой его философский дар стал давать самостоятельные построения в духе Козлова уже поздно, во всяком случае, в истории русской философской мысли творчество Аскольдова не может быть забыто.

Переходим к изучению системы А.М. Лопатина.

8. *Лев Михайлович Лопатин* (1855—1920) был близким другом Вл. Соловьева с ранних лет. Это был, как описывает его кн. Е.Н. Трубецкой⁷⁵, «чужак и оригинал, каких свет не производил... в особенности поражало в нем сочетание тонкого, ясного ума и почти детской беспомощности». Высокоталантливый, очень самостоятельный в своей мысли, Лопатин, увы, не дал всего того, что мог бы дать по размерам своего философского дарования. Он отдавал слишком много сил общественной жизни, был постоянным и любимейшим посетителем разных салонов и кружков, но зато был и одним из самых популярных университетских деятелей в Москве. После смерти Н.Я. Грота (см. о нем в главе IX) Лопатин оставался все время председателем Московского психологического общества, пока оно не прекратило своей деятельности после революции 1917 г. В 1920 г. в тех ужасных условиях голода и холода, которые царили тогда во всей России, он скончался от истощения...

Писал Лопатин очень ясно и увлекательно, писал много, но при жизни его не вышло полного собрания сочинений (чего он вполне заслуживал), а после смерти уже царил атмосфера, неблагоприятная для свободной и независимой мысли. Две диссертации Лопатина представляют два тома одной книги, носящей название «Положительные задачи философии» (Москва, 1886 и 1891)⁷⁶. К тридцатилетию научной деятельности вышел в свет большой том, содержащий в себе статьи Лопатина по философии под заглавием «Философские характеристики и речи» (Москва, 1911). В том же году друзья, почитатели и ученики Лопатина издали «Философский сборник» в честь его. К сожалению, остались непереизданными ценнейшие статьи Лопатина по психологии и по этике — все они печатались в «Вопросах философии и психологии» и могли бы со-

⁷⁵ Кн. Е. Н. Трубецкой. Воспоминания (София, 1921), стр. 183. См. тоже воспоминания сестры А.М. Лопатина Е.М. Ельцовой «Сны нездешние» (Совр. записки, № XXVIII). Очень существенны для биографии Лопатина его статьи «Влад. Соловьев и кн. Евг.Н. Трубецкой» (по поводу книги последнего о Соловьеве), *Вопр. фил. и психол.*, № 119, 120, 123, 124. «Я страшно много обязан Соловьеву, — пишет здесь Лопатин, — и нравственно и умственно. К 17 г. я стал настоящим единомышленником Соловьева» (*В. фил. и псих.*, № 119, стр. 340, 346).

⁷⁶ I том вышел в 1911 г. вторым изданием с очень ценным предисловием; сколько мне известно, второй том не был переиздан.

ставить вместе два солидных тома. Упомянем еще большую статью Лопатина о свободе воли, напечатанную в 3-м выпуске Трудов Московского психологического общества (весь этот выпуск посвящен вопросу о свободе воли). Надо иметь в виду, что Лопатина можно назвать — без преувеличения — самым выдающимся русским психологом; его статьи по общим и частным вопросам психологии сохраняют доныне свое высокое значение.

Литература о Лопатине, к сожалению, очень невелика, — мы ее отмечаем в примечании⁷⁷.

Скажем еще несколько слов о влияниях, которые испытал Лопатин. Точных указаний на это нигде не имеется, если не считать беглых указаний самого Лопатина, если не иметь в виду его тесной дружбы с Влад. Соловьевым, что имело, бесспорно, огромное значение во внутренней диалектике мысли Лопатина. Лопатин в очень многом не сходиллся с Соловьевым и в то же время чрезвычайно высоко ценил его, — как это видно из превосходной статьи его о Соловьеве (в книге «Философские характеристики и речи»). На основании чисто объективных данных надо признать, прежде всего, огромное влияние Лейбница и Лотце, — об этом свидетельствуют и ссылки на них (особенно на Лотце), и действительная близость Лопатина к их идеям. Думаю, что Лопатин испытал также большое влияние Шопенгауэра — сужу об этом на основании исключительно вдохновенной статьи Лопатина о нем (в той же книге), где сам Лопатин говорит о «чарующем действии этики Шопенгауэра»⁷⁸.

Обратимся к изучению системы Лопатина. Что можно было бы назвать творческим ядром в воззрениях Лопатина? На наш взгляд, в основе всех построений его лежит *антропология*, понимание человека. Центральная идея метафизики Лопатина — творческая сила

⁷⁷ Большое место уделяет Лопатину Яковенко в своей истории русской философии — изложение идей Лопатина сделано здесь с большой любовью и вниманием (Яковенко, *op. cit.* S. 262—265). В статье Н.О. Лосского: Русская философия в XX в. (Записки Русского научного института в Белграде, вып. 3, 1931 г.) находим лишь беглые замечания о Лопатине. У Козлова («Свое слово», вып. IV, стр. 131—167) находим обстоятельный разбор учения Лопатина (см. также *ibid.*, вып. V, стр. 141—146). Аскольдов, во многом очень примыкающий к Лопатину, лишь мельком упоминает о нем в своих книгах. Много существенных замечаний о философии Лопатина в «Воспоминаниях» кн. Е.Н. Трубецкого. См. также в книге последнего о Вл. Соловьеве (т. II, стр. 247—259) — о полемике Соловьева с Лопатиным. Отметим еще небольшую статью С.А. Франка о Лопатине (Путь, № 19), да несколько страниц, посвященных Лопатину в кратком очерке о русской философии Ершова (Пути развития философии в России. Владивосток, 1922, стр. 31—34), приветственные речи при праздновании юбилея Лопатина (в «Вопр. фил. и псих.» № 111, 1912 г.) и статью П.И. Новгородцева «Праздник русской философии. Русская мысль, 1912, II. См. также книгу А. Белого На рубеже двух столетий (1936), где есть несколько любопытных бытовых мелочей о Лопатине (стр. 276—289, *passim*).

⁷⁸ Статья «Нравственное учение Шопенгауэра» в книге «Филос. характ. и речи», стр. 84.

Яковенко указывает еще влияние на Лопатина I. Fichte и Fechner'a, а также Юркевича (Яковенко, *op. cit.*, 5. 253), но наличие сходств в воззрениях Лопатина с идеями указанных мыслителей не дает еще права говорить о влиянии. Что касается Юркевича, слушателем которого вместе с Соловьевым был Лопатин, то влияние его, вероятно, было.

духа, и основное его этическое убеждение, вдохновенно им не раз выражаемое — возможность «нравственного перелома», т. е. нравственного творчества, — оба принципа восходят к учению о человеке у Лопатина. Творческая сила духа раскрывается в нашем непосредственном самовосприятии, а «пластичность действительности»⁷⁹, возможность свободного творчества покоится на глубоком убеждении, что «нравственные действия должны иметь мировое значение, *простирающееся на всю вселенную*»⁸⁰. Эта высокая этическая идея даже более первична у Лопатина — достаточно вчитаться в его замечательную статью «Теоретические основы нравственной жизни»⁸¹, чтобы почувствовать это. Все авторы, писавшие о Лопатине, были как бы ослеплены блестящими страницами главной работы Лопатина («Положительные задачи философии») и, очевидно, не интересовались его ранними статьями по этике; поэтому в общих характеристиках философии Лопатина эта сторона обычно совсем не затрагивается — тогда как в ней, по нашему мнению, ключ к пониманию философии Лопатина. Нам уже приходилось однажды отмечать, что философское творчество у него стоит в стороне от религиозной темы. Его «рациональный теизм» ни в какой степени не открывает простора для религиозной жизни, а в его теории познания работа разума поставлена, как увидим дальше, *над верой*. Но тем ярче и глубже в Лопатине этическое начало, которое было в нем согрето подлинным энтузиазмом. Именно потому надо начинать изучение философии Лопатина с его этики, что является в то же время первой частью его антропологии.

9. Самой существенной статьёй Лопатина по вопросам этики и антропологии является его этюд «Теоретические основы сознательной нравственной жизни» (Вопр. фил. и псих., № 5). «Нравственная жизнь не *вершится* в нас, а *мы* ее совершаем», — пишет здесь Лопатин⁸². Этот акцент на творческой природе моральных движений является задушевным убеждением Лопатина, перенесшего и в область метафизики это свое убеждение. «Духовность и творчество, — пишет он тут же⁸³, — понятия нераздельные», но эта творческая моральная установка, эта живая преданность идеалу, — что составляет движущую силу вашего духа, — хотя и ведут к признанию, что «коренное начало нравственности дано во внутреннем достоинстве духовной личности»⁸⁴, но реальность зла в мире, некое бессилие добра не превращают ли моральное творчество в пустую иллюзию? «Власть стихийных случайностей, бесплодные мучения

⁷⁹ «Фил. характ. и речи», стр. 114.

⁸⁰ Ibid., стр. 80.

⁸¹ Вопр. фил. и псих., № 5 (1890 г.)

⁸² Ibid. стр. 50.

⁸³ Ibid. стр. 64.

⁸⁴ Ibid. стр. 69.

живых существ, их бессмысленная гибель — вот что постоянно окружает нас». И в то же время «жизнь вселенной, насколько мы можем исследовать ее, на всех стадиях представляет действительное, хотя и очень медленное и постепенное торжество внутреннего единства над хаотической разрозненностью, все утончающейся целесообразности над случайным бессмыслием». Мы стоим перед трудной задачей — осмыслить творческую, вдохновляющую силу этических движений при наличии торжествующего на земле зла. Нельзя ведь не признать «разительной несообразностью то, что смысла человеческого бытия состоит в выполнении того, чего нельзя выполнить»⁸⁵. Очевидно, моральная жизнь получает свой смысл *лишь в том случае*, если можно признать, что «добро есть свойство и закон природы»⁸⁶; очевидно, мы должны признать, что «для разрешения этической проблемы» нам нужна «реальность нравственного миропорядка». «Свобода человеческой воли и нравственная разумность мировой жизни — таковы два коренных предположения этики», — говорит Лопатин⁸⁷. Но как же нам убедиться в «нравственной разумности мировой жизни»? Опыт говорит против этого, но это только значит, что *опыт и не может быть той инстанцией*, в которой может быть раскрыт смысл нравственных движений, разрешено то противоречие, которое существует между действительностью (как она открывается нам в опыте) и нравственным сознанием. «Вопрос об отношении этического идеала, — пишет Лопатин, — к законам действительного, мира требует для своего разрешения каких-то других более общих данных уже *умозрительного характера*»⁸⁸.

Можно ли, — пишет дальше Лопатин, — найти какие-нибудь основания... для мысли, что постепенное торжество добра в природе и человеческой истории не есть явление мнимое и обманчивое, а коренное и телеологическое, что основа мира не относится равнодушно к осуществлению нравственного идеала? Ответ на *этот* вопрос и дает вся система Лопатина, вырастающая из его антропологии, из его понимания человека, ибо через разумность и нравственное творчество «человек *получает* *верховное значение* в природе», и ему... «ставится задача сознательной реализации его назначения в мире»⁸⁹.

Основная истина о человеке заключается как раз в его творческой активности, в преображающей силе этой активности. Лопатин не раз возвращается к одной мысли, которая ему очень дорога не только как истина о моральной жизни человека, но и как некое от-

⁸⁵ Вopr. фил. и псих., № 5, стр. 70.

⁸⁶ Ibid. стр. 56.

⁸⁷ Ibid., стр. 87.

⁸⁸ Ibid., стр. 60.

⁸⁹ Ibid., стр. 65.

кровение о тайне всего бытия. Я имею в виду не раз встречающуюся у него мысль — о «возможности для нас нравственных переворотов, коренным образом переставляющих движущие силы нашей деятельности»⁹⁰. «Возможность нравственных переворотов — вот великий, коренной факт человеческой природы... в самой природе человеческого духа обоснована возможность коренных нравственных переворотов»⁹¹. И Лопатин особенно здесь прославляет Шопенгауэра за то, что «нигде его блестящее изложение не достигает такой захватывающей силы, как на тех страницах, на которых он изображает таинственный процесс внутреннего просветления всего человеческого существа».

Но что означает этот «великий, коренной факт человеческой природы»? К каким «данным умозрительного характера» ведет он, какие метафизические перспективы открывает он? Чтобы понять внутреннюю диалектику мысли Лопатина, нужно принять во внимание два исходных мотива в его системе — прежде всего, глубочайшее убеждение в *субстанциональной природе человеческого духа* (что образует основную идею *антропологии* Лопатина), а с другой стороны, его учение о том, что свободная творческая деятельность «предшествует в бытии всякой необходимости»⁹². Как сам Лопатин подчеркивает, это последнее учение, лежащее в основе всей его *метафизики*, навеяно Шеллингом⁹³.

Но обратимся сначала к его антропологии, к его учению о субстанциональной природе человеческого духа. Через все рассуждения Лопатина — и в статьях, и в его книгах — проходит один тезис, выражающий его понимание действительности: его учение о понятиях субстанции и явлений. Лопатин везде и всегда подчеркивает «*соотносительность явлений и субстанций*»: «Нет явлений вне субстанций, как нет субстанций вне их свойств, состояний и действий... Иначе сказать, субстанция не трансцендентна, а имманентна своим явлениям»⁹⁴. Лопатин часто подчеркивает, что это положение не вызывает спора в отношении к физической природе⁹⁵, но оно не менее верно и в отношении к психической области. «Субстанция души не трансцендентна, а имманентна своим явлениям», — говорит Лопатин⁹⁶; «субстанциальный элемент душевной жизни не лежит где-то за пределами ее непосредственно сознаваемого со-

⁹⁰ «Вопрос о свободе воли» (III вып. Трудов Московск. псих. общества. Москва, 1889), стр. 132.

⁹¹ Ibid., стр. 168—169.

⁹² Вопр. филос. и псих., № 5, стр. 64.

⁹³ Ibid., стр. 64.

⁹⁴ См. особенно статью «Понятие о душе по данным внутреннего опыта», Вопр. фил. и псих., № 32, стр. 265, *passim*, а также статью «Явление и сущность в жизни сознания», *ibid.*, № 30, стр. 650, *passim*.

⁹⁵ Особенно ясно это выражено в статье «Аксиомы философии». *Ibid.*, № 80, стр. 343.

⁹⁶ *Ibid.*, № 30, стр. 649.

держания, а выражается в ней самой»⁹⁷. «Наш внутренний опыт, — говорит Лопатин в статье «Метод самонаблюдения в психологии»⁹⁸, — есть единственная точка, в которой бесспорно подлинная действительность раскрыта для нашего прямого усмотрения». Приведем еще одно характерное место: «Постоянным и единственным предметом нашего внутреннего опыта оказывается всегда субстанциальное тождество нашего сознания в его разнообразных выражениях»⁹⁹. Все эти размышления, многократно повторяемые Лопатиным в разных его статьях, резюмируются им в положении: «Мы имеем конкретную интуицию нашего духа»¹⁰⁰.

Перед нами концепция, которая ведет прямо к персонализму, — притом в формах, близких к построениям Фихте-младшего. Кн. Е. Трубецкой, в той главе своих «Воспоминаний», которая посвящена Лопатину, пишет о нем: «Самоутверждающаяся индивидуальность человеческого духа превращалась у Лопатина в абсолютную душевную субстанцию: индивидуальность, в его понимании, становилась какой-то замкнутой, самодовлеющей монадой»¹⁰¹. Трубецкой, без сомнения, преувеличивает, когда характеризует позицию Лопатина, как учение о личности, как «замкнутой монаде»; более точны другие слова кн. Трубецкого там же, что «пафос лопатинской *монадологии* — это чувство индивидуальности духа, стремление во что бы то ни стало отстоять ее». Уже у Козлова, как мы видели, учение Лейбница о замкнутости монад заменено учением о взаимодействии субстанций, а Лопатин, прежде всего, категорически защищает мысль о «чужой одушевленности» (против А.И. Введенского — см. о нем в следующей главе). В одной из ранних статей Лопатин ставил вопрос — признавать ли «всемирную психическую силу, разлитую везде, которая непрерывно творчески рождает внутреннюю жизнь индивидуальных духовных центров, или надо признать, что сами индивидуальные центры сознания обладают своим независимым творчеством»¹⁰² — и решает спор между пантеизмом и персонализмом в пользу персонализма. А в «Положительных задачах философии» он решительно защищает связь и общение отдельных сознаний. «Я утверждаю... не только связь совместных сознаний, но признаю *взаимное* отражение состояний в этих различных сознаниях»¹⁰³.

⁹⁷ Вопр. фил. и псих., № 32, стр. 277.

⁹⁸ Ibid., № 62, стр. 1035.

⁹⁹ Ibid., № 32, стр. 284.

¹⁰⁰ Ibid., стр. 297.

¹⁰¹ Кн. Е. Трубецкой. Воспоминания, стр. 189.

¹⁰² «Теоретические основы нравственной жизни». Вопр. фил. и псих., № 5, стр. 79.

¹⁰³ «Положительные задачи философии». Т. I., 2-е изд., стр. 109.

Таким образом, надо совершенно отвергнуть утверждение кн. Е. Трубецкого, что в монадологии Лопатина монады «замкнуты в себе». Лопатин в своей полемике против мотивов имперсонализма в последних статьях Соловьева (да и вообще в разных своих статьях) действительно утверждал «сверхвременную природу индивидуальности», но это учение о сверхвременности души вовсе не отвергает ее сотворенности или ее зависимости от Абсолюта. Лопатин *не абсолютизирует индивидуальной души* (как это было, например, у Фихте-младшего*), но утверждает субстанциальность ее, равно как и бессмертие души¹⁰⁴. Это есть персонализм, свободный от метафизического плюрализма, и самое существенное, основное в этом персонализме Лопатина есть утверждение творческой активности духа. А эта творческая активность, начинающаяся, по Лопатину, уже в ощущении¹⁰⁵, достигает своего высшего выражения в моральной сфере. Антропология Лопатина может быть поэтому охарактеризована, как *этический персонализм*, ибо независимость, сила и творчество духа ярче всего открываются, по Лопатину, в моральном сознании и в «возможности нравственного перелома». Но Лопатин очень много сделал и для персоналистической метафизики — его блестящие и глубокие статьи о «реальном единстве сознания», о «явлении и сущности в жизни сознания» и много других статей, блестящие страницы в «Положит. задачах философии» заключают в себе высокоценный материал для персоналистической метафизики. В замечательной статье «Понятие о душе по данным внутреннего опыта» Лопатин особенно отчетливо показывает субстанциональность души, способность ее к «сверхвременному созерцанию»; «сознание времени, — пишет он в итоге очень тонких анализов, — есть субстанциальная функция души»¹⁰⁶. Но и больше: все темы метафизики решаются Лопатиным в свете его персонализма — особенно это относится к основным категориям познания — субстанциальности и причинности, «оригинал которых мы имеем в живом сознании пребывающего единства нашего деятельного “я”»¹⁰⁷. Особенно существенно для Лопатина то преобразование понятия причинности, которое с исключительной глубиной он развивает во втором томе своей большой книги. Для Лопатина не только характерно учение о «творческой причинности», которое поистине есть его ценнейший вклад в русскую философию, но и то, что он показывает ее первичность в отношении к так называемой механи-

¹⁰⁴ Этот момент у Лопатина признавал и кн. Е. Трубецкий (Мирозозерцание Вл. Соловьева, т. II, стр. 249).

¹⁰⁵ Вопр. фил. и псих., № 32, стр. 281—282.

¹⁰⁶ Ibid., стр. 288.

¹⁰⁷ Ibid., стр. 296.

ческой причинности. Мы сейчас перейдем к изложению метафизики Лопатина, а пока хотим только подчеркнуть, что его метафизика имеет свои корни в его персонализме.

10. В основе метафизики Лопатина лежит то же положение, которое, как мы видели, выдвигал и Козлов, а именно, что «всякая деятельность предполагает деятеля»: «всякий акт предполагает деятеля, — говорит Лопатин, — всякая проявленная реальность подразумевает воплощающуюся в ней силу»¹⁰⁸. Это, конечно, есть основоположение монадологии или плюралистического спиритуализма, и сейчас ясно, что замечания Козлова¹⁰⁹ о том, что Лопатин «отожествляет понятия бытия с причинностью» (против чего и возражает Козлов, защищающий примат бытия), основаны на недоразумении. Для Лопатина существенна *неотрываемость и неотделимость* «деятеля» от деятельности, бытия от его проявлений, но это не есть отождествление их.

Труднейший вопрос всякой метафизики — проблема материи и духа, и здесь Лопатин, прежде всего, устанавливает онтологическую вторичность или производность всяких механических действий. «Всякая механическая связь, — пишет он¹¹⁰, — подразумевает вещество, его законы и движения уже *данными*, т. е. вселенную уже существующей; всякое механическое действие есть только *продолжение* процесса, начатого раньше в каких-либо элементах», поэтому «движение, элементарный состав тел, их протяженность — все это должно быть дано предшествующим *творческим* процессом. Исконная, первоначальная причинность есть творческая; *всякая иная есть вторичная и производная*». К этому Лопатин присоединяет очень тщательный анализ проблемы материи; уже в 1-м томе «Положит. задач философии» он превосходно показал, что материализм есть «учение метафизическое», основанное *на вере в материю*. После всестороннего анализа материализма (гл. II в I томе), в частности атомизма¹¹¹, Лопатин приходит к выводу о «всецелой условности механических определений вещества»¹¹², подчеркивая, что «протяженность не первоначальное и основное, а производное и вторичное свойство вещи»¹¹³. К этому присоединяется и то соображение гносеологического характера, что «мы не знаем явлений материи непосредственно. На место наивной метафизики материализма мы должны выдвинуть спиритуализм, который видит последнюю основу бытия в духовных сущностях — и можно сказать, что «сверхчувственная основа существующего есть источник не толь-

¹⁰⁸ Сборник «О свободе воли», стр. 134.

¹⁰⁹ «Свое слово», вып. IV, стр. 142 сл.

¹¹⁰ Вопр. фил. и псих., № 5, стр. 62—64.

¹¹¹ См. замечательный анализ в I т., стр. 162 сл.

¹¹² Ibid., стр. 169, 177.

¹¹³ Ibid., стр. 179.

ко всеобщих свойств вещей, но и *всего*, что в них замечается индивидуального и частного». Это и есть принцип монадологии (без учения о замкнутости в себе монад) или, иначе выражаясь *система конкретного спиритуализма*; в одном месте¹¹⁴ Лопатин называет эту концепцию системой «конкретного динамизма»¹¹⁵.

Плюрализм у Лопатина не имеет абсолютного характера; хотя он и склонен говорить о «вечной множественности» (смысл этого выражения нуждается в комментариях), но тут же добавляет: «Вечное единое раскрывается в вечном многом — в этом непреходящая истина Платоновской идеологии»¹¹⁶. Однако единство и множество находятся у Лопатина в *разных планах*. «В Боге, — говорит Лопатин¹¹⁷, — заключены все вещи, но в своем довременном, идеальном единстве. Бог созерцает в себе все существующее... как мир вечных идей». Мир же *«коренится»* в первичном порядке... но он несоизмерим с ним.... *«это тот же самый мир первообразов»*, но в который вступило начало самости и исключительного самоутверждения — в котором поэтому все разделилось, распалось и раздвинулось». Как это, по существу, близко к построениям Вл. Соловьева или к будущим учениям Флоренского и Булгакова! Только у Лопатина нет совершенно идеи Софии... Однако теизм у Лопатина имеет чисто рациональные корни, — он в одном месте (в главе «Теизм в пределах рациональной метафизики») так выразился: «Или философия раз навсегда откажется от идеи об абсолютном — что невозможно, — или она должна прийти к теизму, как прочной и неизменной истине». Тут же¹¹⁸ Лопатин выражается еще сильнее: «В предположении творения мира из ничего содержится глубокая философская идея». Но как согласовать метафизический плюрализм (хотя и смягченный) с идеей *творения* мира, которую Лопатин ценит, — он нигде об этом не высказался — в силу чего его монадология остается в этом пункте неясной и необоснованной. Сам же Лопатин однажды признал, что «нельзя удовлетворяться тем соображением, что абсолютное начало есть просто самый общий закон действительности»¹¹⁹; «умозрительное обоснование этической жизни», о котором мы уже говорили, подсказывает Лопатину (в статье «Теоретические основы нравственной жизни») гораздо более определенное и конкретное понимание соотношения Бога и мира. Здесь Лопатин приближается к Соловьеву снова в усвоении человеку «верховного, целеположного значения в природе», но общая проблема о связи и соотношении

¹¹⁴ «Полож. задачи...», т. I, стр. 233.

¹¹⁵ О «конкретном динамизме» см. замечания Лопатина в «Положит. задачах...» т. I, стр. 186 слл.

¹¹⁶ Ibid., стр. 406.

¹¹⁷ Ibid., стр. 407.

¹¹⁸ Ibid., стр. 408.

¹¹⁹ Вопр. фил. и псих., № 5, стр. 63.

начал единства и множественности (соотношения Бога и мира) остается неразработанной у Лопатина.

Гораздо больше внимания оказано Лопатиным проблемам космологии, и здесь его философское вдохновение (во II томе «Положит. задач...») достигает нередко высшего расцвета. Центральное понятие космологии у Лопатина есть понятие творческой причинности — очень близкое и параллельное тому, что несколькими годами позже развивал Бергсон в «*Evolution créatrice*», — только у Бергсона больше естествознания в его космологии, у Лопатина больше философии.

«Вещество, как всякая другая действительность, — читаем в одной из статей Лопатина¹²⁰, — имеет *внутреннее или субъективное существование*, и эта внутренняя сторона лежит в основе его внешних проявлений и свойств». При этом «*спиритуализм не упраздняет физической природы* — он только полагает, что сама в себе она не то, что обыкновенно о ней думают»¹²¹. Исходя из такой онтологии, Лопатин склоняется с особенной настойчивостью к признанию творческой, а не логической необходимости в жизни космоса. Отсюда готовность у Лопатина признать *иррациональную* сторону в бытии, особенно в этом отношении любопытна статья его «Настоящее и будущее философии», где свои симпатии Лопатин обращает особенно к прагматизму. Его поражает «многообразие и неисчерпаемое богатство действительности», которую должно признать «*до бесконечности пластичной*». «Действительность, — говорит тут же Лопатин, — раскрывается знанием вовсе не в полноте своих законов и сил»; он иронизирует над «неудержимым нашим желанием придать вселенной более рациональную форму, чем та, в какой дает ее нам опыт»¹²². «Возможность диалектического процесса, — в другом месте пишет Лопатин¹²³, — коренится в том *иррациональном* моменте, который заключает в себе бытие». «Слишком очевидно, что в существующем, кроме элемента рационального, присутствует элемент иррациональный, сверхлогический»¹²⁴.

У рационалиста Лопатина это внимание к иррациональной стороне бытия само внерационально — оно, несомненно, коренится у него *в требованиях морального сознания*. Не всегда у Лопатина ясна эта определяющая для метафизики роль «морального умозрения», но это бесспорно. Лопатин не раз в разных работах возвращается к мысли Лейбница о *нравственном основании бытия*, как оно есть, и для Лопатина бесспорна внерациональная природа этого действия морального начала в *мире*¹²⁵.

¹²⁰ «Спиритуализм, как психологическая гипотеза». *Вопр. фил. и псих.*, № 38, стр. 520.

¹²¹ Из статьи «Спиритуализм, как монистическая система философии». *Ibid.*, № 115, стр. 457.

¹²² Л о п а т и н. *Философские характеристики и речи*, стр. 112—115.

¹²³ «Положит. Задачи...» Т. I, стр. 356 (прим.), 397.

¹²⁴ «Философские характеристики...» стр. 258.

¹²⁵ См. особенно «Положительные задачи...» т. I, стр. 395—397.

Своеобразие творческих процессов в мире, по Лопатину, и не может быть уловлено в рациональной схеме. «Философия, — писал он в отделе, посвященном критике Гегеля, — не может питать даже отдаленной надежды построить систему абсолютную, т. е. такую... которая вывела бы с логической очевидностью все частные законы существующего»¹²⁶. Самое понятие «творческой» причинности влечет Лопатина к характеристике ее, как иррациональной, — хотя тут же он добавляет, что она «раскрывается не против законов разума и не вне их, а *сообразно* с ними»¹²⁷.

Надо, однако, признать, что это обращение к моменту иррациональности, боязнь «абсолютировать» ту или иную концепцию вводит в систему Лопатина момент *релятивизма** — не всегда замечаемый им. Особенно ясно это там, где он касается вопроса о монизме в метафизике. Мы уже касались этого пункта — для монадологии Лопатина *столь же типичен плюрализм, как и монизм*, — и если в одном порядке он соединяет их, связывая лишь с разными планами бытия, то в другом порядке он смягчает их противоположность признанием, что «единство» и множественность понятия соотносительные¹²⁸. Любопытно тут же отметить, что Лопатин отказывается применять идею *причинности* к отношению Бога и мира¹²⁹ — и в этом пункте к нему очень приближается в своих философских построениях Булгаков. «Между миром и силой его произведений мыслимо лишь *творческое* отношение и никакое другое», — пишет в одном месте Лопатин¹³⁰; но разве именно он и не развил сам с такой полнотой и убедительностью идею «творческой *причинности*»? Я думаю, что предыдущая цитата, возвращающая нас к *рациональному* пониманию причинности, именно и означает, что Лопатин отказывается рационализировать идею творения. Но возможно, что здесь сказывается довольно типичная для Лопатина уклончивость от философствования там, где философия тесно соприкасается с богословием... И наоборот — всякий раз, как Лопатин может подчеркнуть реальность в бытии нравственного начала, он делает это сильно и настойчиво...

Обратимся к последней главе в системе Лопатина — к его гносеологии.

11. В гносеологии Лопатин не дал ничего значительного. Его рационализму чуждо отрицание опыта и его чрезвычайного значения в познании мира, но чистый эмпиризм, признающий опыт единственным источником знания, находит у него основательную, можно сказать — уничтожающую критику. «Эмпирическая фило-

¹²⁶ Положительные задачи..., т. I, стр. 397 (Примеч.).

¹²⁷ Ibid., стр. 396.

¹²⁸ См., напр., статью «Монизм и плюрализм» (Вопр. филос. и псих., № 116).

¹²⁹ «Полож. задачи...», т. I, стр. 263—275.

¹³⁰ Вопр. филос. и псих., № 5, стр. 63.

софия, — пишет Лопатин¹³¹, — *верная своим началам*, ни в каком смысле не дает действительного знания». О позитивизме он пишет¹³²: «Позитивизм убил бы себя, если бы стал тем, чем хочет быть, т. е. сознательным и откровенным эмпиризмом». Так как на основе чистого эмпиризма невозможно принять существование материи (ибо состав опыта слагается для эмпиризма только из наших ощущений), то материализм есть беспорно метафизика — основанная притом на *вере* в материю¹³³. В гносеологии Лопатина «вера» вообще имеет свою особую функцию — она стоит у него *между* опытом и разумом. Собственно вера не есть для Лопатина «особый источник познания» — она является «внутренним и совершенно неотделимым ингредиентом всех наших умственных актов»¹³⁴. «Вера» характеризуется у Лопатина своей «темной безотчетностью», т. е. нуждается в рациональной обработке, чтобы войти в состав знания. Истинное знание может быть, по Лопатину, только рациональным, Лопатин готов допустить развитие и разума и веры «в полной независимости друг от друга», но «последняя задача, поставленная самым существом их, состоит в их гармоническом примирении»¹³⁵. «Сфера философии, — тут же говорит Лопатин, — ...никогда места религии не занимает — но в своих границах она должна сама себе предписывать законы». Но «умозрение», которое лежит в основе философии, Лопатин хочет понимать не «односторонне-рационалистически», но «в смысле жизненном и конкретном»¹³⁶, — хотя более подробного и ясного раскрытия, как может быть преодолен «односторонний рационализм», Лопатин не дал.

Что касается этики Лопатина, то о ней мы уже говорили достаточно. Важно у него не только горячее исповедание свободы воли и апофеоз творческой активности, — важнее этого является то, что этическая установка имеет у Лопатина решающее значение в подходе к решению основных философских проблем. Мы видим высокую философскую ценность творчества Лопатина больше всего в его этическом персонализме, в его учении о человеке. Лейбницианство на русской почве именно у Лопатина раскрывается с своей этической стороны, — метафизическая же сторона определяется именно этическим персонализмом.

Перейдем к последнему значительному представителю лейбницианства в русской философии — Н.О. Лосскому.

¹³¹ «Положит. задачи...». Т. I, стр. 121.

¹³² Ibid., стр. 133.

¹³³ Этот тезис очень основательно освещен в § «Общее значение материализма», т. I, стр. 138—145, 152—191, 225—246.

¹³⁴ См. особенно отчетливые формулировки в предисловии ко 2-му изд. «Положит. задач...».

¹³⁵ «Положит. задачи...». Т. I, стр. 44.

¹³⁶ Ibid., стр. 431.

12. *Николай Онуфриевич Лосский* (род. в 1870) — ныне еще здравствующий философ. (Автор писал эту работу при жизни философа — *ред.*) За пропаганду атеизма (когда он еще учился в гимназии) Лосский должен был покинуть гимназию и уехал за границу, где учился в Берне. Вернувшись в Россию, прошел в Петербурге естественный и историко-филологический факультеты. 39-ти лет был оставлен для подготовки к профессуре, уехал снова за границу, где работал под руководством Виндельбанда, Вундта, Г. Е. Мьллер'а. Магистром философии стал в 1903 г., доктором философии в 1907 г., после чего стал доцентом, а позже экстраординарным профессором Петербургского университета. В 1921 г. был изгнан из Петербургского университета за религиозное направление, в 1922 г. был выслан за границу из России; по приглашению Массарика обосновался в Праге. В 1942 г. был избран профессором Братиславского университета, где оставался до конца войны. В 1945 г. переселился во Францию, а с 1946 г. живет в Америке.

Н.О. Лосский — один из самых плодотворных русских писателей по философии, — им написано очень много книг, значительная часть которых разошлась в нескольких изданиях, почти все они переведены на иностранные языки (английский, немецкий, французский). Лосский справедливо признается главой современных русских философов, имя его широко известно всюду, где интересуются философией. Вместе с тем он едва ли не единственный русский философ, построивший систему философии в самом точном смысле слова, — только по вопросам эстетики он пока (насколько нам известно) не высказался в систематической форме, да по вопросам философии религии он коснулся в разных своих произведениях лишь некоторых — преимущественно частных вопросов. Первая работа Лосского была посвящена разбору основных вопросов психологии с точки зрения волюнтаризма, — и уже в этой работе проявились характерные черты его философского дарования — самостоятельность мысли, остроумные и смелые построения, а в то же время прекрасное знание современной философской литературы, относящейся к данной области. После этой книги он выпустил свою главную работу (давшую ему степень доктора) «Обоснование интуитивизма» (3-е издание, Берлин, 1924), в которой философское дарование Лосского развернулось во всем блеске. Книга эта посвящена преимущественно вопросам гносеологии, которые вообще занимают если не центральное место, то одно из центральных мест в системе, выросшей вообще не из одного корня. Синтетический замысел Лосского определяется действительно, как увидим, разными влияниями, *разными исходными идеями*. Систему Лосского нельзя поэтому изъяснять, исходя из какого-либо одного корня, из одной исходной идеи, и если мы включили, например, Лосского в группу русских лейбнизианцев (за его метафизику), то

не потому, что из *этого* корня хотели бы объяснить его систему. Как и Лейбниц в своей системе сблизил и по-новому перестроил идеи различных мыслителей, так и Лосский очень многогранен и сложен — и в самой системе, и в ее исходных идеях. Действительно, очень скоро по выходе в свет «Обоснования интуитивизма» Лосский напечатал самую интересную свою книгу «Мир, как органическое целое» (печатавшуюся в отдельных главах в «Вопросах философии и психологии» за 1915 г.). Несколько позже (1919 г.) вышел в свет сборник статей под заглавием «Основные вопросы гносеологии», — впрочем, некоторые статьи здесь касаются и вопросов метафизики. Позже вышел в свет большой и замечательный труд Лосского «Логика» (в 2-х частях, 2-е изд. в 1923 г.). Из дальнейших работ Лосского отметим книгу «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция» (Paris, 1938 г.) — книгу, во многом дополняющую и развивающую то, что было изложено ранее в «Обосновании интуитивизма». Очень важна для понимания идей Лосского небольшая книга «Ценность и бытие», а также «Свобода воли». Сверх этих книг Лосским написано очень много отдельных этюдов (отметим, напр., «Бог и мировое зло»). Отметим еще книгу «Основы этики. Условия абсолютного добра», «Типы мировоззрений» (Введение в метафизику) и превосходное «Введение в философию» (в проблемы гносеологии).

Мы назвали Н.О. Лосского писателем плодовитым, но важнее всего у него та сила синтеза, которая свойственна ему и в силу которой он включает в свой «идеал-реализм» (как сам Лосский часто характеризует свою систему) несколько самых различных, не всегда одно с другим согласуемых построений. Лосскому очень присуща тенденция к «всеобъемлющему» синтезу, а его философская находчивость и большой литературный дар в этом ему очень помогают. Ясность и четкость изложения, внимательное и всегда очень добросовестное рассмотрение чуждых ему идей импонируют читателю, а смелость и умение выходить из самых затруднительных положений с помощью этих идей завоевывают автору, во всяком случае, философское сочувствие.

Насколько я могу судить по сочинениям Лосского, на него бесспорно имел влияние из русских мыслителей только один Козлов (см. о нем выше). Действительно, как убежденный последователь Лейбница, Лосский переработал его систему почти в том же направлении, что и Козлов. Как и Козлов, Лосский особенно много занимался вопросами гносеологии, — здесь можно видеть один из корней его философского творчества. К этим двум основным источникам философского вдохновения Лосского надо присоединить еще религиозную сферу; оставаясь всегда свободным религиозным мыслителем и не стесняясь отступать, где это находит он нужным, от ортодоксальной доктрины, Лосский все же серьезно и глубоко

живет христианским учением. В этом порядке, кроме бесспорного влияния Козлова, о чем свидетельствует сам Лосский в своей уже упомянутой выше статье о Козлове, Лосский испытал несомненно влияние Вл. Соловьева (в частности, в учении о Софии, которое он трактует в духе первоначальной у Соловьева редакции этого учения).

Перейдем теперь к систематическому изложению построений Лосского¹³⁷.

13. Мы говорили уже о том, что в системе Лосского мы находим слишком разнородные идеи, хотя и связанные очень искусно, но имеющие разные корни и остающиеся разнородными. Органический синтез, как мы увидим, действительно едва ли удался Лосскому, хотя он до самого последнего времени пытается добиться внутреннего сближения разных начал, соединенных им в одну систему. Его выручает, во всяком случае, тот общий методологический принцип, который все яснее выступает у него по мере развития его системы. Как ни странно, но у Лосского мы не находим каких-либо интуиции (в обычном смысле этого слова) — а вместо них он предлагает различные *гипотетические* конструкции, которые предлагает к объяснению тех или других тем. Это, если угодно, «интуиции *разума*, т. е. обычные *построения*, некие *гипотезы*. Уже Лопатин отметил¹³⁸, что основной способ доказательства у Лосского заключается в опровержении чужих построений, а не в раскрытии каких-либо основных собственных интуиций. Понятие интуиции *номинально* является ключом ко всем проблемам у Лосского; — в то время как, по справедливому замечанию Бердяева о гносеологии Лосского, «сфера интуитивного знания (гораздо) уже, чем думает Лосский»¹³⁹. С первого взгляда может показаться слишком парадоксальным и маловероятным, что подлинных интуиции нет у Лосского, построившего целую систему интуитивизма, но на самом деле это именно так и обстоит. То, что система, построенная на понятии *интуиции*, всюду оказывается (по Лосскому) удобнее и гибче других систем, — это «косвенно» говорит в пользу *метафизики* Лосского, но мы нигде не находим у него чего-либо подобного замечательным страницам у Бергсона (в его книге «Les données immédiates de la conscience»)*. Приведем один типичный пример «косвенного до-

¹³⁷ Критическая литература о системе Лосского, насколько мы могли выяснить, невелика. Упомянем, прежде всего, статью Лопатина (Вопр. филос. и псих., № 87), Аскольдова (Журн. Мин. нар. проsv., 1906 — X), Бердяева (Вопр. фил. и психол. № 93). На первые две статьи Лосский отвечал в Вопр. фил. и психол. (№ 93), что, в свою очередь, вызвало небольшую ответную статью Аскольдова в том же журнале. Позже Аскольдов посвятил Лосскому часть главы в своей книге «Мысль и действительность» (гл. VI, стр. 150—165). См. также в той же книге гл. X (стр. 246 сл.).

¹³⁸ Лопатин. Новая теория познания. Вопр. филос. и псих., № 87 (1907 г.).

¹³⁹ Бердяев. Об онтологической гносеологии. Вопр. филос. и псих., № 93 (1908 г.).

казательства» у Лосского; вот что читаем в одной статье¹⁴⁰: «Органическое и идеал-реалистическое мировоззрение (как характеризует Лосский свою систему) *более последовательно*, чем мировоззрение противников его». Это, конечно, немаловажно, косвенно говорит в пользу системы Лосского, но здесь нет того непосредственного «сияния истины», которое так характерно для интуиции. Действительно, вместо «сияния истины», нам предлагается сравнение одной системы с другими, и отсюда неизбежна печать *условности* во всех положениях, выдвигаемых при помощи *такой* аргументации. Если какая-либо система вообще лучше и удачнее охватывает разнородные проблемы, то эта «удача», конечно, не случайна, но зачем же говорить здесь об интуиции?

В этом отношении очень любопытен один автобиографический отрывок в одной из позднейших книг Лосского «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция». Лосский рассказывает здесь, как он «десять раз приступал к попыткам построения своего мировоззрения» и как это все не удавалось ему. Но однажды, когда он снова и снова был погружен в поиски «руководящей идеи», у него «блеснула мысль, что все имманентно всему». «Я сразу почувствовал, — пишет Лосский¹⁴¹, — что загадка разрешена, что разработка этой идеи даст ответ на все вопросы, волнующие меня... и с тех пор идея всепроникающего мирового единства стала руководящей моей мыслью... Так возник в моем уме основной замысел интуитивизма».

Все это довольно прозрачно — и типично для Лосского: он ищет разрешения философских проблем, как видим, *вовсе не в интуиции*, как непосредственно данных ему «созерцаниях», а в различных *конструкциях* и построениях. Учение об «имманентности всего всему» и есть именно такая конструкция, которая *в той мере* истинна, в какой она помогла Лосскому выбраться из тупиков, в которые он зашел. Можно сказать еще иначе: указанное учение (об «имманентности всего всему») явилось просто «рабочей гипотезой». Это, между прочим, *вовсе не* понижает (само по себе) значительности и ценности данной идеи — только никакой интуиции здесь не имеется.

Всем сказанным я *вовсе не* хочу ослабить ценность построенный Лосского, но в свете только что указанных особенностей его творчества становится заранее ясным, что, защищая интуитивизм и «органическое» мировоззрение, Лосский сам не идет ни за какими своими интуициями, что он не строил «органически» свою систему.

¹⁴⁰ Лосский. Органические и неорганические мировоззрения (Философский сборник, посвященный А. М. Лопатину. Москва, 1911), стр. 134. См. также статью Лосского «Принцип наибольшей полноты бытия». Записки Научн., инстит. в Праге, т. 1.

¹⁴¹ Лосский. Чувственная, интел. и мистическая интуиция, Париж, 1938, стр. 156—157.

Сам Лосский характеризует свою систему то как «интуитивизм», то как «идеал-реализм», то как «органическое мировоззрение» — и все это *разные* аспекты его построений, не имеющие, кстати, между собой никакой *внутренней* связи, хотя и связанные внешне очень искусно. Лосский вообще большой мастер слова, и это мастерство часто выручает его. Во всяком случае, метафизические взгляды Лосского (в которых он является лейбницианцем, в том истолковании Лейбница, какое мы видели уже у Козлова) — оставались неизменными все время — тогда как его гносеологические построения, несомненно, менялись (как это особенно отчетливо подчеркнул Аскольдов¹⁴²), и даже, по справедливому замечанию последнего, в новейшей редакции они уже и внешне не связываются с его метафизикой... С нашей же точки зрения, наиболее ценно философское творчество Лосского в его метафизике, и это побуждает нас начать изложение системы Лосского как раз с его метафизики.

14. Метафизика Лосского есть вариант построений Лейбница в том смысле, что Лосский принципиально защищает плюрализм, т. е. неразстворимую и непреходящую *множественность в бытии*. Однако, как Лейбниц, Лосский признает «единицы бытия» (монады Лейбница) сотворенными Абсолютом (Богом). Обоснованием Абсолютного бытия у Лосского мы займемся несколько позже, а сейчас подчеркнем другое. Идею творения Лосский не применяет к миру *в целом*, а только к его основным «единицам бытия», которые он характеризует, как «субстанциальных деятелей». Это есть кардинальное понятие в метафизике Лосского, и нам необходимо остановиться на нем несколько подробнее. Лосский — вслед за Козловым — преобразует идею монады у Лейбница в том направлении, что устраняет замкнутость монад. По Лейбницу, монады «не имеют окон», но каждая содержит в себе весь мир (в форме представлений); Козлов же, а за ним и Лосский, наоборот, допускают взаимодействие между монадами. Лосский думает, что развиваемое им на этой почве учение об интуиции (т. е. непосредственном восприятии мира) «теряет свою исключительную связь с философией Лейбница»¹⁴³, но это верно лишь в том смысле, что гносеология Лосского никак не связана с его метафизикой, — в метафизике же сам он остается лейбницианцем. Если монады Лейбница превращаются у него, как раньше у Козлова, в «субстанциальных деятелей», то общий метафизический плюрализм Лейбница сохраняется здесь в полной силе. Перемена терминологии еще не влечет за собой перемены смысла понятия.

¹⁴² Аскольдов. Мысль и действительность. Стр. 164.

¹⁴³ Лосский. Обоснование интуитивизма. 3-е изд. (1924), стр. 184.

Но у Лосского есть все же существенные дополнения к монадологии Лейбница. Лосский усваивает своим субстанциальным деятелям *большую творческую силу*: «Субстанциальные деятели, — пишет он в одной из своих позднейших работ¹⁴⁴, — творятся *неопределенными*... Бог, творя их... наделяет необходимыми для осмысленной жизнедеятельности свойствами, но не придает им никакого эмпирического характера... Все виды жизни вырабатываются самими субстанциальными деятелями постепенно в процессе развития мира, в процессе свободной творческой эволюции». Но Бог творит только личности, однако «из рук Божиих тварь выходит лишь как *потенция личности*, но еще не действительная личность»¹⁴⁵. *Вся судьба субстанциального деятеля определяется в дальнейшем им самим*, и тут Лосский, с присущей ему смелостью мысли, не боится выдвигать самые фантастические гипотезы (между прочим, совсем не необходимые для него). Так, еще «на пороге бытия» (совсем как у Шеллинга, — см. также построения Булгакова) субстанциальные деятели обладают свободой выбора — даже если само их бытие (напр., в форме протона) лишь потенциально заключает в себе «деятели». В силу этой «свободы выбора» одни субстанциальные деятели выбирают путь к Богу, другие избирают «землю», т. е. бытие вне Бога. Этим актом свободы (еще «на пороге бытия»!) субстанциальные деятели второго рода отходят от Бога, образуя тем самым «наше царство грешного бытия», и тут для них открывается возможность некоей эволюции, которая будет заключаться в сближении отдельных «точек» бытия и в формировании «некоторых единств». Эта эволюция возможна лишь в той мере, в какой каждый субстанциальный деятель способен «частично отказываться от себялюбия». Перед нами чрезвычайно *фантастическая* картина «самотворения» субстанциальных деятелей. Приведем примечательное место из той же книги, откуда взяты только что приведенные цитаты. «*Каждый* субстанциальный деятель, — пишет Лосский¹⁴⁶, — может развиваться и подниматься на все более высокие ступени бытия, отчасти творчески вырабатывая, отчасти подражательно усваивая все более сложные типы жизни. Так, человеческое я есть деятель, который, может быть, миллиарды лет назад вел жизнь протона, потом, объединив вокруг себя несколько электронов, усвоил тип жизни кислорода, затем, усложнив еще более свое тело, поднялся до типа жизни, например, кристалла воды, далее перешел к жизни одноклеточного животного, — после ряда перевоплощений или, лучше выражаясь термином Лейбница, пос-

¹⁴⁴ Лосский. Бог и мировое зло. Стр. 24. 23. См. также статью его «Творение мира Богом» («Путь», № 34. 1937).

¹⁴⁵ Ibid., стр. 21.

¹⁴⁶ Ibid., стр. 33.

ле ряда метаморфоз... стал человеческим я». Должен сознаться, что совершенно не понимаю, зачем Лосскому понадобилась вся эта фантастика.

Исходный лейбнизианский спиритуализм ведет Лосского к соответственному учению о материи. Лосский различает «два слоя бытия», как он выражается¹⁴⁷, субстанциальных деятелей с их силами и «производный слой» — материальность. «Материальное бытие есть процесс (тут же говорит Лосский) — оно возникает в процессе взаимодействия субстанциальных деятелей (что одновременно ведет к возникновению пространства и времени)¹⁴⁸. Но в книге (очень тонкой) «Мир, как органическое целое», где все это учение уж намечено, находим (под явным влиянием Вл. Соловьева, хотя Лосский вносит сюда ряд варьирующих идей) добавочные метафизические идеи. Сотворенные Абсолютом субстанциальные деятели, избравшие сразу жизнь в Боге, образуют, оказывается, «царство Духа», которое, по Лосскому, есть «живая мудрость, София»¹⁴⁹; те же субстанциальные деятели, которые «утверждают свою самость», тем самым, как мы видели, остаются вне «царства Духа» — и среди них возникает склонность к борьбе и к взаимному вытеснению. «Взаимная борьба приводит к возникновению материального бытия», — пишет Лосский¹⁵⁰, таким образом, материальное бытие несет в себе начало «неправды». И так как, по мысли Лосского¹⁵¹, всякая индивидуальная идея «есть не природная, а лишь нормативная идея», т. е. выражает лишь *назначение*, вложенное в каждого субстанциального деятеля, то понятно, что отпад от Бога (на пороге бытия) есть *падение*, «грех».

Из этой теории возникновения материального бытия вытекает, как говорит Лосский, «нравственный смысл космического бытия»¹⁵²; но так как «всеобщая конечная победа добра обеспечена строением мира»¹⁵³, то, очевидно, в будущем материального мира не будет. Да, — отвечает Лосский, — в царстве Духа (конечном итоге космического процесса) «не может быть материальных тел»¹⁵⁴, — но дематериализация бытия не означает отсутствия телесности в бытии. Своеобразное учение о «вселенском теле» каждого члена Царства Божия развито Лосским в разных местах¹⁵⁵, но мы не будем следить за этим учением.

¹⁴⁷ Типы мировоззрений (Введение в метафизику), 1931, стр. 44.

¹⁴⁸ Ibid., стр. 41—45 и в других работах.

¹⁴⁹ «Мир, как органическое целое», стр. 75.

¹⁵⁰ «Мир, как органическое целое», стр. 98.

¹⁵¹ «Ценность и бытие», стр. 64, 72.

¹⁵² «Мир, как органическое целое», стр. 143.

¹⁵³ «Бег и мировое зло», стр. 79.

¹⁵⁴ «Мир, как органическое целое», стр. 105.

¹⁵⁵ Больше всего в этюде «Бог и мировое зло»; см. также статью его «Воскресение плоти» («Путь», 1931).

15. То, что мы изложили до сих пор, может быть названо введением в метафизику Лосского, — и теперь мы можем более систематически изложить эту часть его доктрины.

Прежде всего, у Лосского находим достаточно отчетливое учение об Абсолюте, как «сверхсистемном начале». Принятие Абсолюта, как сверхмирного начала, мотивируется Лосским необходимостью избежать радикального плюрализма и уяснить себе единство в мире («где есть система, — суммирует свои размышления Лосский¹⁵⁶, — там должно быть и нечто сверхсистемное»). Отношение Абсолюта и тварного мира не может быть, по Лосскому, выражаемо в терминах причинности, так как в причинном соотношении «всегда существует частичное тождество», чего не может быть в отношении Абсолюта и мира.

Переходя к космосу, должно отделить его от «царства Духа», о котором шла уже выше речь; в космосе же, слагающемся из множества субстанциальных деятелей, находящихся в постоянной взаимной борьбе, мы имеем дело уже с материальным бытием.

Но так как субстанциальные деятели не могут утратить сверхвременной своей природы (присущей всем через акт творения), то благодаря этому и «космос не превращается в хаос», всюду в бытии проявляется «отвлеченный Логос», вносящий начало порядка в мир. Лосский не склонен усваивать этому действию Логоса (охраняющего космос от окончательного распада) понятие «мировой души». Хотя Лосский готов признать, что в его системе Логос (Дух) «играет роль аналогичную той, которая в других системах приписывается мировой душе», но он отказывается от самого термина, чтобы начало «единосущия», реализуемое в мире Духом, оставалось отличным от момента противоборства, которому присуща и душа¹⁵⁷.

Итак, мировое бытие есть космос, в нем взаимная борьба не уничтожает единства и единосущия — но здесь это единосущие воплощается пока, как «отвлеченный разум», а не как «живая мудрость — София». Как действующая сила, это начало единосущия проявляется в форме «психической» деятельности. На этой почве возникает «инстинктивное стремление» к высшей жизни, — так возникают постепенно атомы, молекулы, «изобретается»¹⁵⁸ органическая жизнь (как сравнительно высшая форма бытия), «изобретается», наконец, жизнь по типу человечности: «Потенциальные личности, доразвившись до человечности, становятся действительными личностями»¹⁵⁹. Такова «нормальная эволюция» космоса, как выражается Лосский.

¹⁵⁶ «Мир, как органическое целое», стр. 58.

¹⁵⁷ Все это очень сжато изложено в книге «Мир, как органическое целое», стр. 98—105. См. также «Чувственная интел. и мистическая интуиция» (стр. 120 сл.).

¹⁵⁸ «Бог и мировое зло», стр. 26—27.

¹⁵⁹ Ibid., стр. 27.

«Личность есть центральный онтологический элемент мира, утверждает Лосский¹⁶⁰; основное бытие есть субстанциальный деятель, т. е. или потенция личности, или действительная личность. Все остальное — отвлеченные идеи и реальные процессы — существует или «как принадлежность или как нечто производное от активности этих деятелей». Перед нами система, — как выражается Лосский¹⁶¹, — «иерархического персонализма» или «панвитализма». Мы находимся здесь в царстве вражды и противоборства, и из взаимоотношений субстанциальных деятелей возникает материальное бытие; однако его основное свойство — непроницаемость — имеет все же относительный характер. В силу этого и пространственная форма вещи тоже относительна и даже (благодаря этому) «многолика», — т. е. всякое вещное бытие «многоформенно». Но как «материальность» (как продукт взаимоотношений субстанциальных деятелей) существует «только внутри мира, т. е. в отношении друг к другу»¹⁶², так и «пространственность присуща миру только во внутримировых отношениях»¹⁶³. «Так как, — пишет Лосский тут же, — мир состоит из субстанциальных деятелей, которые все сверхвременны и сверхпространственны, и так как время и пространство суть *способы действия этих деятелей*, то мир не находится во времени и пространстве». Должно, однако, отметить, что фундаментальный для Лосского тезис о том, что «пространство и время суть *способы действия* субстанциальных деятелей», он просто утверждает, словно это что-то само собой разумеющееся; вне всякого сомнения, он опирается здесь на Козлова, но у Козлова есть все же, как мы видели, попытка диалектически установить «производность» пространства и времени...

К оригинальным чертам космологии Лосского надо отнести попытку восстановить средневековый реализм (в отношении к «общим» сторонам бытия). Еще в первой большой работе («Обоснование интуитивизма») Лосский устанавливает, что «общее» в вещах не есть нечто, что «повторяется» в разных вещах. «Общее *так же единично*, как и индивидуальное, — пишет он здесь¹⁶⁴, — различие состоит *только в том*, что общее есть многообъемлющая индивидуальность, а индивидуальное, в узком смысле слова, есть неразложимый член многообъемлющей индивидуальности. Так, наприм., материя есть неповторимая в мире, существующая в единственном экземпляре, но многообъемлющая индивидуальность... Множественность заключается *не в ней*, а в различных связанных с ней сопутствующих обстоятельствах». «Реализация общего, — говорит

¹⁶⁰ «Ценность и бытие», стр. 74.

¹⁶¹ Ibid., стр. 75.

¹⁶² «Мир, как органическое целое», стр. 105.

¹⁶³ «Чувственная, интел. и мистическая интуиция», стр. 122.

¹⁶⁴ «Обоснование интуитивизма», стр. 245.

в другом месте Лосский¹⁶⁵, — не в том, что оно *превращается* в текущие события, а в том, что оно *используется* при оформлении того или иного содержания». Сознвая всю трудность серьезно утверждать «одиночность» и «неповторимость» общего в системе персонализма, Лосский устанавливает искусственное различие бытия и существования (*esse et existerere*)¹⁶⁶ — однако входить здесь в подробности мы не можем.

Теперь, ознакомившись с метафизикой Лосского, мы можем обратиться к его гносеологии.

16. Нам уже приходилось говорить о том, что гносеологические воззрения Лосского, над выработкой и уточнением которых он всегда работал, не вытекают из его метафизики. Их корень не в метафизике, а в *диалектике современной гносеологии*¹⁶⁷, и не случайно, что *развитие* гносеологических воззрений Лосского все время было связано с теми или иными новыми течениями в области гносеологии, а не с диалектикой его философской системы. О том, как пытается Лосский связать свою гносеологию с своей метафизикой, скажем позже, когда изложим гносеологию его.

Конечно, излагая гносеологические построения Лосского, самое правильное — исходить из его последней работы («Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция») — здесь достигнуто максимальное согласование всего того, что в разные периоды высказывалось Лосским в этой области.

Исходная основа гносеологических построений его остается неизменной. Это есть *абсолютный имманентизм*, переходящий в *абсолютный интуитивизм*, — «идея всепроникающего мирового единства», признание, что «все имманентно всему». Правда, над мировым целым есть, по Лосскому, «сверхмировое начало», т. е. Абсолют, но и Абсолют *тоже является предметом интуиции* (чему и посвящена третья часть упомянутой книги Лосского), — причем здесь Лосский очень смело утверждает, что «мистическая интуиция, подобно другим видам интуиции, *не может вести к представлениям, насквозь ошибочным*»¹⁶⁸. Таким образом, гносеология Лосского действительно есть «абсолютный интуитивизм», — и, желая оправдать излюбленную им интуицию, как единственную основу всего процесса познания, Лосский обнимает понятием интуиции и то, что обычно именуется «опытом», и то, что именуется «разумом». Мы увидим дальше, как это толкуется Лосским, пока же обратимся к тому, что сам он называет «обоснованием» своей гносеологической позиции.

¹⁶⁵ «Чувственная... интуиция», стр. 132 слл.

¹⁶⁶ Ibid., стр. 134 слл.

¹⁶⁷ См. правильные замечания об этом в статье Бердяева «Об онтологической гносеологии» (Вопр. фил. и псих., № 93, стр. 422 слл. См. также острые замечания о связи гносеологии Лосского с кантианством у Аскольдова (Мысль и действительность, стр. 355 слл.).

¹⁶⁸ «Чувственная... интуиция», стр. 198.

Мы уже говорили выше, что Лосский обычно защищает свою позицию путем указания ошибочности или недостаточности других концепций. В частности, Лосский с большим блеском и силой критикует позицию так наз. «гносеологического индивидуализма», сущность которого он сводит к трем (ошибочным) предположениям: 1) я и не-я резко обособлены друг от друга, 2) опыт есть результат причинного воздействия не-я на я, 3) все содержания сознания суть субъективные психические состояния познающего индивидуума¹⁶⁹. Собственно, суть «индивидуализма» в гносеологии сводится к первому и третьему тезису: оба они существенны для него, а в то же время они друг друга исключают. Если обособлять субъект познания от его объекта, то мы приходим к утверждению *трансцендентности* знания (объект его вне субъекта), но материал, из которого субъект слагает знание о трансцендентном ему объекте, всецело имманентен ему (а имманентный характер материала вытекает как раз из обособления субъекта познания от объекта). Здесь Лосский повторяет мысль (идущую еще от Фихте) о том, что «без понятия «вещи в себе» нельзя войти в систему Канта, но с понятием этим нельзя в ней остаться»... И как Фихте и весь трансцендентальный идеализм, держась за принцип имманентности, исключает все трансцендентное, *так же поступает и Лосский*. Указанное противоречие гносеологического индивидуализма решительно и до конца склоняет его в сторону чистого имманентизма, т. е. он отбрасывает, по существу, всякий момент трансцендентности в сознании. «Объект познается так, как он есть, — пишет Лосский, — в сознании присутствует не копия, не символ, не явление познаваемой вещи, а *сама эта вещь в подлиннике*»¹⁷⁰. Это есть *основное* положение, на котором базируются все остальные построения Лосского в области гносеологии. Из этого положения вытекает вторая существенная его идея о том, что взаимоотношение субъекта и объекта *не имеет причинного характера*¹⁷¹; их фактическая связь есть просто данная нам непроеизводная, ни из чего невыводимая «гносеологическая координация». Формулу эту надо признать удачной, но лишь в том смысле, что она просто *упраздняет* проблему соотношения объекта и субъекта... Еще в первом издании книги «Обоснование интуитивизма» и в ранних работах это было недостаточно подчеркнуто Лосским, но в новых изданиях «Обоснования интуитивизма» и в новейших изложениях своей гносеологии Лосский очень тщательно обрабатывает понятие «гносеологической координации». «Независящая от времени и пространства ко-

¹⁶⁹ «Обоснование интуитивизма», стр. 18, *passim*.

¹⁷⁰ *Ibid.*, стр. 67.

¹⁷¹ «Чувственная... интуиция», стр. 16.

ординация, — пишет в позднейшей работе Лосский¹⁷², — есть не что иное, как связь самих сверхвременных и сверхпространственных деятелей друг с другом, благодаря которой все, что переживает один деятель, как свое проявление, существует не только для него, но и для всех других деятелей всего мира». Эта *онтология познания* (в которой, кстати сказать, вместо «причинности» между субъектом и объектом вводится понятие «связи»)¹⁷³, разъясняет ли тайну «гносеологической координации»? Едва ли. В первой книге Лосского «Обоснование интуитивизма» (стр. 79) гносеологическая координация есть «досознательная сочетанность объекта и субъекта», — и здесь это трактуется (справедливо), как «условие *возможности* возникновения сознания и знания». Но если «досознательная сочетанность» действительно означает возможность познания, то сама она *еще не есть познание*. Лосский постоянно ссылается на то, что «данность в сознании есть проявление своеобразной взаимовключенности элементов мира и... «единосущия» субстанциональных деятелей»¹⁷⁴, но этот *онтологический* тезис сам по себе не устраняет понятия «дистанции» между субъектом и объектом, т. е. *неравнозначен гносеологической «имманентности всего всему»*. Со времени Лотце, основательно проработавшего понятие «имманентной причинности» (без чего нельзя мыслить мир, как целое), нет вообще никакой надобности прибегать к тезису «все имманентно всему», чтобы объяснить *возможность* познания. «Взаимовключенность элементов мира», органическая структура мира вообще совсем не ведет к тезису Лейбница—Лосского, «что всякая субстанция есть микрокосм и живет не только собой, но и жизнью всего остального мира». Еще менее из органичности структуры мира вытекает то понимание интуиции, какое дает Лосский, а именно, что «в знании присутствует сама вещь в подлиннике».

Третья особенность гносеологии Лосского есть учение о «созерцании идей» (в смысле Платона)¹⁷⁵; в последней работе Лосского он характеризует это свое учение, как учению об «интеллектуальной интуиции». Правда, тут же он отождествляет «интеллектуальную интуицию» с мышлением¹⁷⁶, но это несколько не разъясняет самой интеллектуальной интуиции, т. е. «непосредственной данности» нам идеальной стороны мира. «Мышление не создает (трансубъективных отношений) в предмете, — пишет

¹⁷² Ibid., стр. 18.

¹⁷³ Лосский, критикуя понятие причинности, иногда склоняется почти к отождествлению понятия причинности с понятием «механической причинности» (см., напр., гл. VIII в книге «Чувственная... интуиция»), хотя в других местах (напр., в книге «Свобода воли», стр. 76—78, *passim*) он понимает шире понятие причинности.

¹⁷⁴ «Чувственная... интуиция», стр. 23, *passim*.

¹⁷⁵ «Обоснование интуитивизма», стр. 78.

¹⁷⁶ «Эту (т. е. интеллектуальную) интуицию можно также назвать умозрением или просто мышлением» («Чувственная... интуиция», стр. 92).

дальше Лосский¹⁷⁷, — *а открывает* их путем интеллектуального созерцания... «оно относится пассивно, чисто созерцательно к предмету»¹⁷⁸. Не входя в разбор этой части гносеологии Лосского, укажем, что не случайно вся часть книги его («Чувственная... интуиция»), посвященная идеальной интуиции, фактически из гносеологии превратилась в онтологию, в учение об идеальной стороне мира, — само же понятие идеальной интуиции просто берется, как исходная концепция, освещающая проблемы познания, а не исследуемая сама по себе. Это, конечно, соответствует тому *гипотетическому* характеру всех построений Лосского, о котором мы говорили выше, но из этого вытекает очень малая убедительность всех его построений.

Итак, все познание покоится на непосредственном созерцании чувственной, идеальной и мистической стороны бытия. Эта позиция, как утверждает Лосский¹⁷⁹, «устраняет противоположность между знанием и бытием». Над всей этой концепцией доминирует *онтологическая установка* («все имманентно всему»), хотя с формальной стороны возврат к наивному реализму представляется Лосским, как выход из затруднений, созданный учением о том, что мир нам дан, как ряд явлений. Трансцендентность предмета знания и имманентность состава знания будто бы устраняется учением, развиваемым Лосским... Все это и сомнительно и затуманивает тему познания. Поэтому нельзя не видеть в построениях Лосского скорее заключительное слово торжествующего имманентизма, чем преодоление указанной двойственности в познании...

17. Перейдем к изучению этики Лосского. Вопросам этики посвящено у него много страниц в различных его книгах, но специально проблемы этики трактуются в четырех его работах: «О свободе воли», «Ценность и бытие», «Бог и мировое зло» и, наконец, в книге «Условия абсолютного добра. Основы этики».

Иерархический персонализм, развитый Лосским в его метафизике, здесь обогащается принципиальным признанием *нераздельности бытия и ценности*. Их нераздельность дана в Боге, как живой реальности¹⁸⁰, а в человеке (т. е. всякой личности, всяком субстанциальном деятеле) эта нераздельность выражена в форме *идеала*, который бессознательно хранится в глубине каждого индивидуума¹⁸¹. Эта «подсознательная связь каждого существа с идеалом его личности»¹⁸² создает как бы некое метафизическое основание для того первичного выбора, который, как мы знаем из

¹⁷⁷ «Чувственная... интуиция», стр. 95.

¹⁷⁸ Ibid., стр. 98.

¹⁷⁹ «Обоснование интуитивизма», стр. 270.

¹⁸⁰ «Ценность и бытие», стр. 39.

¹⁸¹ «Бог и мировое зло», стр. 51.

¹⁸² Ibid., стр. 66.

изложения метафизики Лосского, имеет место при самом творении субстанциального деятеля (выбор — быть с Богом или с «землей»). Так как Лосский в своей метафизике признает эволюцию каждого субстанциального деятеля до высшей его формы (человечность), то он признает, как мы видели, «перевоплощение» и «предсуществование душ»¹⁸³. Но возможность «первичного выбора» создает возможность и «предпочтения себя другим личностям» — что и является «основным нравственным злом — грехопадением тварного существа»¹⁸⁴. Зло вообще есть «вторичная надстройка над добром» — «все же первоначальное есть добро»¹⁸⁵. Но поскольку эволюция субстанциональных деятелей свободна — они могут идти и к Богу и против Бога; в последнем случае происходят «накопление сил и способностей для возрастания во зло — это уже является сатанинской эволюцией»¹⁸⁶. В связи с этим Лосский однажды высказал мысль о «темном лике природы»¹⁸⁷, но эта идея не нашла в метафизике Лосского никакого выражения — тем более что в одной из предыдущих книг он высказал мысль о «нравственном смысле космического порядка»¹⁸⁸.

Лосский очень внимательно и подробно анализировал проблему свободы (в книге «Свобода воли»). Свобода, как мы уже знаем, есть основное свойство всякого субстанциального деятеля¹⁸⁹; его «я», как высшая сила в нем, может быть свободно от своего тела, от своего характера. «Идея индивидуума, — говорит по этому поводу Лосский¹⁹⁰, — есть индивидуальное я не в том виде, как оно реально осуществит свою деятельность, а в том виде, который представляет идеальное назначение его... Но идеальное совершенное я, т. е. образ Божий в человеке, не составляет *природную* основу человека — образ Божий есть не природная, а нормативная сущность его». Это есть «металогическая творческая сила воли», живущая в человеке¹⁹¹. Тут Лосский заходит так далеко, что высказывает даже утопическую идею о возможности чудесного преобразования человека, возможность духовного овладения слепыми силами природы¹⁹².

В общем Лосский является принципиальным противником этического релятивизма¹⁹³.

¹⁸³ «Бог и мировое зло», стр. 63, 66.

¹⁸⁴ Ibid., стр. 42.

¹⁸⁵ Ibid., стр. 60.

¹⁸⁶ «Условия абсолютного добра», стр. 47 (цитирую по изданию в Праге).

¹⁸⁷ «Бог и мировое зло», стр. 70.

¹⁸⁸ «Мир, как органическое целое», стр. 143. Ср. также «Свобода воли», стр. 171. Эволюция природы есть у Лосского эволюция любви.

¹⁸⁹ Это яснее всего изложено в книге «Свобода воли», стр. 87 сл.

¹⁹⁰ Ibid., стр. 102—103.

¹⁹¹ Ibid., стр. 105.

¹⁹² Ibid., стр. 118—119.

¹⁹³ «Ценность и бытие», стр. 83.

Подведем теперь итоги.

18. Лосский, вне сомнения, обладает исключительным *философским и литературным даром*. Он пишет всегда ясно и точно, и этому очень помогает чрезвычайная смелость мысли; когда Лосский подходит к трудному пункту, он очень находчиво и смело ищет выхода из тупика, и каждая его идея устремляется без оглядки вперед. Большой вкус к гипотезам у Лосского, однако, мало похож на ту идею «индуктивной метафизики», которую развивал Гартманн: для Гартманна право метафизических построений ограничено чрезвычайной осторожностью при «договаривании» того, что в фрагментах мы находим в опыте. Лосский идет смело вперед, не только не «оглядываясь» на опыт, но и прямо строя чистые конструкции. Во всяком случае, он часто близок к «поэзии понятий» (по выражению А. Ланге), и здесь ставшая гибкой в его руках идея интуиции, как универсального источника познания, оказывается очень послушной и удобной сотрудницей. Как мы уже говорили, каких-либо интуиций в точном смысле слова, т. е. *tex illuminatio mentis**, которые, как истинные озарения свыше, руководят всем нашим мышлением, мы не находим у Лосского. В этом смысле понятие интуиции оказывается у него чрезвычайно *двумысленным*, и это особенно ясно, когда дело идет об «идеальной» интуиции. Мы уже приводили признание Лосского, что озарения интуиции никогда не могут быть «насквозь ошибочны». Да он и должен это утверждать, раз в познании сам объект его наличествует в нашем сознании; то, что мы созерцаем при этом, конечно, не может быть «насквозь ошибочным». Между тем наше мышление (которое, как мы видели, тождественно у Лосского с «идеальной интуицией», с непосредственным усмотрением идеальной стороны в бытии) так часто может быть «насквозь ошибочным», что это тоже никак не может быть отрицаемо. Не забудем, что, по теории Лосского, в «непосредственном усмотрении» (всяком!) предмет его не отдален от нас, вообще имманентен нам, что мы «пассивно» его созерцаем. Для *ошибок* в полном смысле слова здесь нет места... Между тем именно в мышлении мы не пассивны, мы вечно «строим» (порой «карточные домики») и вовсе ничего не «усматриваем». Не следует, впрочем, отрицать момента «интеллектуальной интуиции» в нашем мышлении — но надо тогда, хотя бы вслед за Гуссерлем, различать «восхождение к идее» от мышления как такового.

Но и с интуицией чувственной обстоит дело не легче. Не буду повторять очень удачных возражений Аскольдова (в книге «Мысль и действительность») против того «универсализма» в понятии интуиции, который мы находим у Лосского. Но и помимо тех трудностей, на которые указал Аскольдов, само применение понятия интуиции ко всему чувственному опыту проходит совершенно мимо тех, веками уже повторяющихся, указаний на «засоренность» нашего опыта, которые подчеркивают реальный факт. Что в нашем

опыте есть чистый опыт, т. е. подлинная интуиция, а что *привносится* нами в самое формирование «опыта»? Известно, к каким сложным и путаным конструкциям прибегал Авенариус, чтобы выделить «чистый опыт». *Тема эта сохраняет всю свою значительность и ныне*, и достаточно напомнить о понятии «апперцепции», особенно в том ее расширенном толковании, какое она получила после Вундта, чтобы признать, что «чувственная интуиция» соединяется в так наз. опыте с массой инородного материала, структурно связанного, впрочем, очень тесно с «чистым опытом». Разрубить этот гордиев узел с помощью принципа «имманентности всего всему» тем менее возможно: при *этом* принципе становится лишь труднее построить понятие «чистого опыта».

Не менее сложно вообще участие *воспоминаний* в восприятиях. Аскольдов справедливо указал, что «наличность» прошлого в воспоминаниях (чего требует общая теория интуиции у Лосского) ведет к невообразимой фантастике в том, что прошлое становится снова и снова каким-то «настоящим» особого рода, без конца умирающим и снова воскрешающим. Конечно, в воспоминании прошлое — скажем осторожно: «оживает», но всю загадочность этого никак не разрешает учение Лосского.

Но наиболее серьезные возражения возбуждает принцип абсолютной «имманентности всего всему». Если брать этот тезис по существу, то он, конечно, справедлив в том (ограниченном) смысле, что человек включен в мир, как в космос, как в живое и целое бытие. Принадлежа к тварному миру, человек связан бесчисленными нитями со всем тварным бытием, и эти нити «имманентны» в смысле живой целостности бытия. Правда, человек способен подыматься и *над* миром, и не только в восхождении к Абсолюту, но и вообще в своем духовном мире, но связь с миром он все же никогда не утрачивает. Но в то же время в познании мира он как-то *отделяется от мира*, и в этом «отдалении» и «противоставлении» себя миру начинается познание, в нем оно и состоит. Утверждение Лосского, что в познании мы имеем «в себе» (т. е. в сознании) сам «подлинник», самый объект, звучит утверждением без основания. *Само познание отделяет субъект от объекта* (что относится даже к познанию своей душевной жизни) — этой *гносеологической* трансцендентности объекта познания невозможно устранить признанием онтологической включенности нас в целостное бытие мира¹⁹⁴.

Скажем теперь несколько слов о Н.В. Бугаеве, который развивал своеобразную систему «эволюционной монадологии», и этим мы заканчиваем характеристику русских лейбницианцев.

¹⁹⁴ Очень много верного об этом говорит Аскольдов в своей критике Лосского (особенно в книге «Мысль и действительность»).

19. *Н. В. Бугаев* (1837—1902)¹⁹⁵ был профессором математики в Московском университете и развивал вместе с другими русскими математиками учение о так наз. «прерывных функциях» («аритмологию»), «Прерывные» функции отличны от всех реальных (или чисто математических) связей, где царит непрерывность и сплошность, и это должно быть поставлено в связь с тем, что «прерывность» имеет всегда место там, где появляется «индивидуальное» бытие как таковое. «Истины анализа, — писал Бугаев, — отличаются общностью и универсальностью, а истины аритмологии носят на себе печать своеобразной индивидуальности». Бугаев защищал умеренный индетерминизм; «в мире господствует не одна достоверность, — утверждал он, — но в нем имеет силу также и вероятность». Бугаев поэтому, исходя из своих математических идей, защищал «свободу воли».

Но наиболее интересные построения Бугаева касаются онтологии — в частности, учения о монадах. «Монада есть живая единица, живой элемент, — она есть самостоятельный и самостоятельный индивидуум». Существуют, по Бугаеву, монады «различных порядков», существуют «сложные монады» (в которых возникает новое единство, новая индивидуальность). В сложных монадах *вырабатываются* условия их совместности — и простейшей формой такого их «общезития» являются — по Бугаеву — физические законы природы. Это в высшей степени оригинальное воззрение Бугаева позволяет ему, с одной стороны, связывать явления природы и явления социальной жизни, а с другой стороны, позволяет распространять на все мировое целое *моральные принципы*. Мир, говорит Бугаев, не остается всегда «равным самому себе», он постоянно усвершенствуется и улучшается. Это и характеризует систему «эволюционной монадологии».

К сожалению, все эти взгляды Бугаева выражены им в очень краткой форме, но, несмотря на это, заключенные в них идеи заслуживают самого серьезного внимания¹⁹⁶.

¹⁹⁵ О Бугаеве см. у Лопатина (Философские характеристики и речи, стр. 271—289, также у Яковенко (р. 297—300). Из философских работ Бугаева укажем «Математика и научно-философское мировоззрение» (Вопр. фил. и псих., 1898), «Основные начала эволюционной монадологии» (Ibid., 1893), «К вопросу о свободе воли» (Труды Моск. психол. общ. III).

¹⁹⁶ О других математиках, писавших на философские темы, см. дальше, ч. IV, гл. V. Приложение.

Глава VIII

Неокантианство в русской философии. Введенский, Лапшин, Челпанов, Гессен, Гурвич, Яковенко, Степун

1. От русского неолейбницианства (у всех его представителей осложненного, как мы видели, влиянием критицизма) мы переходим теперь к изучению чистого кантианства — точнее, неокантианства на русской почве. Это течение проявилось в позднейшей русской философии очень ярко и сильно, в лице своего главы (А. Введенского) дало законченную систему, в высшей степени интересную. Русская философская мысль в этот период («период систем») вообще являет столь богатую дифференциацию, что отделенные течения часто кажутся отделенными одно от другого поистине «глухой стеной». Как некий «веер», располагаются эти многообразные построения в простую «совокупность» без явного перехода от одного к другому. Но при всей справедливости такого описания надо все же признать, что *все* течения не просто «сопринадлежат» некоему национально-культурному единству, но и связаны диалектически друг с другом в своей глубине. Русское неокантианство, как мы сейчас увидим, при всей своей философской «чопорности» и строгом блюдении требований «критицизма», тоже не порывает с коренными проблемами русского духа. Мы найдем, например, у Александра Введенского — признанного главы русского неокантианства — любопытные отзвуки знакомого нам «панморализма»; эти мотивы, как увидим, повторяются (хотя и не с такой ясностью) у других представителей неокантианства. Мало того: рядом с «чистым» неокантианством мы (уже в других главах) встретимся с неокантианством, строящим метафизические системы!

С другой стороны, русский критицизм незаметно сближается с «критическим позитивизмом», а немного дальше просто с позитивизмом... И эти нити, связывающие диалектически разные течения, окажутся, как мы убедимся, живыми проводниками еще иных «токов». В частности, проблема секуляризма *продолжает оставаться живой и действенной* в этой дифференциации идей, хотя неред-

ко вся напряженность этой проблемы оказывается глубоко закрытой, порой совсем незаметной внешне. Именно теперь, когда при изучении неокантианства мы соприкасаемся с определенно выраженным акцентом на блюдении границ, предписываемых критицизмом, нам особенно интересно будет неожиданно почувствовать пульс знакомой, по-прежнему определяющей пути мысли духовной направленности. Даже в яростных эксцессах официального безбожия в так наз. «советской философии» самая эта пламенность буйствующего секуляризма показывает, что и здесь тема секуляризма задевает и зажигает мысль.

Обратимся к изучению, прежде всего, философского творчества Александра Введенского, справедливо занимающего первое место среди всех неокантианцев.

2. *Александр Иванович Введенский* (1856—1925)¹, по окончании гимназии в Тамбове поступил на математический факультет в Московском университете, через год перевелся (на тот же факультет) в Петербургский университет. Скоро Введенский покинул математический факультет, перейдя на историко-филологический, и специализировался по философии у проф. Владиславлева; в 1890 г. стал (после смерти Владиславлева) профессором философии в Петербургском университете, в каковом звании и оставался до конца жизни.

Введенский был человеком острого ума, очень четкой и ясной мысли, большого литературного дарования. Все его статьи написаны исключительно четко и ярко, а склонность идти до конца в исповедуемых им убеждениях, смелость в формулировках делают его на редкость интересным мыслителем. Писал Введенский не много (например, его диссертация на тему «Опыт построения теории материи на принципах критической философии» так и осталась незаконченной, — за первым томом не последовало второго), но писал он на самые различные философские темы, поэтому с полным правом можно говорить о философской системе Введенского. Правда, целый ряд капитальных вопросов развиты им в небольших очерках или статьях, но зато всегда с такой закончен-

¹ Насколько нам известно, А.И. Введенскому не было посвящено ни одной работы, ни одной статьи, оценивающих все его труды, если не считать беглых заметок у Лосского: Русская философия в XX в. (Записки Рус. научн. института в Белграде, Вып. III, 1931 г. Стр. 72—73), Јаковенко (Op. cit., 3. 315—321), Ершова: Пути развития философии в России (стр. 42—47). Биографии А.И. Введенского посвящены заметки в энциклопедических словарях.

Отметим главные сочинения А.И. Введенского. 1) Опыт построения теории материи на принципах критической философии. Петербург 1888 (магистерская диссертация). 2) О пределах и признаках одушевления. Журн. Мин. нар. просв., 1892. 3) Статьи: о Канте (полемика с М.И. Каринским) — Вопр. фил. и псих., № 25, 29; Об атеизме Спинозы (Ibid., № 37) — об этой статье см. эту же Вл. Соловьева (т. XX); Новое и легкое доказательство философского критицизма. Журн. Мин. нар. просв. 1909. 4) Логика, как часть теории познания (последнее 4-е издание, 1922 г.). 5) Психология без всякой метафизики (вышло 3-е изд.). Ряд статей собран в сборнике «Философские очерки», Прага, 1924.

ностью и определенностью, которые искупают краткость этих этюдов.

Если говорить о влияниях, которые испытал Введенский, то, конечно, основным и решающим было влияние Канта. Понимание Канта и основ критической гносеологии и критической метафизики очень самостоятельно у Введенского, — но он верный и строго последовательный кантианец в основных положениях. Ни одна из школ неокантианства, по-видимому, не имела серьезного влияния на Введенского, но все же он ближе всего к Котену — именно в истолковании состава познания. В новейших очерках, написанных Введенским, нетрудно заметить несомненное влияние Юма, которого он часто поминает² и с которым он совершенно солидарен в учении о «вере», как своеобразном «источнике познания». В одной из ранних работ Введенский учит даже о наличии у нас рядом с областью опыта «особого органа познания» — «метафизического чувства», как он здесь его называет³, — в этой же статье «метафизическое чувство» сближается и отчасти отождествляется с нравственным чувством. «Посредством изучения постулатов нравственного чувства, — утверждает здесь Введенский⁴, — возможны прочные решения метафизических задач» и даже построения «системы метафизики». Все это выдержано в тонах Кантовского «примата практического разума», отчасти Юма, но совсем не в духе Якоби или русских славянофилов.

Обратимся к систематическому изложению учения Введенского.

3. В развитии гносеологических взглядов Введенского можно отметить две даты. В ранней своей работе («Опыт построения теории материи») Введенский собственно не выходит за пределы чистого кантианства, развивая основы «критической философии» с чрезвычайной четкостью и осторожностью. Однако Кант предстанет нам здесь уже в редакции Фихте: предпосылка Канта о существовании «вещей в себе» здесь заранее отвергается. «Очень вероятно, даже наверное, вне нас существует что-нибудь (вещь в себе), — пишет здесь Введенский⁵, — но пока не найдены основания для перенесения априорных понятий (причины, субстанции и т. д.) за пределы мира явлений, — до тех пор выбор между ответами на вопросы о существовании и несуществовании вещей в себе... может быть сделан *не наукой*, а только верой». Поэтому «первейшее отличие критической философии состоит в том, что достоверность нашего априорного и всякого основанного на нем познания она *ограничивает только пределами сознания*»⁶. «Несомненность

² Введенский устанавливает даже «закон Юма» (в смысле отрицания того, что связь причины и действия может быть рационализирована) (см. Философские очерки, стр. 167 сл.).

³ О пределах и признаках одушевления (Журн. Мин. нар. просв., 1892 г., VII. Стр. 93).

⁴ Ibid., стр. 116, 118.

⁵ Опыт построения теории материи. Стр. 37—51.

⁶ Ibid., стр. 72.

критической философии равна несомненности существования знания», — заключает Введенский⁷. Отметим уже здесь некое возвращение (конечно, в свете кантианского различения априорного и апостериорного познания) к Декарту, к его исходному пункту (о самодостоверности разума, т. е. сознания в данном случае). Ход размышлений Введенского ведет его от Канта к Декарту и от Декарта снова к Канту — вот как движется мысль Введенского (см. всю главу «Принципы критической философии» в его книге «Опыт...»). Он, прежде всего, устанавливает, как он выражается, «основной закон сознания», который состоит в не отделимости «я» от «не-я»: «Я без не-я пусто, так что существует оно *только в момент противопоставления друг другу*»⁸. «Иначе говоря, — продолжает Введенский, — знание о своем я или сознание состоит именно в признании или понимании чего-либо (ощущений) *своим не-я...* это есть закон, которому подчинено сознание»⁹. Нетрудно видеть, в чем зыбкость и философская неполнота этого «закона»; если нам не дано действительно созерцать наше я, так сказать, в его совершенной «чистоте», т. е. в свободе от всякого содержания, то из этого еще ведь не следует, что восприятие нашего я *всегда* сопряжено с «ощущением». Почему Введенский без всяких оснований? «Самовосприятие» означает непосредственное восприятие внутреннего мира — *конечно, в его целостности* (хотя бы в поле внимания из этой полноты внутреннего мира выступила бы только часть его), — поэтому действительно «чистое я», т. е. отвлеченное от *всякого* содержания, *никогда* в опыте не дано (это подчеркивал уже Юм, делая, впрочем, неверные выводы из этого). Но когда Введенский устанавливает свой «закон сознания», считая его «фактом»¹⁰, то он дальше уже смело превращает этот «факт» в основоположение идеализма (в духе Декарта): «Наше сознание, — говорит он, — подчинено такому закону, вследствие которого оно *должно* представлять вещи *как бы существующими*, хотя это еще не свидетельствует об их существовании помимо представлений»¹¹. «Мы не можем решить вопроса, — заявляет меланхолически Введенский¹², — почему основной закон сознания такой, а не иной». Уже здесь Введенский вводит в «основной закон сознания» логический принцип противоречия, — и в дальнейшем (как видно из его книги «Логика, как часть теории познания») это становится для него поворотным пунктом «для нового и легкого доказательства философского кри-

⁷ Опыт построения теории материи, стр. 75.

⁸ Ibid., стр. 301 слл.

⁹ Ibid., стр. 52.

¹⁰ Ibid., стр. 48.

¹¹ Ibid., стр. 53.

¹² Ibid., стр. 56.

тицизма». Отныне «критическая философия» именуется Введенским «логицизмом». Из того соображения, что закон противоречия — «естественный для наших представлений и нормативный для нашего мышления», из того, что, с другой стороны, всякие выводы (т. е. работа мышления) покоятся на законе противоречия, Введенский заключает, что выводы уместны и законны *лишь о наших представлениях*, но они бессильны и неуместны в отношении всего, что находится за пределами представлений, т. е. в отношении вещей в себе (ибо закон противоречия «естественен», т. е. *правилен*¹³ лишь для сферы представлений)... Но если это и «легкое» доказательство критицизма, то, надо сказать, — и не убедительное, так как делать гносеологические выводы из закона противоречия, как это делает Введенский, по меньшей мере *поспешно*. Разве «нормальный» характер закона противоречия в отношении мышления отменяет его силу в мышлении (т. е. за пределами сферы представлений)? Не наоборот ли? Даже не доходя до закрепления (как у Канта) антиномий разума, мы должны скорее признать, что «диалектическое» движение мысли через противоречия свидетельствует о том, что мысль проникает (хотя и недостаточно) туда, где кончается сфера наших представлений.

Но любопытно, что у Введенского, замечательной чертой которого всегда была исключительная четкость его формулировок, неожиданно находим мы своеобразную *апологию апостериорного познания*. «Так как априорным путем вещи в себе непознаваемы (в силу невозможности применять к ним категорий мышления. — В.З.), — пишет Введенский¹⁴, *то мы должны искать иное, неаприорное познание*... Самый факт существования апостериорных элементов (т. е. опыта. — В.З.) в познании свидетельствует, — продолжает Введенский, — что опыт возникает не из одной деятельности познания, а еще из чего-то, т. е. что бытие не ограничивается одной этой деятельностью сознания... Во всяком случае, апостериорные элементы *свидетельствуют о существовании такого бытия*... т. е. о существовании вещей в себе». — В сущности, тут ведь нет ничего неожиданного: ведь это возврат к предпосылке всех построений Канта о «ноуменальном» бытии. Только зачем же тогда строить теорию познания по Фихте, т. е. исходя только из анализа данных сознания? Введенский идет так далеко, что говорит следующее¹⁵: «Что касается потустороннего мира, то о нем можно судить только в той мере, в какой он свидетельствует о себе апостериорными элементами опыта, т. е. *познание его должно быть чисто апостериорным*». Смелости Введенского нельзя не позавидовать! Ведь ограничение познания сверхчувственного мира гра-

¹³ Опыт построения теории материи, стр. 67.

¹⁴ Ibid., стр. 76.

¹⁵ Ibid., стр. 78.

ницами «прикосновения» к нему в непосредственном опыте есть, в сущности, утверждение познаваемости сверхчувственного бытия! Ни на что большее, чем на приобщение в *опыте* (религиозном, эстетическом и т. д.) к сверхчувственному миру, никому и не нужно ведь претендовать, а неприемлемость *рационализма* в метафизике (вследствие отсутствия уверенности в приложимости категорий вообще и закона противоречия к сверхчувственному бытию)¹⁶ никого из осторожных метафизиков не испугает.

Тут мы подходим к очень существенному пункту в философии Введенского. «Для нас невыносимо быть заключенными в мире явлений», — категорически заявляет он¹⁷, — и именно философия и выводит нас за пределы явлений! «Разница моего изложения с изложением самого Канта в том, — пишет Введенский в замечательном этюде «О свободе воли»¹⁸, — что я исхожу из упущенного Кантом предположения, что существует... не только представление о времени у нас, но *существует и время само по себе*». «Тот, кто верует в свободу воли, если он верует по тем же основаниям, по каким веровал в нее Кант, — пишет тут же Введенский, — тот *обязан* при критическом построении цельного мировоззрения допускать существование времени самого по себе». Введенский делает тут же характерное для него добавление: «Конечно, лишь в виде неопровержимой, но и недоказанной веры, а не в виде доказанного знания». Но мы видели выше, что, кроме «веры», у нас возможно еще *опытное приближение* к познанию вещей в себе. В тщательно написанной статье «О видах веры в ее отношении к знанию» Введенский называет верой «состояние, исключающее сомнения иначе, чем это делается при знании»¹⁹. Но в таком определении не ясно, куда отнести «апостериорные элементы знания»? Они могут быть тщательно проверены опытом же, но могут не достигать формы «аподиктического» знания. Еще Лейбниц хорошо различал *vérités de fait* и *vérités rationnelles...** «Несомненность» знания, требуемая критцизмом, осуществляется лишь там, где мы достигаем знания, открывающегося нам, как необходимое. Весь априорный материал (напр., установление факта «чуда») может не укладываться в категории мысли (понятие чуда не укладывается в них), но все же это не есть «вера», а есть лишь не рационализуемое знание.

Можно поэтому сказать, что Введенский допускает три вида постижения:

- а) несомненное (на основе априорных элементов) знание,
- в) апостериорное знание,
- с) постижение в порядке веры.

¹⁶ Опыт построения теории материи, стр. 78.

¹⁷ *Ibid.*, стр. 80.

¹⁸ Философские очерки. Стр. 98.

¹⁹ *Ibid.*, стр. 209.

«Несомненное знание» — это верхний этаж, но он вовсе не висит в воздухе, а имеет под собой еще два этажа. И философия не отбрасывает этих последних данных, — наоборот: «критическая теория познания доказала, что в состав целого мировоззрения неизбежно входит, кроме знания, еще вера, что философия должна изучать не то, существует ли Бог, свобода, бессмертие, а то, как в нашем мировоззрении сцепляются между собой различные веры по поводу этих вещей и чем обуславливаются они»²⁰. И если «познание вещей в себе окончательно невозможно»²¹ (хотя мы видели, что апостериорные элементы несут с собой знание, только не рационализируемое), все же «Кант открыл для веры, рассмотренной и добровольно допускаемой критическим рассудком, очень широкую область»²². Конечно, к вере нельзя «принудить» так, как принуждает разум; но она имеет свои основания, свои мотивы, «принуждающие» нас (хотя по-иному, чем принуждает разум). Поэтому атеизм философски, в сущности, недопустим; хотя он так же неопровержим, как неопровержима вера — он сам есть, в сущности, вера («атеизм есть вера в несуществование Бога, а вовсе не знание»²³), но философски он недопустим. Основания для такого утверждения лежат в области этики, и тут Введенский оказывается совершенно сродни бесчисленным русским мыслителям — и до, и после него.

Войдем ближе в изучение его этики.

4. В работах Введенского нет этических трактатов, но две его статьи (в «Философских очерках») — «Спор о свободе воли перед судом критической философии» и «Условия позволительности веры в смысл жизни» — проникнуты таким подлинным и глубоким моральным пафосом, что сквозь сдержанность речи рвется здесь наружу истинная и серьезная *проповедь* морали. Приведенные выше названия статей скорее могут охладить читателя, да и вообще создается впечатление, что Введенский тщательно оберегает репутацию критицизма и очень боится в каком-либо пункте нарушить его принцип. Но с самого начала своего творчества в сфере философии Введенский, как мы видели, вслед за Кантом, «открывает широкий простор вере», *лишь бы она не выдавала себя за знание*. Этическое и даже религиозное вдохновение получает у него полный простор при этом условии; отдав дань всецелой покорности требованиям критицизма и выйдя «на простор веры», Введенский уже смело и с большим подъемом раскрывает свой духовный мир. «Верой, т. е. мистическим знанием о существовании других вещей, —

²⁰ Философские очерки, стр. 111.

²¹ Ibid., стр. 174.

²² Ibid., стр. 176.

²³ Ibid., стр. 218.

пишет Введенский²⁴, — объясняется наша уверенность в существовании других вещей!» Сюда включается и вера в существование других людей. В специальном этюде «О пределах и признаках одушевления»²⁵ Введенский очень строго и настойчиво развивает тезис, что «душевная жизнь не имеет объективных признаков», что «всякий *может* отрицать существование душевной жизни повсюду, кроме самого себя». Впрочем, тут же²⁶ Введенский успокаивает нас: «Никто не спорит, что можно допустить в других людях душевную жизнь без всякого противоречия с фактами, — более того, *нельзя сомневаться в ее существовании*. Так как для каждого из нас существование чужого одушевления составляет *непреложную истину* (! — В.З.), то надо допустить, что источником истины для нас служат и эмпирические чувства²⁷, но также и *метафизическое чувство*²⁸. Существование *особого органа познания* и именно такого, которое отличается метафизическим характером — вот вывод *логически неизбежный* при признании закона об отсутствии объективных признаков одушевления»²⁹.

Поистине — широкий простор открывается за пределами критицизма! И ясно, что все построения, основанные на 1) апостериорном материале, 2) на метафизическом чувстве, 3) на вере — не затрагивают основ критицизма и *не вытекают из него*. Система Введенского слагается, таким образом, говоря языком школьной логики, из «аподиктического» материала («априорное знание») и из «проблематического» (с точки зрения критицизма) материала, который, как мы только что видели, все же признается «непреложной истиной». Тот дуализм, который не раз мы отмечали у «полупозитивистов», здесь воскресает в его гносеологической редакции: есть два типа истин — и рядом с законным, с точки зрения критицизма, путем к истине есть иной (незаконный) путь — тоже *подлинный* (ибо дает «непреложные истины»). Этот второй путь для Введенского всецело связан с моральной сферой («метафизическое чувство и нравственное чувство — одно и то же», — пишет он)³⁰. Поэтому нечего удивляться, когда еще дальше мы читаем: «Посредством изучения *постулатов* нравственного чувства возможны

²⁴ Философские очерки, стр. 62.

²⁵ Журн. Мин. нар. просв., 1892 (V, VI, VII), позже вышло отдельной брошюрой. Этюд Введенского вызвал большую полемику — преимущественно в Вопр. филос. и псих. (статьи Астафьева, С. Трубецкого, Лопатина и др.), в Вестнике Европы статьи Раadlova. См. также статью Введенского «Вторичный вызов по вопросу о признаках одушевления». Вопр. псих. и филос., № 18.

²⁶ Журн. Мин. нар. просв., 1892 (VI, стр. 277).

²⁷ Т. е. мы имеем уже два источника истины: а) априорный материал и в) апостериорный материал.

²⁸ Третий источник истины!

²⁹ Журн. Мин. нар. просв., 1892 (VII, стр. 93).

³⁰ Ibid., стр. 103.

прочные (!) решения метафизических задач»³¹ и даже построение «системы метафизики»(!)³². Так, вдруг оказывается, что мыслить о прекращении жизни с прекращением земного существования человека, т. е. отрицать бессмертие можно только при «некультурности»³³. Эта ссылка на значение «культурности» при решении *такого* вопроса метафизики, как вопрос о бессмертии, конечно, странна у сторожайшего блюстителя критицизма, — а с другой стороны, его биение пульса живого сердца под узким мундиром критицизма открывает более чем широкий простор для духовных исканий. Если у наших подупозитивистов была явная несогласованность между их теорией познания и автономизмом моральных движений, то позиция Введенского отличается тем, что коренное различие (с гносеологической точки зрения) двух сфер здесь узаконяется и оказывается выражением точного критицизма. В сущности, это знакомый нам «примат практического разума»; метафизика, имеющая в основании «постулаты морального сознания», не дает ли нам достаточно мотивов для сомнений в правомерности строгих предписаний критицизма? В самом деле: «если веления нравственного чувства не бессмыслица», — говорит в одном месте Введенский³⁴, — то из этого вытекают положения о 1) «предназначенности человека для безусловной ценной цели 2) о подчиненности общего строя вселенной (считая в ней *не одни лишь явления, но бытие в себе*) той же цели». Конечно, установление таких положений покоится лишь на признании «не бессмыслицы» велений морального сознания; но мы уже знаем из других мест, что эти положения являются «непреложной истиной» — как неизбежно и потому непреложно для Введенского и признание бытия Божия³⁵. Тут же Введенский вводит и идею «всеобщего спасения»³⁶, т. е. идею Царства Божия...

Итак, есть два познания (критически построенное и внекритическое, широкое, существенное, неизбежное для «культурного сознания»), есть два вида бытия (сфера явлений и сфера «бытия в себе»). Одно познание — «законное дитя» нашего духа, другое познание — «незаконное», однако тоже непреложное; одно бытие лишь феноменально, а другое — трансцендентно. Надо сознаться, что такой дуализм, хотя внешне и дает стройную систему, явно неудовлетворителен и требует пересмотра самого критицизма, кото-

³¹ Ibid., стр. 116.

³² Ibid., стр. 118. Добавим к этому любопытнейшие строки из «Логики» Введенского (4 изд., стр. 41): Развитие гносеологии «нужно не для того, чтобы искоренить в нашей душе метафизические убеждения, а для того, чтобы расчистить почву для нравственно-обязательного отношения к этим убеждениям».

³³ Философские очерки, стр. 131.

³⁴ Ibid., стр. 194.

³⁵ Ibid., стр. 203.

³⁶ Ibid., стр. 205.

рый так самоуверенно создает искусственное различие двух видов познания, двух видов бытия.

5. Введенский очень часто ссылается, развивая свою систему, на то, что он называет «законом Юма»³⁷, т. е. на то, что связь причины и действия не может быть рационализована и носит «синтетический» характер. За узкой сферой априорного знания открывается поэтому «широкий простор» для апостериорного нерационализуемого знания. *Это есть, в сущности, торжество иррационализма* — таков неизбежный и неожиданный итог системы Введенского. Неудивительно, что в порядке «апостериорного знания», «веры», «постулатов морального сознания» система Введенского полна целого ряда не подлежащих доказательству «незаконных», но драгоценнейших идей — о бессмертии человеческого духа и о свободе его, о бытии Божиим. К этим драгоценнейшим идеям присоединяется убеждение в том, что мир есть «целое»³⁸, что самое существование мира необъяснимо из законов природы (т. е. априорного знания)³⁹. Введенский постоянно «оглядывается» на сурово неподвижную цитадель критицизма и начинает нас уверять в «необязательности» веры в Бога, в бессмертие и т. д. (с точки зрения «критицизма», напоминает он, «логически вполне возможна и атеистическая точка зрения») ⁴⁰. Но с той же силой он убеждает нас, что «наука не может помочь атеизму» и что, наоборот, «вера в Бога никогда не исчезнет»⁴¹.

Такова эта система. Есть странная слепота в такой редакции критицизма: если бы для Введенского был бы закрыт «широкий простор» всего, что, с узкой точки зрения критицизма, «иррационально», тогда было бы понятно, что он не видит *недостаточности* критицизма для истолкования познавательного творчества человека. Но если в нем так силен «голос сердца»⁴², если «постулаты морального сознания» раскрывают такой «широкий простор» перед ним, то поистине надо быть слепым, чтобы не усомниться в правильности позиции «критицизма». А с другой стороны, вся эта совокупность «нерационализуемых» идей, которая философские построения Введенского превратила в подлинную (хотя и страдающую немотивированным дуализмом) систему, — вся она свидетельствует о силе и подлинности его философского зрения (правда, за пределами его «критицизма»). Попав в плен критицизма и построив, казалось, неразрушимую цитадель для него, Введенский *оказывается философом гораздо больше за пределами этой цитадели, чем внутри ее*.

³⁷ Философские очерки, стр. 167, 174, passim.

³⁸ Ibid., стр. 185.

³⁹ Ibid., стр. 221.

⁴⁰ Ibid., стр. 223.

⁴¹ Ibid., стр. 217, 218.

⁴² Ibid., стр. 223.

6. Ближайшим учеником и последователем Введенского был *Иван Иванович Лапшин* (1870), ныне здравствующий философ. По окончании Петербургского университета и выдержании магистерского экзамена Лапшин не раз ездил за границу для научных занятий. Его диссертация «Законы мышления и формы познания» доставила ему сразу степень доктора и кафедру философии. В 1922 г. он вместе с другими философами был изгнан из России и поселился в Праге, где проживает и поныне.

Научная продуктивность Лапшина очень велика и крайне разнообразна. Кроме философских работ, он написал много психологических этюдов⁴³, по истории литературы, по вопросам музыки и т. д. Поразительная эрудиция Лапшина, нередко обращающая его книги в сборники различных цитат, вероятно, и в его собственной творческой работе является балластом, но потребность приводить чужие наблюдения и цитировать самых различных авторов соответствует идеям Лапшина о наукообразности философии. Читателя эта манера, во всяком случае, очень утомляет... Я не хочу этим ослабить бесспорного интереса и большой философской ценности анализов и построений Лапшина, но надо сознаться, что собственные мысли Лапшина часто теряют в своей рельефности от коллекции цитат и справок.

Кроме основной философской работы Лапшин написал очень много небольших, но философски существенных этюдов. Таковы: 1) «Проблема чужого «я» в новейшей философии», 1910, 2) «Логика отношений и силлогизм» 1916, 3) «Мистический рационализм Франка» — в журнале «Мысль», 1922, № 3, 4) «Опровержение солипсизма» — Ученые записки Научного института в Праге, т. I, вып. I, 1924. Упомянутая выше книга «Философия изобретения и изобретение в философии» посвящена, по существу, психологии творчества вообще и философского, в частности, но в ней немало и чисто философских замечаний⁴⁴.

Если у Введенского, при всей строгости его критицизма, мы нашли все же основы метафизики, то у Лапшина уже нет ни малейшего вкуса к метафизике, нет и потребности в ней. Это настоящее *отречение* от метафизики; позже в позитивизме мы найдем открытое *отвержение* метафизики... Лапшин, конечно, не может отрицать того, что история философии заполнена метафизическими построениями, но для него здесь дело идет о «проблематических объектах мысли»: «Здесь мы наталкиваемся, — пишет в одном месте Лапшин⁴⁵, — на

⁴³ Самая ценная работа Лапшина по психологии — его двухтомная работа «Философия изобретения и изобретение в философии» (2-е изд. Прага, 1924).

⁴⁴ О Лапшине, кроме нескольких страниц у Яковенко (Op. cit., стр. 284—389, 464), существует еще небольшой критический очерк Лосского — *Вопр. фил. и псих.* (1907, № 88). Других статей о Лапшине, насколько мне известно, не существует.

⁴⁵ «Законы мышления и формы познания». 1906. Стр. 228.

процессы символических операций мысли, мышления в несобственном смысле слова, телеологическое значение которого в смысле эконومیи труда (? — В. З.) при некоторых дискурсивных операциях мысли неоспоримо, но логическое оправдание которым до сих пор не дано теорией познания». Это — самое мягкое замечание Лапшина о метафизике, какое мы находим у него. В других местах Лапшин характеризует учение о вещах в себе, как «допотопное»⁴⁶, говорит о «метафизических фикциях», о «фальшивом метафизическом дуализме вещей в себе и познающего субъекта»⁴⁷. Это отречение от метафизики заставляет его иногда быть осторожным и в собственных построениях: напр., он однажды написал: «Если бы критическая философия оказалась бессильной преодолеть скептический солипсизм и разрешить проблему чужого “я”, то этим она доказала бы свою полную несостоятельность»⁴⁸. Мы увидим в свое время, удалось ли Лапшину «преодолеть солипсизм», но приведенные выше слова действительно отличаются редким у Лапшина отсутствием философской самоуверенности...

«Заветная цель критической философии, — писал однажды Лапшин⁴⁹, — гармония духа», но тут же он добавляет: «Но она недостижима на почве метафизики». У Лапшина мы находим действительно не просто устранение метафизики ввиду гносеологических его соображений, но именно отречение от метафизики, и даже больше: *horror metaphysicae*⁵⁰. За метафизикой чудятся ему неподвижные догматы, стесняющие свободную мысль; всякое «трансцендентное бытие» внушает ему почти суеверный страх. Именно потому он и прославляет критицизм, что в нем мысль «освобождается от цепей догмы, под гнетом которых философская мысль вянет, теряет свою свежесть и свой творческий размах»⁵⁰. Сочетая с критическим феноменализмом эмпирический реализм, Лапшин видит в «неисчерпаемости явлений» то, что принимается другими за «вещь в себе»⁵¹: «Критицизм, — пишет он⁵², — освобождает нас от подмены «неисчерпаемости» явлений бледными метафизическими схемами и дает возможность почувствовать всю красочность бытия» (которая, по мысли Лапшина, исчезает у метафизиков).

Мы увидим ниже, как справляется Лапшин с проблемами, которые, по общему сознанию, неразрешимы вне признания трансцендентного бытия, а сейчас отметим, что у него нигде не выражены те постулаты морального сознания, которые занимают такое существенное место у Введенского. О моральной сфере Лапшин если

⁴⁶ «Мистический рационализм Франка» (статья в журнале «Мысль», 1922. № 3, стр. 145).

⁴⁷ «Законы мышления...», стр. 233, *passim*.

⁴⁸ «Проблема чужого “я”» (1910), стр. 192.

⁴⁹ «Опровержение солипсизма», стр. 40.

⁵⁰ *Ibid.*, стр. 66.

⁵¹ Здесь Лапшин приближается к Cohen'у в его отрицании всякого «Vorsein».

⁵² «Опровержение солипсизма», стр. 66.

где и говорит, то лишь в порядке психологического анализа, но зато у него очень ярко выдвигаются запросы *эстетической сферы*. Как характерны, например, такие слова⁵³: «Эротика и мистика перерождаются в философском творчестве во вселенское чувство, в *любование миром, как целым*». О моральной теме в отношении к миру нет и речи... Это в высшей степени характерно и, конечно, не случайно. Именно требования морального сознания ставят не только настойчиво, но и категорически вопрос о реальности чужих «я» — как это мы, например, видели у Введенского. Для Лапшина все это отсутствует, императивов морального сознания он нигде в своих сочинениях не выдвигает, может быть, и не переживает их; во всяком случае, для него моральные моменты не идут дальше «эмоционального мышления» (термин Г. Майера)⁵⁴, которое, по словам Лапшина, «останавливается *лишь на пороге чистого мышления*»⁵⁵. Не думаю, что этическое сознание может быть так охарактеризовано, но зато история эстетики показывает, что здесь действительно *антиметафизические* построения встречаются достаточно часто⁵⁶. Так или иначе антиметафизический критицизм у Лапшина выдвинут до конца, как мы в этом убедимся, когда коснемся ниже проблемы солипсизма, и конечно, запросы религиозного сознания для него просто пусты. «Дело положительных религий, — писал он однажды⁵⁷, — безвозвратно проиграно, и в дальнейшем прогрессе философии это будет выступать все яснее и яснее наружу, но запас религиозных верований еще очень велик в человечестве — “mundus vult decipi — ergo decipiatur”».

Обратимся теперь к систематическому изложению построений Лапшина.

7. Формально гносеология Лапшина примыкает к Канту и ко всему критицизму, но в это определение основные черты ее не укладываются. Прежде всего, самая задача гносеологии, в частности того исследования, которое предпринял Лапшин, состоит, по его мысли, в «выяснении вопроса об отношении законов мысли к формам познания»⁵⁸. Точнее говоря, Лапшин ставит себе задачу выяснить вопрос о праве применять законы мышления за пределами опыта, к «вещам в себе». Чтобы подойти к решению этого вопроса, от которого, конечно, зависит решение всей темы о метафизике, Лапшин пользуется приемом, который *заранее исключает* приложи-

⁵³ «Философия изобретения...», II, стр. 313—314.

⁵⁴ О его книге Лапшин написал эту же, подробно излагающий идеи Майера («Новые идеи в философии», № 16. Петербург, 1914).

⁵⁵ «Философия изобретения...», II, стр. 313—314.

⁵⁶ Ярче всего это видно у Hartmann'a в его учении о красоте, как Schetn; о реализме (метафизическом) в эстетике у нас больше всех писал Вл. Соловьев (см. выше, ч. III, гл. I—II).

⁵⁷ «Психология эмоционального мышления Г. Майера» («Новые идеи в философии», № 16, стр. 40).

⁵⁸ «Законы мышления...». Стр. 5.

мость законов мышления к «вещам в себе»: он исследует *ощущения*⁵⁹ и тесную связь всех элементов познания (форм, интуиции, категорий, законов мышления) с ними и находит (справедливо), что нам никогда не бывают даны «чистые ощущения»⁶⁰. Центральное место в этих анализах занимает та глава, где устанавливается (справедливо) неотделимость «ощущений» от законов мышления (гл. VII). Из этого Лапшин делает вывод, вовсе не вытекающий из всех этих анализов, а именно, что «законы мышления целиком опираются на формы познания» и «что, помимо признания необходимости последних, они не имеют права на существование»⁶¹. Конечно, «из этих двух выводов легко получить и третий»⁶², а именно, что «законы мысли получают свой *raison d'être** из форм познания», а следовательно, вне наших форм познания никакой силы не имеют. Но как из того, что все медведи — животные, логически неправомерно заключать, что все животные — медведи, так же из положения, что все формы познания связаны с законами мышления, никак не следует, что законы мышления всегда связаны лишь с нашими формами познания. Таким образом, этот для Лапшина основной вывод, *ради которого и предпринято было все исследование*, висит у него в воздухе: из того, что законы мышления находятся «виртуально»⁶³ в теснейшей неразрывной связи с материалом чувственного познания, *никак* ведь не следует, что вне чувственного познания они не имеют силы. Сам Лапшин говорит⁶⁴: «Возможно, что законы мышления распространяются на бытие в себе, но столь же возможно, что они неприменимы к вещам в себе». Правда, в другом месте читаем более энергичное выражение: «Мы отказываемся переносить законы мышления на вещи вне всякого отношения к нашему сознанию»⁶⁵. Тогда понятна антиметафизическая позиция автора — он просто не интересуется темами метафизики. Но из своего скептического «воздержания» Лапшин не делает надлежащих выводов; отказываясь от тем метафизики, он сейчас же заменяет свое отречение от метафизики утверждением незаконности ее: «Так как обнаружена (! — В.З.) неприложимость для нас законов мышления вне сферы возможного опыта, то исчезает самый *raison d'être* метафизики»⁶⁶. Понятны теперь и практические замечания Лапшина о том,

⁵⁹ Лапшин совершенно проходит мимо того все более возрастающего течения в психологии, согласно которому исходным пунктом знания о мире являются не ощущения, а восприятия. Те глубокие и по существу верные анализы восприятий, какие развивает С.А. Франк (см. о нем дальше, ч. IV, гл. V), Лапшин отвергает с иронией («блажен, кто верует», — пишет он). См. «Мистический рационализм Франка», стр. 142.

⁶⁰ Лапшин без всяких колебаний принимает схему познания Канта, не подвергая ее анализу.

⁶¹ «Законы мышления...», стр. 152.

⁶² *Ibid.*, стр. 183. См. также стр. 185 (Примеч.).

⁶³ Лапшин с чрезвычайной легкостью устанавливает (?) свой «виртуальный априоризм», даже не задумываясь над труднейшими проблемами, здесь имеющими место (гл. III его книги).

⁶⁴ «Законы мышления...», стр. 8. Ср. стр. 115, *passim*.

⁶⁵ *Ibid.*, стр. 135.

⁶⁶ *Ibid.*, стр. 160.

что здесь имеет место «деградация философской мысли в мифологию»⁶⁷.

В книге Лапшина рассыпано много интересных и часто остроумных, порой глубоких замечаний, но это не спасает основную его идею, его чистый имманентизм. Конечно, гносеологический имманентизм никак не может быть отождествляем с иллюзионизмом (здесь прав Лапшин)⁶⁸ — для имманентизма вполне оправдан эмпирический реализм. «Формы познания... как и законы мысли... применимы к внешней природе, которая есть явление, следовательно, они суть законы природы»⁶⁹. Познание как таковое может быть действительно с достаточным успехом уложено в рамки абсолютного имманентизма или (что то же самое) абсолютного идеализма, но прорыв к реальности может быть находим, конечно, и в самом познании (Платон!), и мы это с особой ясностью увидим при изучении философской системы, построенной Франком (ч. IV, гл. IV). Но вне этого прорыв к реальности совершенно неизбежен, как гениально показал Кант, в сфере морального сознания, но как раз у Лапшина отсутствуют проблемы морали... Но у него есть своя ахиллесова пята, которую он несколько неосторожно сам же и вскрывает — это проблема чужого «я». Эта проблема, видимо, серьезно тревожила Лапшина, и кроме большого этюда «Проблема чужого “я” в новейшей философии», где, впрочем, вопрос лишь поставлен, он вплотную подходит к ней в этюде «Опровержение солипсизма». Обратимся к этому поворотному пункту в построениях Лапшина.

8. Если все наше познание ограничено пределами нашего сознания, то здесь утверждается «реальность» *моего* сознания; как же быть с реальностью других людей, т. е. в чем состоит эта реальность? Мы видели острую постановку этого вопроса у Введенского, но мы знаем, что для него существование чужого одушевления (при всей метафизичности такого положения) есть «непреложная истина». Мы уже отмечали, что Лапшин признает все *решающее значение* для его позиции проблемы солипсизма: как же ее решить, не выходя за пределы абсолютного имманентизма? Как философски дедуцировать «множественность сознания», если для каждого из нас достоверно дано только *его* сознание?

Сначала Лапшин сводит в один план три разных проблемы — 1) реальности чужого «я», 2) моего прошлого и 3) физического мира⁷⁰. На самом деле, это проблемы совершенно разные, и самое сведение их в один план ничем не оправдано... Но обратимся к вопросу о чужой одушевленности, чужом «я».

⁶⁷ «Философия изобретения...». Т. I, стр. 272.

⁶⁸ См., например, «Законы мышления...», стр. 147.

⁶⁹ Ibid., стр. 197.

⁷⁰ «Опровержение солипсизма», стр. 26.

Лапшин очень верно замечает⁷¹: «Между отдельными сознаниями существует как будто абсолютная разобщенность, а с другой стороны, чувствуется какая-то глубочайшая, интимная, внутренняя связь». Совершенно верно! В том-то и дело, что чужая душа и «дана» нам и «не дана», что она частично имманентна нашему сознанию, как входящая в состав опыта, но всегда она и запредельна. Но признать реальность этой запредельной стороны значит выйти за пределы имманентности, т. е. погубить весь свой критицизм — и вот Лапшин героически решается сказать⁷²: «В духовном общении мы постоянно переживаем *иллюзию* непосредственной данности чужого «я». «Непосредственное восприятие чужого “я” есть иллюзия, — говорит он далее⁷³, — иллюзия, в основе которой лежит сильно развитая *склонность к эстетической перевоплощаемости*». Последнему моменту Лапшин придает решающее значение в вопросе о чужой душевной жизни. Но, конечно, какой бы высоты ни достигала эта «склонность к эстетической перевоплощаемости» в нашем проникновении в чужую душу, она никогда не могла бы сообщить всем переживаниям при этой «перевоплощаемости» того твердого чувства реальности чужой души, которая характерна для наших отношений с людьми. Странно, что Лапшин вообще достаточно тонкий психолог, не замечает решительной непропорциональности между «эстетической перевоплощаемостью» (неодинаковой у разных людей, неодинаковой у каждого человека в разные моменты жизни) и ясным, твердым ощущением того, что перед нами живой человек — с своим внутренним миром, со своим «я». Вся неестественность объяснения, приводимого Лапшиным, искупается для него тем, что она спасает его антиметафизическую позицию... «Чужое “я”, — бесстрашно заявляет Лапшин, — не боясь явного противоречия фактам, — как непрерывная тождественная личность, есть *конструкция мысли*⁷⁴, фактически же я познаю лишь непрерывные *подстановки* душевных состояний в чужом я»⁷⁵. Поэтому Лапшин учит об «*имманентной*» реальности чужого «я», что есть, конечно, отрицание «самостоятельной» реальности чужого «я»; он даже рискует утверждать, что «вера в трансцендентность чужого “я” никому не нужна и не оправдывается философией»⁷⁶. Вот заключительные строки в анализе Лапшина: «Замена трансцендентного чужого “я” имманентным представлением о плюрализме сознаний и о координации всех духовных центров под *одним* гно-

⁷¹ «Опровержение солипсизма», стр. 41.

⁷² Ibid., стр. 42.

⁷³ Ibid., стр. 50.

⁷⁴ Если бы это было верно, то это означало бы, что чужая одушевленность колебалась бы для нас в зависимости от большей или меньшей способности к «конструкциям мысли».

⁷⁵ «Опровержение солипсизма», стр. 55.

⁷⁶ Ibid., стр. 63.

гносеологическим субъектом создает живое и глубокое чувство интимной связи между микрокосмом и макрокосмом»⁷⁷. Так как у Лапшина нет никакого учения о «сознании вообще» или о гносеологическом субъекте (надъиндивидуальном)⁷⁸, то кто же этот «гносеологический субъект», под которым существуют множественные, мнимо самостоятельные, всецело этому субъекту имманентные отдельные «я»? Сам-то Лапшин себя, во всяком случае, не захочет превратить в такой включенности в «гносеологический субъект», «превратить себя в фиктивное построение».

Лапшину явно не удалось разрешить проблему чужого «я» в пределах его абсолютного имманентизма, и это означает, по его собственному признанию, шаткость всей его системы. За Лапшиным остается таким образом та заслуга, что своим *reductio ad absurdum** он вскрыл с полной убедительностью невозможность принять систему абсолютного имманентизма.

9. Весьма близко к этой позиции стоит оригинальный философ Спир (Шпир), русский по происхождению, но написавший свои главные труды по-немецки. Мы, конечно, имеем не только внешние, но и внутренние основания включить его в историю русской философии, но система Спира, строяемая им в линиях всецелого имманентизма, неожиданно поворачивается в сторону метафизики, окрашенной, притом, в тона панморализма. Мы займемся Спиром позже. в главе, посвященной русским метафизикам (см. дальше ч. IV, гл. IV), а пока продолжим изучение русского неокантианства, и в первую очередь — Г.И. Челпанова.

Георгий Иванович Челпанов (1863—1936) родился в г. Мариуполе, где и получил среднее образование, после чего поступил в университет в Одессе, где учился у Н.Я. Грота. После выдержания магистерского экзамена Челпанов получил место доцента в Киевском университете; там же он занял скоро кафедру философии, когда защитил диссертацию («Проблема восприятия пространства», т. I). В Киеве во всей широте развернулось философское дарование Челпанова, — прежде всего надо помянуть его замечательную книгу «Мозг и душа» (1890), выдержавшую много изданий; это лучшая не только в русской, но и в мировой литературе книга по критике метафизического материализма. В эти же годы Челпанов выпускает много этюдов, посвященных изложению и анализу современных гносеологических течений; этюды эти, сохраняющие свою ценность и ныне, никогда не были, к сожалению, собраны в один том. В киевский период деятельности Челпанов выделялся исключительным педагогическим талантом — в публичных лекциях, происходивших во всегда переполненном актовом зале универси-

⁷⁷ «Провержение солипсизма», стр. 66.

⁷⁸ См., напр., «Законы мышления...», стр. 87, *passim*.

тета, в организации замечательного философского семинара, наконец, в организации психологической лаборатории. После защиты докторской диссертации (2-й том «Проблемы восприятия пространства») Челпанов перешел в Московский университет, где ему удалось, благодаря одному щедрому пожертвованию, создать великолепный Психологический институт. После революции 1917 г. Челпанов вскоре, по проiscaм его же ученика, перебежавшего на сторону новой власти, был отставлен от созданного им института; последние годы жизни его протекали в вынужденном досуге, — лишь время от времени удавалось ему напечатать тот или иной этюд.

Переходя к изложению философских взглядов Челпанова⁷⁹, отметим, прежде всего, чрезвычайное стремление к серьезной обоснованности его философской позиции. В Челпанове очень глубоко жила потребность научной и философской добросовестности, — недаром он так много сил отдал на развитие научной психологии⁸⁰, но эта «осторожность», несомненно, подавляла чисто философское творчество его. Из личных, например, бесед с Челпановым я знаю, что он в метафизике примыкал к неолейбницианству, но нигде в печатных его работах нет, увы, и следа этого. Философское наследство, оставленное Челпановым, исчерпывается его трансцендентальным реализмом, но в этом отношении его анализы отличаются строгостью и выдержанностью: защита гносеологического реализма развита им с большой силой. Особенно ценна — и это связано с основной темой большой книги Челпанова («О восприятии пространства») — большая седьмая глава («О происхождении геометрических аксиом», стр. 299—391), в которой с большой убедительностью показано, что «только априористическая теория удовлетворительно объясняет происхождение геометрических аксиом»⁸¹. Очень тщательно, хотя и коротко (в последней главе книги) защищает Челпанов трансцендентальный реализм⁸². Однако трансцендентализм Челпанова приближается к телеологическому его истолкованию в духе Виндельбанда и Зиггарта. С обычной своей осторожностью Челпанов, защищая реальность «объективной

⁷⁹ Кроме двух томов капитального исследования «Проблема восприятия пространства» (причем 2-й том всецело посвящен вопросам гносеологии), для анализа философских воззрений Челпанова, существенны его обзоры философских новинок в «Киевских университетских известиях» (1898 и дальнейшие годы), также большая книга «Введение в философию». Философские этюды, появившиеся уже после 1917 года, связаны с так наз. «советской философией». Упомянем также главные труды Челпанова по психологии: «Мозг и душа», «Введение в экспериментальную психологию», 3-е изд. 1924 г., «Очерки психологии», 1926, статьи в *Вопр. филос. и псих.*

⁸⁰ До конца дней своих Челпанов боролся за *подлинную* психологию — сначала против упрощенных и поспешных построений А.П. Нечаева и его последователей, а после 1917 г. — против грубого материализма таких «психологов», как Бехтерев, Корнилов и др. См. особенно его брошюру о так наз. «Объективной психологии».

⁸¹ «Проблема восприятия пространства». Т. II, стр. 382.

⁸² См. особенно *ibid.*, стр. 396—399 слл., *passim*.

основы пространства»⁸³, тут же⁸⁴ добавляет: «Может быть, эта объективная основа не есть пространство, а только известный *аналог* пространства; ...по моему мнению, об объективной основе пространства можно только сказать, что наше пространство ей соответствует». Именно это заставляет Челпанова предпочитать обычному термину «трансцендентальный реализм» термин «идеал-реализм»⁸⁵.

Телеологический акцент в априоризме у Челпанова сказывается в том, что в качестве «объяснения» (нужно ли оно?) того, почему в нашем познании есть «элементы, не соответствующие действительности», он приходит к мысли, что они суть «*постулаты*»⁸⁶, которые лишь «в качестве таковых» имеют право на существование. «Употребление постулата причинности, — продолжает свои анализы Челпанов, — оправдывается соображениями *не логического характера*»⁸⁷. Почему? Потому что мы пользуемся постулатами для того, чтобы достигнуть истины. Хотя мы и не можем не стремиться к истине, как к ценности, но раз мы «признаем необходимость постановки тех или иных *целей*, то должны, разумеется, признать и необходимость *условий*, способствующих осуществлению этих целей». Напомним близкое к этому учение о постулатах у А.И. Введенского. Челпанов утверждает дальше, что «оправдание» знания лежит «не в области логического доказательства, а в области веры»⁸⁸. Неизбежность для системы знания ряда постулатов сообщает всем философским построениям *телеологический* характер (ибо эти постулаты нужны, чтобы знание стало возможным), а с этим сюда привходит, как признает и сам Челпанов⁸⁹, и элемент скептический...

Таков осторожный, но зато и более ответственный трансцендентализм у Челпанова.

10. Трансцендентализм пустил вообще глубокие корни в русской мысли (начиная еще от Хомякова, как мы видели!), но у ряда новейших мыслителей он как-то своеобразно уживается с опытами метафизики. Мы это увидим в дальнейших главах, а пока остановимся еще на нескольких современных защитниках трансцендентализма, наиболее чисто выражающих его основные задачи. На первом месте мы ставим как самого яркого и философски наиболее одаренного — С.И. Гессена, к изучению которого и перейдем.

⁸³ «Проблема восприятия пространства», стр. 415.

⁸⁴ Ibid., стр. 416—417.

⁸⁵ Ibid., стр. 418.

⁸⁶ Ibid., стр. 424.

⁸⁷ Ibid., стр. 426.

⁸⁸ Ibid., стр. 427.

⁸⁹ Ibid., стр. 428—429.

Сергей Иосифович Гессен (род. в 1887 г.) — сын известного русского журналиста И.В. Гессена. Юрист по образованию, С.И. Гессен отдался затем изучению философии и, будучи за границей, примкнул к школе Риккерта. Уже в эту пору С.И. Гессен выделился своей первой работой, привлекая всеобщее внимание «Ueber die individuelle Kausalität»*. То «преодоление» платонизма, которое с таким блеском развивал Риккерт в своем учении о «границах естественно-научного образования понятий», здесь продвинуто с большой смелостью и философской силой в анализе идеи причинности. Эта работа Гессена не забудется в развитии проблемы причинности... Вернувшись в Россию, Гессен получил кафедру философии и педагогики в Томском университете; из лекций Гессена выросла большая и выдающаяся книга «Основы педагогики» (издана уже за границей в Берлине в 1923 г.). Книга эта имеет подзаголовок «Введение в прикладную философию», и она, действительно, с большим мастерством связывает различные вопросы педагогики с важнейшими темами философии. В философской значительности этой книги мы будем иметь случай убедиться далее. В эмиграции Гессен работал преимущественно по вопросам социологии и права, с одной стороны (ряд превосходных статей в журнале «Современные записки»), — с другой стороны, Гессен много писал по педагогике, — он занимал кафедру педагогики в Русском высшем педагогическом институте в Праге в течение 3 лет его существования. К философии относится его насыщенная статья «Монизм и плюрализм в систематике понятий»⁹⁰. Перед войной 1939 г. Гессен переехал в Польшу, где читал лекции в ряде высших учебных заведений. Когда опустился «железный занавес» и Польша вошла в орбиту влияния Сов. России, сведения оттуда прекратились; но мы знаем, что Гессен остался жив и работает по специальности.

В философском творчестве Гессена мы не находим законченной системы, но все данные для этого у него налицо. Гессен, несомненно, обладает большим философским дарованием — честность мысли, законченность формулировок, постоянное тяготение к систематике понятий — все это могло бы дать (и, может быть, уже и дало, если Гессен смог работать в области философии в годы войны и после нее) настоящую систему. Во всяком случае, его большая книга «Основы педагогики» заключает в себе основы философской системы.

Гессен, прежде всего, горячий защитник трансцендентализма. В опубликованной им работе он, правда, нигде не развивает своего понимания трансцендентализма: может быть, оттого, что он ему кажется бесспорным и самоочевидным. Но к трансцендентализму

⁹⁰ Труды Русск. нар. университета в Праге, т. I (1928). Упомянем еще статьи Гессена о Достоевском и Соловьеве («Соврем. записки» и «Путь»).

у Гессена присоединяется очень ярко выраженный и всюду им проводимый *диалектический метод*. Я не думаю, что Гессен испытал *прямое* влияние Гегеля: скорее на него влияли позднейшие гегельянцы и полугегельянцы. Во всяком случае, диалектический метод так тесно связан у Гессена с трансцендентализмом, что отделить одно от другого у него было бы искусственно. Но как раз диалектический метод заставляет его принять относительную правду «плюрализма в систематике понятий», т. е. достаточную независимость различных «групп понятий». Задача философии в том и заключается, чтобы *диалектически связать эти группы понятий*. И прежде всего: по мнению Гессена, «плюрализм понятий ведет к обнаружению скрытой в нем иерархии»⁹¹, а «подлинная иерархия понятий должна быть необходимо синтезом монизма и плюрализма»⁹². Как достичь этого? По Гессену, «синтез частного и общего есть конкретность понятий»⁹³, а их взаимная разьединенность — абстрактность». Пользуясь этим (собственно, не аргументированным у него) положением, Гессен набрасывает основы «метода полноты» как базы для диалектического развертывания монизма в плюрализм. Иерархия понятий, сведенная к единству принципом иерархической диалектики, дает картину «умаления конкретности».

Насколько мне известно, Гессен не пошел дальше этих чисто формальных указаний и не пробовал развить «иерархическую систему понятий». Однако в своем труде по педагогике Гессен дал опыт применения принципов диалектики. Есть у него (в статьях о Достоевском и Соловьеве) опыт применения их и к «обоснованию» этики, но все это дано *en passant*. *Те же* идеи (в вопросе об обосновании этики) с большим мастерством развил Гурвич (см. о нем ниже); насколько могу судить по внешним данным, Гурвич здесь больше зависел от Гессена, чем обратно. Но всего этого мы коснемся ниже при анализе построений Гурвича, — что же касается Гессена, то у него имеется целый ряд интересных построений в области *антропологии*. Позиция Гессена в этой области мне кажется тем более интересной, что Гессен яснее и острее других выразил позицию трансцендентализма в сфере антропологии.

Как построить понятие личности (как понятие центральное для этики) — на основе трансцендентализма? Ведь невозможно отвергать того, что в линиях трансцендентализма мы движемся *в сторону имперсонализма*: все «ценное» в личности превосходит ее и должно быть связываемо с трансцендентальной сферой». Уже у Канта принцип личности приобретает силу лишь в плане этическом (лич-

⁹¹ «Монизм и плюрализм...», стр. 215.

⁹² *Ibid.*, стр. 211.

⁹³ В этом пункте Гессен (что он и сам в этой работе признает) находится под влиянием книги Cassirer'a (Ueber d. Funktionsbegriff)*.

ность никогда не должна быть «средством»), а для «метафизики» личности нет у него никаких данных. Свобода и бессмертие являются лишь «постулатами» морального сознания... У русских защитников трансцендентализма, с общей в русской мысли склонностью к персонализму, трудность его обоснования на основе трансцендентализма становится основной и решающей. То решение, которое дает Гессен, кажется нам наиболее сильным, хотя, как увидим, все же недостаточным.

Учение о личности у Гессена складывается из ряда положений. Основное из них то, что «личность обретается только через работу над сверхличными задачами»⁹⁴. «Могущество индивидуальности, — говорит Гессен в другом месте⁹⁵, — *коренится не в ней самой*, не в природной мощи ее психофизического организма, но в тех духовных ценностях, которыми проникаются тело и душа и которые *просвечивают* в них, как задания его творческих устремлений». Отличие этого положения от весьма близкого учения о личности у Вл. Соловьева в последний период жизни (см. выше ч. III, гл. II) в том, что для Соловьева было два «просвечивающих» в эмпирическом человеке начала: добро и зло; у Гессена же (как дальше у Гурвича) «духовный» мир всегда мыслится, как добро (точно зло — не духовной природы...). Гессен прямо пишет в одном месте⁹⁶: «Мир не исчерпывается физической и психической действительностью; кроме физического и психического, есть еще третье царство — царство ценностей и смысла». Разумеется, это «третье царство» — не трансцендентно, оно лишь трансцендентально...

Итак, в личности нет сначала ничего, кроме ее эмпирического состава, личность (в полноте ее «возможной» действительности) всегда «созидается»⁹⁷ — через приобщение к миру «сверхличных» ценностей. Но это ведь предполагает свободу самосозидания? Да, Гессен, как правоверный трансценденталист, сбрасывает оковы детерминизма, но «начало свободы» в человеке трансцендентально, вытекает из потенциально живущей в нем силы «автономии» духа. Здесь Гессен совершенно следует Канту — с тем, однако, неожиданным и тоже необоснованным утверждением, сбрасывающим чары детерминизма, что «свободные действия *непредвидимы* — в силу своей безусловной новизны»⁹⁸. Трансцендентальное начало, которое, согласно его основным принципам, никак не полагается «натурализовать», нельзя мыслить «онтологически», — здесь трактуется совершенно натуралистически, «прорываясь» в эмпирический (детерминированный!) порядок и «создавая» «новизну». Па-

⁹⁴ «Основы педагогики», стр. 67.

⁹⁵ Ibid., стр. 365.

⁹⁶ Ibid., стр. 228.

⁹⁷ Ibid., стр. 67.

⁹⁸ Ibid., стр. 63.

фос свободы у Гессена совсем в духе неофихтеанства (как, например, у Мьпnsterberg* и др.); свобода для него «не есть факт, а цель, не данность, а задание»⁹⁹, но она, оказывается, и «не нарушает законов природы» (чем Гессен ограничивает себя уже от индетерминизма)¹⁰⁰. Все же «свобода и личност даются не сразу, но *растут* (!) постепенно»¹⁰¹.

Все это остается, по существу, неясно — и конечно, оттого, что Гессен боится метафизики. Хотя Яковенко находит у Гессена «трансцендентальный онтологизм»¹⁰², но тут есть лишь трансцендентализм и нет никакого онтологизма. Отдельные страницы у Гессена действительно кажутся пронизанными «онтологизмом» — особенно ввиду «метода полноты» (т. е. Абсолютного Первоначала, из которого диалектически вытекает плюрализм категорий — но только категорий!). По существу же Гессен не сходит с почвы трансцендентализма — но с тем существенным дополнением, что он присоединяет сюда диалектический метод, созидающий *видимость* онтологизма (в действительности это только видимость). У Гессена всегда высшая, новая ступень «просвечивает» в предыдущей, т. е. трактуется реалистически — и поскольку дело идет о его книге по педагогике и статьях по социальной проблеме, — т. е. о вопросах «эмпирической реальности», Гессен нигде и ни в чем не остается глух к требованиям реальности. Он *постоянно на пороге метафизики* — но только лишь на пороге. Так, например, он иногда говорит об Абсолюте, о «плероме», т. е. о понятиях, явно имеющих метафизический характер¹⁰³, но на самом деле это все лишь «предельные» понятия у Гессена. Неизменной оказывается у него «не истина», а путь ее нахождения¹⁰⁴, и совсем уже в духе Cohen'a Гессен утверждает, во имя идеи трансцендентальной логики, что «предмет знания строится знанием»¹⁰⁵. Так же расплывается в неопределенность и понятие «человечества», как «живой» целостности¹⁰⁶, но это понятие ничего метафизического в себе не заключает, а есть лишь «бесконечно раздвигающаяся совокупность сотворенного и заданного».

Бесспорный и сильный философский дар Гессена расцветает лишь на путях философского осмысления эмпирической реальности, но отравя трансцендентализма так и осталась неизжитой и бесплодила построения его.

⁹⁹ «Основы педагогики», стр. 57.

¹⁰⁰ Ibid., стр. 64.

¹⁰¹ Ibid., стр. 80.

¹⁰² Яковенко. Op. cit. S. 455.

¹⁰³ См. напр., «Основы педагогики», стр. 253—254. 319 сл., 390, passim.

¹⁰⁴ Ibid., стр. 224.

¹⁰⁵ Ibid., стр. 227.

¹⁰⁶ Ibid., стр. 183 сл.

11. Скажем несколько слов о другом, бесспорно, талантливом мыслителе, Г.Д. Гурвиче (родился в 1894 г.), профессоре в Бордо, а теперь в Париже. Если не ошибаюсь, Гурвич окончил университет в Петербурге, потом занимался в Германии, где написал первую философскую работу «Die Einheit d. Fichteschen Philosophie» (1922), из чего выросла книга «Fichtes System d. konkreten Ethik» (1924)*. Переехав во Францию, Гурвич углубился в проблемы «социального права». Но к темам философии имеет ближайшее отношение выдающийся этюд «Этика и религия»¹⁰⁷. Несмотря на свою краткость, этот этюд, во многом примыкающий к построениям Гессена, чрезвычайно характерен для диалектики трансцендентализма у русских мыслителей.

Для трансцендентализма бытие и отношение к нему «сжимаются» в категории. Если у Гессена (по его методу «полноты») надо диалектически из «плеромы», т. е. единства, вывести разные категории, то для Гурвича характерно, наоборот, стремление защитить плюрализм категорий как таковой. С большим мастерством Гурвич (как и Вл. Соловьев в последний период) отстаивает самостоятельность этической сферы, ее внутреннюю независимость от метафизики, от религии. Добро есть, говорит он, особое «качество»¹⁰⁸ и есть особый «путь восхождения к Абсолюту». Идея Абсолюта, почти уже метафизически трактуемая (очень близко к тому, что развивал Спир — см. ниже, ч. IV, гл. IV), занимает очень существенное место у Гурвича. Но отношение к Абсолюту у этики — свое, как свое особое отношение к Абсолюту в научной и художественной деятельности.

Гурвич именно здесь философски углубляет и философски обосновывает принцип секуляризма, внутреннее родство с которым в трансцендентализме невозможно отвергать. «Секуляризация, — пишет он¹⁰⁹, — утверждает множественность путей восхождения к Абсолюту и потому менее всего заслуживает упрека в безбожии: истинный смысл ее как раз обратный, а именно *нахождение новых, не исчерпанных религией связей с Абсолютным*. Гурвич высоко ставит религиозную сферу, в которой открывается «непосредственное слияние и связь с Божеством»¹¹⁰, но еще важнее, ближе ему и дороже внерелигиозное (научное, эстетическое, моральное) творчество, которое он характеризует, как «светское богослужение»¹¹¹. «Тут Гурвич с чрезвычайным патетизмом стремится реабилитировать Ренессанс, смысл которого он видит в утверждении самосто-

¹⁰⁷ «Совр. зап.» (XXIX, 1926 г.). Очень ценна также книга Гурвича «Les tendances actuelles de la philosophie allemande», Paris, 1930.

¹⁰⁸ «Этика и религия». Совр. зап. XXIX, стр. 271.

¹⁰⁹ Ibid., стр. 269.

¹¹⁰ Ibid., стр. 278.

¹¹¹ Ibid., стр. 277.

тельности внерелигиозных форм творчества: это любопытно потому, что здесь в трансцендентализме выявляется последний смысл и основа секуляризма... Употребляя терминологию Гессена, Гурвич готов признать, что во внерелигиозных актах «просвечивает Абсолютное, как завершение соответственной бесконечности». Это есть система «автотеургии», по замысловатому (и неудачному, на наш взгляд) выражению Гурвича, а смысл «автотеургии» в том, что она утверждает «самостоятельное участие — через независимое нравственное действие — в *Божественном* творчестве». Гурвич даже утверждает особую способность «*волезрения*» (параллельно «умозрению»), в котором (через моральные акты) человек «возвышается до *непосредственного видения* творческого потока»¹¹². Это очень недалеко от «интеллектуальной интуиции» Шеллинга...

Как и Гессен, так и Гурвич, твердо стоя на основе трансцендентализма, не стесняются давать метафизические формулы (хотя трансцендентализм антиметафизичен по существу). Этот *metabasis eis allo genus*^{*}, это смешение разных планов нам встретится еще раз в главах, посвященных новейшему возрождению метафизики (см. ч. IV, гл. IV). Гурвич говорит, например, о «многопланности бытия»¹¹³, о том, что мир не закончен и «непрерывно продолжает твориться — и человек призван посылно помогать Богу творить мир»¹¹⁴; тут же говорит он о «маленьких Демиургах», которые через свою будничную работу «соучаствуют в творческом потоке». «Нравственная воля, — читаем еще у него¹¹⁵, — не может быть оторвана от космического бытия», но не в смысле зависимости этической сферы от бытия, а, наоборот, зависимости бытия от морального творчества.

Построения Гурвича любопытны и сами по себе, и по и внутренней связи с проблемами секуляризма. Трансцендентализм — даже там, где он с почетом отводит религии «особую» сферу, как особой категории духа, — все же *боится* возможного влияния религиозной стихии на жизнь духа. В этом отношении «автотеургия» Гурвича в высокой степени прозрачна и примечательна.

12. Нам остается сказать несколько слов еще о двух представителях «чистого» трансцендентализма — Б.В. Яковенко и Ф.А. Степуне. Б. В. Яковенко (1884—1948), можно сказать, насквозь пронизан типичными для немецкого идеализма категориями. Будучи очень плодовитым писателем¹¹⁶, Яковенко больше занят крити-

¹¹² «Этика и религия». Совр. зап. XXIX, стр. 276.

¹¹³ Ibid., стр. 272.

¹¹⁴ Ibid., стр. 282.

¹¹⁵ Ibid., стр. 480.

¹¹⁶ Яковенко принадлежат, насколько я знаю, следующие книги. 1) *Dejiny ruské Filosofie* (по-чешски). Прага, 1938. 2) *Geschichte d. Hegelianismus in Russland*, Prag., 1938. 3) Краткий очерк истории русской философии (по-русски и по-итальянски). 4) *Vom Wesen d. Pluralismus*, Bonn, 1928. 5) Очень много статей в журналах *Russische Gedanke* (редактором которого был Яковенко), «Логос», «Вопросы фил. и психологии».

кой чужих воззрений, чем развитием собственных взглядов. Замечания и критическая оценка чужих построений иногда бывают очень удачны — особенно надо отметить его порой очень меткую критику феноменологии Гуссерля (в котором Яковенко не без основания усматривает новый — «высший» — психологизм). Сам Яковенко выдвигает для теории познания задачу «освобождения предмета», т. е. очищения данных познания от всякого рода «примышлений». Но у Яковенко все это лишь замечается, поэтому его собственные самохарактеристики до крайности расплывчаты (о своей позиции он говорит, как о трансцендентальном скептицизме, как о трансцендентальном онтологизме(!), в других местах говорит о своем «онтологическом критицизме», о «критическом мистицизме» даже и т. д.). Эти декларативные характеристики остаются неопределенны.

Что касается *Федора Августовича Степуна* (род. в 1884 г.), то его единственная книга, посвященная философии («Жизнь и творчество», Берлин, 1923. Сборник статей), свидетельствует о тонкости мысли, живом философском пафосе, но его высказывания слишком коротки, чтобы составить определенное суждение о его взглядах. Для него «критический трансцендентализм непобедим»¹¹⁷, он признает лишь «абсолютность отношения к Абсолютному»¹¹⁸ и, естественно, «отвергает всякую мысль о возможности... завершить мирозерцание в форме какой-либо метафизической теории». В этом *антиметафизическом* утверждении, однако, еще не вскрывается вся позиция Степуна, — у него дальше, уже независимо от всяких трансцендентальных границ, неожиданно и необоснованно, выступает «религиозное переживание Бога», так что Степун говорит даже о некоем «мистическом априори»¹¹⁹. Религиозность для Степуна есть даже *первостихия, как вне трансцендентальная установка*, дающая «знание Бога живого. К сожалению, это утверждение, трудно согласуемое с деспотической силой трансцендентальных оформлений, остается лишь неким эскизом. Творчество Степуна, бесспорно философски зоркого и чуткого мыслителя, было захвачено другими темами — к философии он более так и не возвращался.

Но то, что было у Степуна намеком и эскизом, развилось у других трансценденталистов (Спир, Вышеславцев и др.) в настоящую метафизику. К этим мыслителям мы обратимся в IV части (глава IV).

¹¹⁷ «Жизнь и творчество». Стр. 136.

¹¹⁸ Ibid., стр. 177.

¹¹⁹ Ibid., стр. 201.

Глава IX

Новейший позитивизм в России и поиски «научной философии». Лесевич, Грот и др. Вернадский, Мечников, *Dii Minores*

1. Рядом с новейшим критицизмом стоит в русской философии то течение мысли, которое примыкает к позитивизму. Впрочем, термин «позитивизм» надо брать здесь в очень широком смысле слова, — это скорее поиски «научной» философии, опирающейся на науку, часто не идущие далее синтеза научных обобщений. Можно даже сказать: здесь больше интереса к *«научному мировоззрению»*, чем к философии, — и творческой основой этих исканий, незыблемым их фундаментом является вера в научную достижимость бытия, преклонение перед методами и завоеваниями науки. В этом почти восторженном преклонении перед наукой мы находим нередко много наивности, даже слепого догматизма: в самой ведь науке XIX—XX вв. рядом с замечательными, подчас гениальными построениями есть очень много невыносимого самоуспоения, некритического упрощения всей тайны бытия. В действительности, научные построения почти всегда насыщены вненаучными, в том числе и философскими идеями, поэтому стремление ориентировать философию на науку, и только на ней, страдает односторонностью и близорукостью. Конечно, философия не может игнорировать всего того, что несет с собой развитие научного знания, но у ней есть и свои особые темы и свои пути в движении философской мысли. Самый термин «научная философия» превращает философию в *ancilla scientiae* и свидетельствует об оскудении философского чутья.

В русской культуре наивное преклонение перед наукой особенно настойчиво стало проявляться во второй половине XIX века (см. об этом выше ч. II, гл. VIII), — достаточно вспомнить о Чернышевском, Писареве и др. Но к этому же времени относится и блестящее развитие русской науки — особенно естествознания. Великие имена Пирогова, Менделеева, Ковалевского, Мечникова, Сеченова (если говорить только о самых ярких именах) знаменуют исключительные успехи русской науки, и естественно, что культ научного знания и

поспешное подчинение ему всей мысли получает особую силу. Позитивизм становится философским *credo* не одних ученых, но подчиняет своему влиянию широкие круги русского общества. Не случайно и то, что именно шестидесятые годы полагают начало русскому «просвещенству» с его культом научного знания, с его стремлением к широкому распространению этих знаний. Русский секуляризм, нашедший свое выражение в этическом и эстетическом гуманизме, кладет неизгладимую печать на русскую интеллигенцию и торжествует, казалось, окончательно над религиозными и метафизическими «призраками». Эта нотка наивного самоупоения лучше всего говорит об узости и ограниченности всего «просвещенства».

Позитивизм, как его создавал От. Конт, почти не имел успеха в русских кругах — вспомним, например, отзывы Чернышевского о Конте, но то, что можно назвать русским позитивизмом, все же примыкало, естественно, к Конту. Мы видели это уже у П.Л. Лаврова и Н.К. Михайловского, — еще более найдем мы это у более позднего русского позитивиста — В.В. Лесевича. Были правда у нас фанатические последователи Конта — к таким надо причислить, например, Вырубова (ближайшего сотрудника Литтре — самого яркого последователя Конта), отчасти — Де-Роберти. Но основное течение русского позитивизма лишь исходило от Конта и очень много вбирало в себя из построений Спенсера, Дж.Ст. Милля, равным образом из критицизма Канта и его последователей.

Если взять все течения, тяготевшие к «научной философии», то в них можно отметить, как наиболее существенные, три основных черты. Прежде всего, это есть вера в *единственность научных методов* в постижении бытия, преклонение перед научными приемами мысли, наивный рационализм, т. е. признание (наперед) «соответствия» нашей мысли строю бытия. С другой стороны, сюда привходит навеваемое наукой убеждение в *относительности* нашего знания, в его постоянной эволюции и в невозможности никакого «абсолютного» знания, т. е. убеждение в «историчности» всякого знания. Третьей характерной чертой всего этого направления мысли является отвержение (заранее) всякой метафизики. Эта *антиметафизическая тенденция* не мешает часто тому, что «во имя науки» утверждается явно метафизический материализм, но внутреннее взаимоотношение материализма и позитивизма есть ведь явление повсеместное...

Таковы общие черты изучаемого нами тяготения к «научной философии». Обратимся теперь к отдельным мыслителям и остановимся, прежде всего, на В.В. Лесевиче.

2. *Владимир Викторович Лесевич* (1837—1905) по окончании гимназии и инженерного (военного) училища служил в инженерных войсках на Кавказе, а затем поступил в Академию Генерального штаба, по окончании которой (в 1861 г.) вышел в отставку. Посе-

лившись в своем имении (в Полтавской губ.), Лесевич основал там школу крестьян, обеспечив ее солидным капиталом, а затем переехал в Петербург. С 1880 г. он подвергался политическому преследованию за свои связи с революционными кругами, был выслан в Сибирь; в Петербург смог он вернуться только в 1888 г.

Лесевич очень рано (начиная с 21-го года) стал печатать статьи в журналах, преимущественно по вопросам позитивизма, а в 1877 г. выпустил книгу под названием «Опыт критического исследования основначал позитивной философии». В следующем году он выпустил книгу «Письма о научной философии», а также написал ряд педагогических этюдов. Позже он написал ряд статей на тему «Что такое научная философия» и ряд статей по истории религии. В 1915 г. вышло Полное собрание сочинений Лесевича¹.

Что касается влияний, сказывавшихся в построениях Лесевича, то, прежде всего, надо подчеркнуть, что по своим социально-политическим взглядам Лесевич примыкал к группе Лаврова и Михайловского, любопытным отзвуком чего является его защита «субъективного метода в социологии». Мы еще будем иметь случай коснуться этого, а сейчас лишь упоминаем об этом, чтобы охарактеризовать ту духовную среду, в которой вращался Лесевич. Он очень основательно изучал Ог. Конта, но (быть может, под влиянием Лаврова) столь же рано обратился к изучению Канта. Изучал он его больше по последователям Канта, из которых особенно тяготел к А. Ланге, Рилю и Паульсену*. Уже одно сопоставление этих имен свидетельствует не особенно благоприятно о философской зоркости Лесевича — указанные три неокантианца все принадлежат к *очень различным течениям*, чего Лесевич просто не заметил, выписывая у них лишь то, что помогало ему оформить *свою* «критическую» точку зрения. Чрезвычайное влияние имели на Лесевича (уже в позднюю пору его творчества) Авенариус, позднее и Петцольдт** (последователь системы Авенариуса).

Обращаясь к изложению философских взглядов Лесевича, остановимся, прежде всего, на вопросе о понятии философии у него и о соотношении философии и науки. Это основной и решающий пункт в его построениях.

3. В формальном определении задач познания вообще Лесевич, приближаясь к Гербарту***², считает, что познание есть *упорядоченное мышление*. Здесь подчеркнута — и это характерно для Лесевича — лишь *имманентная* сторона познания и оставлен без внимания вопрос об «объекте» познания. Поэтому все развитие

¹ Подробную библиографию работ Лесевича см. в статье Я. Колубовского о Лесевиче («Материалы для истории философии в России». Вопр. фил. и псих., № 8, 1891), а также в различных энциклопедиях.

² К Гербарту Лесевич относился с большим вниманием. См. «Опыт критического исследования...» (Изд. 1877 г.), стр. 133 ff, passim.

знания, по Лесевичу, всецело определяется лишь его структурой. Так, уже представления, по Лесевичу, заключают в себе «первое, непосредственное знание»³, — так как восприятия («простейший элементарнейший факт»), становясь представлением, дают уже начало мышлению⁴. Как видим, Лесевич исходит в построении понятия знания из чисто имманентного материала, и здесь несомненно влияние на него кантовской теории познания. Неудивительно, что Лесевич очень увлекался первой работой Авенариуса, где уже была высказана мысль о «чистом опыте»⁵, что он готов признать свою позицию системой «эмпирического феноменализма»⁶. Но, отвергая наивный реализм, Лесевич отвергает и идеализм и защищает точку зрения «критического реализма», который представляется ему «законченным фазисом, высшей стадией развития этого учения»⁷. В другом месте Лесевич пишет⁸: «Преобразованный в духе критицизма и достигший полной зрелости позитивизм переходит в критический реализм».

Критицизм у Лесевича совершенно, однако, чужд учению о трансцендентальных функциях разума. Ему кажется, что развитие психологии устраняет возможность говорить об априорных элементах познания⁹; он уверяет, что «современные представители философского критицизма отвергли кантовский априоризм»¹⁰. Сам он больше всего ценит у Канта его антиметафизическую тенденцию, ограничение знания пределами опыта: «Основной характер критицизма, — пишет он, — представляется, таким образом, антиметафизическим; критицизм стремится к устранению трансцендентного и обоснованию положительной философии»¹¹. Лесевич говорит о «несостоятельности априоризма», об «устранении априорных заблуждений»¹² и требует «установления достоверности не на основании априорности знания, а на его научной доказательности»¹³. Это сопоставление понятий априорности и «научной доказательности» может вызвать только улыбку, но в том-то и дело, что «критицизм» у Лесевича как раз и исчерпывается устранением метафизики («Когда ничтожество (!) трансцендентального умозрения было признано, — пишет он¹⁴, — философия стала по преимуществу кри-

³ Письма о научной философии (Изд. 1878 г.). Стр. 127.

⁴ Ibid., стр. 23.

⁵ Ibid., стр. 9.

⁶ Ibid., стр. 202.

⁷ Опыт критического исследования. Стр. 193.

⁸ Ibid., стр. 293.

⁹ Письма..., стр. 179.

¹⁰ Опыт..., стр. 164. Насколько слабо было у Лесевича знание литературы о Канте, видно из того, что он поминает, например, Cohen'a (Ibid., стр. 160, прим.), даже не заглянув в него; иначе не мог бы он утверждать, что «современный критицизм» отверг априоризм.

¹¹ Письма..., стр. 6.

¹² Вероятно, имеется в виду учение Канта о «трансцендентальной иллюзии».

¹³ Опыт..., стр. 175.

¹⁴ Ibid., стр. 99.

тической»). Поэтому теория познания, которую Лесевич постоянно выдвигает в противовес Конту, «основывается, — думает он, — на результатах, добытых психологией, которая служит ей исходной точкой»¹⁵.

«Позитивизм без противоположения метафизике немислим», — без конца повторяет Лесевич¹⁶. Он боится даже реалистического понимания причинности, которое может побуждать видеть в причинности «какое-то мистическое начало»; Лесевич заменяет «мистико-метафизические свойства» причинности учением о «соотнесенности причины и действия»¹⁷ (что соответствует несколько позднее выдвигавшемуся в эмпириокритицизме замещению понятия причинности понятием «функциональной зависимости»). Так же боится Лесевич метафизического истолкования понятия «закона»: «Ни о каких вечных, неизменных, правящих миром законов не может быть и речи в научно-критической философии, освобождение которой от всех призраков (!) обыденного мышления и метафизики должно быть полное и окончательное»¹⁸.

Из всего этого делается вывод об «относительности знания»¹⁹, о том, что «научная философия принимает достоверность знания только условно»²⁰. Этот тезис об относительности знания, об эволюции научных понятий имеет основополагающее значение для Лесевича, да и вообще для всех построений т. наз. «научной философии». Здесь мы имеем дело с очень глубоким предубеждением против всяких претензий на «безусловное» и, «несомненно, достоверное» знание, и единственным безусловным значением, казалось бы, обладают для позитивизма только «факты». Но Лесевич боится призрака «безусловности» даже в отношении «фактов». «Ценность фактов, — пишет он, — есть нечто совершенно относительное»²¹, и если я предостерегаю от метафизического презрения к фактам, то не менее предостерегаю и от буквоедного пристрастия к ним, от нагромождения факта на факт... без обобщений». Лесевич действительно свободен от «фактопоклонства» и придает существенное значение лишь «правильному образованию понятий»²². Здесь как раз и выступает с полной ясностью соотношение науки и философии в учении Лесевича.

«Философия, — учит Лесевич²³, — есть результат прямого и непосредственного продолжения развития научного знания, завер-

¹⁵ Опыт..., стр. 124.

¹⁶ См. особенно *Ibid.*, стр. 151, также стр. 145—149, *passim*.

¹⁷ Письма..., стр. 32.

¹⁸ Опыт..., стр. 172.

¹⁹ *Ibid.*, стр. 179.

²⁰ Письма..., стр. 86.

²¹ *Ibid.*, стр. 84.

²² Опыт..., стр. 120 слл.

²³ *Ibid.*, стр. 139.

шение его». Исторически это положение никак не может быть оправдано, да оно и не вытекает у Лесевича из исторических соображений, — корни его иные. «Пока наука изучает конкретную группу явлений, она остается конкретной наукой, но если она берет предмет свой не как агрегат этих явлений, а как целое, она приобретает философский характер»²⁴. Поэтому «совокупность понятий, соответствующих конкретным группам мировых явлений, представляет данные для конкретной науки о мире — космологии, а совокупность умозрительных групп понятий... определяет предмет абстрактной науки о мире или философии в тесном смысле»²⁵. И в другом месте читаем²⁶: «Опытные науки — науки специальные, а философия — наука всеобщая, наука, объединяющая понятия, выработанные отдельными дисциплинами, и подводящая их под высшее, общее понятие». Прочтем еще несколько утверждений Лесевича по вопросу о соотношении науки и философии. Вот, например, его утверждение²⁷: «Всякая наука, по содержанию своему, не различается от философии, но разрабатывать ее (т. е. науку) можно или в направлении философском, или в направлении эмпирическом. Философским направлением следует считать то, которое стремится к *конечному единству знания*; эмпирическим же то, которое остается при отдельных фактах, как последних истинах».

Если разобраться во всех этих положениях, то становится ясным, что учение о том, что предметом философии является «мир, как целое», совсем не то, что утверждается в тезисе о «конечном единстве знания». Первый мотив, в сущности, *надо признать* случайным для Лесевича — он никакого влияния не имел при уточнении отношений между наукой и философией. Наоборот, второй мотив до такой степени часто повторяется и комментируется у Лесевича, что надо признать, что он именно и выражает его подлинную мысль. «Научная философия» — это собственно высший синтез *научных идей*, т. е. научное мировоззрение (Лесевич предпочитает говорить: «научно-философское мироразумение»²⁸). «Центр тяжести позитивно философской системы, — читаем у него²⁹, — лежит в суммировании основоначал, выработанных отдельными философски разработанными науками». А однажды Лесевич высказался так: «Современное состояние знания дает полное основание считать различие философии и науки *относительным* и вовсе не хлопотать о резком разграничении этих двух

²⁴ Опыт..., стр. 229.

²⁵ Ibid., стр. 291.

²⁶ Письма..., стр. 97.

²⁷ Ibid., стр. iii.

²⁸ Опыт..., стр. 191.

²⁹ Ibid., стр. 193.

областей»³⁰. Конечно, у Лесевича философия не есть просто энциклопедия знания³¹, она все же должна быть «системой» понятий, но, по существу, философия у него *растворяется в научном мировоззрении*.

Таков скудный итог этого «критического позитивизма»...

Нам остается сказать несколько слов о «субъективном методе» у Лесевича.

4. В учении о «субъективном методе» Лесевич не оригинален и следует, как он сам это признает, Лаврову³². Смысл же «субъективного метода», т. е. привнесения *оценки* в суждение о действительности, заключается, по Лесевичу, в том, что она выступает там, где имеется в виду не чистое знание, а «знание, как основание действия»³³. Недостаток позитивизма, по Лесевичу, в том и заключается, что в суждении о человеческой деятельности он не дал места для нравственной оценки³⁴, но этот недостаток, говорит тут же Лесевич, может и должен быть устранен. Лесевич требует³⁵, чтобы в отношении человеческой деятельности, «в которой имеют место наши побуждения и цели», применялась этическая оценка, поэтому необходимо «обоснование субъективного отношения нашего к конкретным фактам на научном наблюдении».

В этих робких фразах, защищающих внесение оценочного момента в суждения о социальном бытии, заявляет о себе та безусловность моральных суждений, о которой с такой силой говорил, как мы видели, Лавров (см. выше, ч. II, гл. VIII). Лесевич не замечает того, что момент оценки вовсе не покоится на «научном наблюдении», что он имеет свои собственные корни в нашей душе, — и здесь он прямо примыкает к тому «полупозитивизму», который мы уже видели у Герцена, Лаврова, Михайловского, Кавелина. Но Лесевич, высказав свое полное согласие с Лавровым и Михайловским, затем бросает тему о субъективном методе и не ставит даже вопроса, как его связать с методом объективирующим. Лишь в более поздних статьях, напечатанных в журнале «Русская мысль» за 1888—1889 гг., Лесевич вновь касается указанной темы. «Научная философия, — говорит он, — обнимает не только умозрение, но и действие. Ей предстоит провести идею перемены во всех сферах жизни... возбудить вкус к изучению вопросов, способствующих человеческому благу. Теоретическая мысль, которая потеряла бы из виду эту свою *основную* (!) и жизненную цель, оказалась бы неспособной пользоваться своими обновленными силами и снова об-

³⁰ Статья в «Сев. вестн.», 1886, II (цитирую по статье Колубовского. Вопр. фил. и псих., 1891, май, стр. 154).

³¹ Опыт..., стр. 95.

³² Ibid., стр. 242.

³³ Ibid., стр. 242.

³⁴ Ibid., стр. 253.

ратилась бы в пустое и бесплодное созерцание»³⁵. Но из этих положений, в которых еще яснее выступает независимый и безусловный характер этики, Лесевич не сделал никаких выводов в смысле пересмотра своих «основоположений» к научной философии.

После Лесевича следовало бы остановиться на русских правоверных контристах типа Вырубова, на построениях Де-Роберти, Полетики, но все это философски так слабо, что мы не будем задерживаться на их изложениях. Мы пройдем мимо и малоценной «философии действительности»³⁶ М.М. Филиппова и даже мимо творчества М.М. Троицкого. Троицкий (бывший долгое время профессором Московского университета) был собственно защитником чистого эмпиризма³⁷, резким противником всякой метафизики³⁸ и в *этом* смысле может быть причисляем к позитивистам³⁹, но философски Троицкий был очень слаб и не дал ничего более или менее значительного.

Зато мы должны дольше остановиться на философском творчестве Н.Я. Грота, который, правда, во второй период творчества отошел от позитивизма, но в начале философской деятельности был его защитником.

5. *Николай Яковлевич Грот* (1852—1899)⁴⁰ родился в семье академика Я.К. Грота. По окончании гимназии Грот поступил в Петербургский университет и уже в это время проявил исключительный интерес к философии и психологии — но всецело был увлечен в это время позитивизмом и поклонялся естествознанию. Проведя год в Германии в научных занятиях, Грот становится проф. Историко-Филологического института в Нежине по кафедре философии. Будучи очень деятельным и подвижным по своей натуре, Грот принимал самое живое участие в жизни института, — в эти годы он приготовил к печати диссертацию на тему «Психология чувствований». Вскоре появилась и его докторская диссертация («К реформе логики»), в сущности тоже посвященная психологии. В 1883 г. Грот занял кафедру философии в Одессе, где его научная и литературная деятельность привлекла к нему всеобщее внимание, и скоро он был приглашен занять кафедру философии в Москве, где он

³⁵ Ibid., стр. 255.

³⁶ Цитирую по статье Колубовского. Ibid., стр. 158.

³⁷ Его основные работы посвящены психологии.

³⁸ См. особенно книгу М.М. Троицкого «Немецкая психология в текущем столетии». Т. I—II.

³⁹ Для общей оценки творчества М.М. Троицкого см. небольшую статью о нем Вл. Соловьева (т. VIII, изд. 1903 г., стр. 414—419, а также статью В. Н. Ивановского (Вопр. фил. и псих., 1897 г. № 47).

⁴⁰ См. о нем книгу «Н.Я. Грот» (Сборник статей ряда авторов), Петербург, 1911. Там же приведена и подробная библиография статей и книг как самого Грота, так и статей о нем (стр. 349—373).

и оставался до конца жизни. В Москве научные и организаторские дарования Грота развернулись с полной силой, — он стал во главе «Московского психологического общества» (старейшего в России философского общества), предпринял издание журнала «Вопросы философии и психологии» (первого философского журнала в России, если не считать «Свое слово» Козлова). Самая тесная дружба соединяла Грота с выдающимися философами его времени (Вл. Соловьев, Лопатин, кн. С. и Е. Трубецкие и др.); в это же время он сближается с А. Толстым, имевшим большое влияние на этические воззрения Грота. Надо сказать, что еще в Одессе у Грота начался перелом в его философских взглядах, — он отходит от позитивизма, становится защитником метафизики (хотя многие черты первого периода сохраняются у него и во второй период творчества). Грот был в расцвете творческих сил, когда давнее нездоровье, неожиданно осложнившееся под влиянием крайнего переутомления, оборвало его жизнь.

Живая и творческая натура Грота сказывалась в подвижности его философских взглядов, в постоянной эволюции его воззрений. Сначала он находился под огромным влиянием позитивизма (в той форме, какую придавал ему Г. Спенсер), отчасти под влиянием А. Ланге; изучение Джордано Бруно вытеснило постепенно влияние Спенсера, а затем Грот пережил очень глубокое влияние идей Платона, отчасти Аристотеля. Из позитивиста он стал метафизиком, а в последний период стремился к примирению позитивизма и идеализма⁴¹.

Обратимся к изучению взглядов Грота.

Еще будучи студентом, Грот с исключительным интересом следил за полемикой между Кавелиным и Сеченовым по вопросу о том, кому и как следует разрабатывать психологию⁴². Грот был в постоянном личном общении с Кавелиным, но все его симпатии были на стороне Сеченова. Чисто физиологический подход последнего к изучению психического мира соответствовал общим тенденциям позитивизма у Грота, и его первая большая работа — «О психологии чувствований» — написана именно в этих тонах. Философский склад ума Грота все же увлекал его в сторону построения целостной системы мировоззрения; поэтому его книга имела характерный подзаголовок: «Основы анализа и синтеза чувствований для *будущей* психологии». В своей книге Грот развивает взгляды Спен-

⁴¹ Наиболее полную и обстоятельную характеристику философского развития Грота дал проф. Соколов (см. его статью в сборнике, посвященном Гроту. Стр. 99—135). См. также статью того же Соколова в Богосл. вестнике («Философский скиталец»), 1899, V—VII, XI—XII. Иначе, чем Соколов, характеризует развитие Грота Лопатин («Сборник статей, посвященных Гроту, стр. 88—98»). См. ту же статью в книге Лопатина. Философские характеристики и речи.

Сам Грот еще в 1886 г. дал чрезвычайно яркое и ценное изображение эволюции его философских взглядов (статья «Направление и задачи моей философии», М., 1886 — перепечатано в сборнике статей Грота «Философия и ее общие задачи». Изд. Моск. психол. общества, Петербург, 1904).

Некоторые статьи Грота собраны в этом сборнике. Полную библиографию его работ см. в упомянутой книге «Н.Я. Грот», Петербург, 1911.

⁴² О Кавелине см. ч. II, гл. IX, о Сеченове см. дальше, ч. IV, гл. I.

сера на психику, которая включена для него в общий процесс жизни. Поэтому для Грота чувствование есть не что иное, как «субъективная оценка гармонии или дисгармонии между тратой веществ в нашем организме и их накоплением». Отсюда у Грота вырастает теория «психического оборота»: душевные процессы начинаются внешними впечатлениями, «переходят» во внутренние (психические!) движения, вызывают волевые стремления и заканчиваются опять же внешними движениями⁴³. В соответствии с этими материалистическими тенденциями Грот считает, что умственные процессы являются простыми ассоциациями образов. Правда, кроме «механических» ассоциаций Грот описывает еще «органические» ассоциации, в которых осуществляется «интеграция» и «дифференциация» образов, и тут были уже зародыши иных идей у Грота. Но все же перед нами упрощеннейшая картина психической жизни, и если это только «основы будущей психологии», то какой же будет полная система? Для Грота в это время философия решительно *неотделима от науки* и, в сущности, не имеет иной задачи, как быть только синтезом научного знания. Из того, какую «реформу» логики предпринял в это время Грот, легко заключить о крайней ограниченности философских идей его в это время. «Философия, как *особая* наука о мире в его целом, — читаем в статье Грота, посвященной Козлову⁴⁴, — не только не нужна, но и невозможна». Даже и во втором периоде творчества, когда Грот уже признавал возможность метафизики, он писал⁴⁵: «Влага, делающая плодотворной мысль философа, — это научные истины, точные знания».

Конечно, как настоящий позитивист, Грот отвергает идею свободы воли, защищает в этике утилитаризм, метафизику категорически отбрасывает, задачу философии видит в «очищении» знания от следов метафизики. Он боится в это время говорить о «душе», о «сознании», чтобы не вызывать метафизических ассоциаций, и вводит вместо них термин «сенсориум». Грот верит во всеобъемлющую приложимость принципов эволюции... Такова позиция Грота, как позитивиста. Но и в этот период есть у него точки, в которых бьется пульс иных мыслей — и прежде всего его учение о чувствах. Чувства для него в этот период — начало субъективной оценки и только, но как раз именно чувства и создают потребность «поэзии понятий», как, вслед за Ланге, определяет Грот философию. Но позже у Грота начинаются размышления о том, что философия имеет особый *raison d'être* *рядом* с наукой, *так как она*

⁴³ Эта же схема легла в основу «реформы логики» у Грота. Но в книге, посвященной логике, дело шло, в сущности, тоже о психологии мышления и только, что и отметил рецензент проф. Козлов (см. выше о нем, ч. III, гл. VII): «Вы с Вашей книгой прошли мимо логики...» (см. книгу «Н.Я. Грот», стр. 75, Примеч.).

⁴⁴ Грот. Философия и ее общие задачи, стр. 10.

⁴⁵ Ibid., стр. 145.

удовлетворяет запросам чувства. А запросы эти у самого Грота были действительно глубоки и серьезны, и постепенно отсюда у него вырастает своеобразная философия чувства, приводившая его неизбежно к утверждению метафизической реальности.

Сам Грот свидетельствует (в своей статье о «направлении и задачах моей философии»), что основной толчок, приведший его к утверждению метафизической реальности, исходил от Джордано Бруно. «Дж. Бруно, — говорит Грот, — дал мне идею *сознания вселенной*, без которой красота и добро были бы только пустыми звуками». Эстетический пантеизм Бруно, его «героическая» мораль стали лично близки и дороги Гроту, и чисто «субъективный» мир чувства все более кажется ему вводящим нас в тайну бытия. Грот долго остается очень осторожным, — позитивистическая закваска дает себя знать. Философия теперь ему кажется «ветвью искусства», но «философия, — пишет он, — выше науки в смысле субъективном, наука же выше философии в смысле объективном. Одно другого стоит», — добавляет он. Грот пробует даже развивать учение о «методе чувства» («я долго сопротивлялся методу чувств», — признается он в упомянутой своей философской автобиографии). Чуть позже он уже утверждает, что «априорный» метод метафизики и есть «метод чувства»; в работе о значении чувства в познании он идет дальше: «последние критерии *истины и лжи*, — утверждает он уже, — *лежат в чувствах*»⁴⁶. Грот уже признает реальность «сознания вселенной», «мировой души» («в нас пульсирует один и тот же мировой субъект... Который, познавая себя, узнает себя в нем»).

Сюда присоединяются все более ярко звучащие *моральные* мотивы. Айхенвальд справедливо указал (в своей статье о Гроте)⁴⁷, что «умственной подпочвой всех теорий Грота было воззрение на мир, как на явление этического порядка». Действительно, не одна только пантеистическая метафизика разрушила у Грота узкий позитивизм, но и *внутренняя эволюция морального сознания*. Эта эволюция нашла свою высшую точку в признании реальности нравственного миропорядка, и здесь Грот был не только созвучен своим близким друзьям — Лопатину, Вл. Соловьеву, кн. С. Трубецкому, но нередко превосходил их в яркости и действительности морального сознания. Отсюда же категорическое утверждение свободы воли (раньше совершенно отвергаемой Гротом), очень убедительно выраженное в одном из лучших этюдов Грота⁴⁸. Идея прогресса, которую Грот раньше трактовал позитивистически (в стиле Спенсера), теперь получает новый смысл для него, означая

⁴⁶ Философия и ее общие задачи, стр. 164 (Из статьи «Значение чувства в познании деятельности человека»).

⁴⁷ В книге «Н.Я. Грот» (Сборник статей), стр. 157.

⁴⁸ См. сборник «О свободе воли» (III вып. Трудов Моск. психол. общества).

то, что жизнь вселенной и развитие истории подчинены *нравственным* целям.

Центральной идеей метафизики, которую теперь строил Грот (хотя и не закончил), была идея *силы*. Здесь сливались его прежние «энергетическое» понимание бытия и тенденция спиритуализма, которые все ярче прорывались у Грота⁴⁹. Он следует Шопенгауэру в метафизическом волюнтаризме, только для Грота «мировая воля» не есть «последняя сущность» бытия, но «вложена в природу» волею Бога. Любопытно тут же отметить склонность Грота к тому «актуалистическому» понятию бытия, которое развивал Вундт⁵⁰. Другой (тоже незаконченный) цикл идей, выраженных в статьях «О времени», связан с метафизической проблемой личности. «Человек есть носитель вселенских начал, — писал Грот в статье «Что такое метафизика», — одно из воплощений мирового разума, но вместе с тем он и личность, своеобразная и субъективно цельная индивидуальность». В человеке есть *сверхвременное* начало, что и раскрывал Грот в статьях о времени.

Этот беглый очерк воззрений Грота (во второй период его творчества) не освещает ли с новой стороны период позитивизма у него? Если по ряду вопросов Грот во второй период выдвигал формулы, совершенно противоположные тому, что он говорил в первый период, то этим вовсе не подрывается коренное единство основных интуиций у него. В одном месте (в статье «Что такое метафизика») Грот говорит, что «воля человеческая с самого начала обладает некоторым инстинктом разумности», и вот, пока Грот ограничивал этот инстинкт разумности рамками субъективных оценок чувства, он мог оставаться в пределах позитивизма, но когда «инстинкт разумности» открылся ему во вселенной, в жизни космоса, то он уже не смог оставаться в границах позитивизма (даже в редакции Спенсера).

Такова судьба поисков «научной философии» у Грота.

6. Позитивизм, как опыт подчинения философии науке, не имел нигде и в Европе большого успеха среди философов *par excellence*, не привлек он к себе и в России ни одного крупного дарования. Но зато он оказался очень подходящим для *ученых* различных специальностей, стал своего рода их философским *credo*. Это явление получило широкое распространение и в Европе, — очень ярко выразилось оно и в России — особенно среди естествоиспытателей. Правда, были и у нас ученые, преодолевшие узкий позити-

⁴⁹ П.П. Соколов (Грот. Сборник статей. Стр. 111) удачно говорит о метафизических построениях Грота, как «недопетой песне».

⁵⁰ Это справедливо отметил Соколов в той же статье (*Ibid.*, стр. 128).

визм, — среди них на первое место надо поставить И. И. Пирогова, с философскими построениями которого мы уже знакомы (см. выше, ч. II, гл. X). Но значительное большинство русских ученых, склонных к философским обобщениям, к философскому осмыслению итогов науки, все же связано так или иначе с позитивизмом, с его основными тенденциями. Надо, однако, различать здесь две группы ученых. Одни из них (особенно естествоиспытатели) не только всецело приняли основоположения позитивизма, но прикнули с теми или иными оговорками к материализму (не отдавая себе отчета в том, что материализм есть *метафизическое* учение). Это течение «научной философии» встретилось еще в конце XIX в. с так называемым «историческим материализмом». Позже (уже после революции) исторический (или диалектический) материализм стал, как увидим, обязательным мировоззрением при советском режиме; этот материализм насаждали русские марксисты у нас. Всеми этими построениями мы займемся уже в IV части нашего труда, так как расцвет всех этих идей связан диалектически с тем переломом в русской истории, который создала революция 1917 года. Сейчас же обратимся к тем поискам «научного мировоззрения», которые свободны от грубого материализма, которые и в отношении классического позитивизма оказались достаточно сильными и независимыми. Мы не можем, впрочем, входить здесь в подробное изучение всего того, что в этом отношении дает нам русское научно-философское творчество. Тема эта очень широка и требовала бы специальной монографии, — мы же остановимся только на наиболее интересных и значительных построениях. Отметим только, что не одни русские естествоиспытатели, но и историки и филологи, юристы и математики дали много любопытных научно-философских этюдов.

Обратимся сейчас к самому яркому представителю этих поисков «научного мирозерцания» — к В.И. Вернадскому.

Владимир Иванович Вернадский (1863—1937) был сыном проф. политической экономии И.В. Вернадского. По окончании университета в Петербурге В.И. Вернадский очень скоро становится доцентом, а потом профессором Московского университета. Последние годы жизни, как член Академии наук, он жил в Петербурге. Научное творчество Вернадского (в области геологии, минералогии, кристаллографии, в созданной им новой дисциплине — геохимии) было очень плодотворно и выделило его рано среди работников по его специальности. Но у Вернадского всегда был чрезвычайный интерес к *истории* науки, и это и было главным фактором в росте его научно-философских идей. Вернадский в то же время очень интересовался философией, а в 1904 году он выступил в Московском психологическом обществе с докладом, оставившим

у слушателей огромное впечатление⁵¹, «о научном мировоззрении»⁵². Из других философских этюдов Вернадского особенно заслуживает внимания статья «Проблема времени в современной науке»⁵³.

У Вернадского очень сильно *чувство космоса*, сознание единства Природы⁵⁴. В этом смысле он без колебаний отходит от классического позитивизма, который он характеризует как «схему, не отвечающую действительности»⁵⁵. Вернадский признает — и в порядке истории науки, и по существу дела — зависимость «научного мировоззрения» от вненаучных духовных течений: он признает «неизбежное и постоянно наблюдаемое питание науки идеями и понятиями, возникшими как в области религии, так и в области философии»⁵⁶. Но вместе с тем Вернадский постоянно подчеркивает *текучесть* научных построений. «Нельзя говорить, — пишет он⁵⁷, — об *одном* научном мировоззрении: исторический процесс заключается в его постоянном изменении». Этот принципиальный релятивизм не мешая Вернадскому признать нечто «неизменное» в развитии идей — и прежде всего сюда относится «аксиома реальности мира», как выражается Вернадский, т. е. «сознание реальности проявляющегося для нас мира»⁵⁸. «Эмпирические понятия непрерывно подвергаются не только логическому анализу, как слова, но и реальному анализу опытом и наблюдением, как тела реальности»⁵⁹. В научном знании, однако, *только часть его* может претендовать на бесспорность (для данного времени), другая же часть и в данный момент не обладает хотя бы относительной бесспорностью. Отсюда у Вернадского очень сильно сознание, что «научное мировоззрение не есть научно истинное представление о Вселенной — *его мы не имеем*»⁶⁰. «Эмпирические обобщения, — говорит он в другом месте⁶¹, — *только частью* захватывают то, что называлось, а иногда и теперь называется «законами природы». Вера в мощь научных методов и в возможность все большего роста зна-

⁵¹ Об этом свидетельствует Лопатин в своих статьях, посвященных докладу Вернадского («Научное мировоззрение и философия»). Вопр. фил. и псих. № 70, 71, 72).

⁵² Напечатано в Вопр. фил. и псих., перепечатано с обильными примечаниями в сборнике «В.И. Вернадский. Очерки и речи». Вып. II. Петроград, 1922, а также в книге «Сборник по философии естествознания». Москва, 1906.

⁵³ Напечатана в Известиях Акад. наук за 1932 г. (VII, с. № 4).

⁵⁴ Вернадский пишет слово «Природа» с большой буквы («Научн. мировоззр.». Очерки и речи. Вып. II, стр. 6).

⁵⁵ Ibid., стр. 23.

⁵⁶ Ibid., стр. 23. В статье о времени Вернадский несколько раз отмечает значение духовных течений времени для роста научных знаний, что вызвало тут же отповедь Деборина, представителя официальной «советской философии». См. Изв. Акад. наук, 1932 (VII с. № 4, стр. 543—571).

⁵⁷ О научном мировоззрении. Очерки и речи. Вып. II. Стр. 34.

⁵⁸ Проблема времени..., Известия Ак. н. Стр. 517.

⁵⁹ Ibid., стр. 518.

⁶⁰ Очерки и речи. Вып. II. Стр. 34.

⁶¹ Проблема времени..., Изв. Ак. н. Стр. 518.

ния не мешает Вернадскому, как видим, сознавать ограниченность научных путей знания. «Только некоторые, *все еще очень небольшие части* научного мировоззрения, — пишет он⁶², — неопровержимо доказаны или вполне соответствуют... действительности». «Таким образом, “научное мировоззрение”, — заключает Вернадский⁶³, — *не является синонимом истины* — точно так же, как не являются ею религиозные или философские системы».

Кроме «аксиомы реальности», неизменным в постоянной эволюции идей является, по Вернадскому⁶⁴, *метод* исканий — *научное отношение к окружающему*.

Это есть принцип *критицизма* — но не в том специальном смысле, который усвоен этому понятию в философии со времени Канта, а в более общем и расплывчатом. Вернадский усваивает даже «научному отношению» к миру неожиданный термин — «научная вера»⁶⁵, — и этой «научной вере» Вернадский усваивает «огромную роль» в развитии культуры. Из контекста ясно, что дело идет, собственно, не о «научной вере», а о «вере в науку», в ее мощь. Впрочем, как мы уже видели, Вернадский вообще признает бесспорное влияние на науку вненаучных построений. «Научное движение, — пишет он⁶⁶, — расширяется и распространяется не путем только логических приемов мышления»... «источники наиболее важных сторон научного мировоззрения, — тут же пишет Вернадский, — возникли вне области научного мышления».

В построениях Вернадского, всецело покоящихся на вере в науку и проникнутых истинным пафосом «научного мировоззрения», мы видим очень осторожное и даже бережное отношение к областям, стоящим вне науки — философии и религии. В этом бесспорная ценность построений Вернадского, как это хорошо подчеркнул Лопатин в своих статьях, посвященных идеям Вернадского.

7. Другим интересным и оригинальным защитником «научного мировоззрения» был знаменитый биолог и патолог — И.И. Мечников. Имя его связано с рядом важнейших построений в области теоретической медицины (теория фагоцитоза, иммунитета и т. д.), но не менее замечательны были работы его в области физиологии, эмбриологии и близких дисциплин. Мечников — ученый с мировым именем, типичный и яркий представитель той веры в мощь научного знания, которая так характерна для XIX и XX в. Но вместе с тем Мечников всю жизнь размышлял на этические темы, в итоге чего появились его известные книги «Этюды о природе человека», «Этюды оптимизма»⁶⁷.

⁶² Очерки и речи. Вып. II. Стр. 10.

⁶³ Ibid., стр. 13.

⁶⁴ Ibid., стр. 35.

⁶⁵ Ibid., стр. 55 (статья: Очерки по истории естествознания в России в XVIII в.).

⁶⁶ Ibid., стр. 18.

⁶⁷ Сюда надо присоединить и сборник его статей «Сорок лет искания рационального мировоззрения», Москва, 1925.

Илья Ильич Мечников (1845—1916), родившийся в семье помещика, рано (уже в средней школе) отдается изучению естествознания⁶⁸. По окончании университета в Харькове (1864) Мечников едет за границу, где работает вместе с Сеченовым, А.О. Ковалевским; в 1867 г. становится доцентом Одесского университета, потом последовательно доцентом в Петербурге, профессором в Одессе. Смерть первой жены, общая склонность к пессимизму, болезнь глаз — все это так мучило Мечникова, что он решил покончить с собой. Но ни большая доза морфия, ни нарочитое желание схватить воспаление легких⁶⁹ не сломили его физической энергии. Вскоре начался моральный перелом в душе Мечникова, но не сразу он сбросил с себя власть пессимистических настроений. Болезненные припадки (сердечного характера), тяжелая болезнь второй жены — все это снова привело к решению покончить с собой (Мечников привил себе возвратный тиф). И в этот раз (в 1881 г.)⁷⁰ жизнь восторжествовала в нем, поворот в сторону «оптимизма» на этот раз оказался окончательным. С 1888 г. Мечников начинает работать в Пастеровском институте, где остается до конца жизни. Последние годы жизни Мечникова были отравлены начавшейся в 1914 г. мировой войной, с которой он никак не мог помириться, считая ее «безумием» — для его «ортобиоза» и «рационального мировоззрения» война явилась тяжким ударом.

В кратком жизнеописании этого замечательного человека обращает на себя внимание его *духовная установка*, постоянная обращенность к оценочным суждениям. В этом смысле чрезвычайно любопытно, что одной из центральных тем в научных исследованиях Мечникова был вопрос о *дисгармониях в человеке*. На эту тему написана книга «Этюды о природе человека» (дополнением к которой является вторая книга «Этюды оптимизма»); это признание дисгармоний в природе глубоко отклоняет его от линии дарвинизма (который он вообще горячо защищал). Мечников высмеивает мораль, которая призывает жить «сообразно природе», ибо в природе нет ничего постоянного⁷¹. В признании, что «человек... есть существо ненормальное, большое, подлежащее ведению медицины», Мечников, в сущности, приближается к христианскому учению о «поврежденности природы». Но как человек, преисполненный веры в мощь науки, Мечников глубоко убежден, что «человек при помощи науки в состоянии исправить несовершенства своей природы»⁷². Отсюда центральное понятие в мировоззрении Мечникова — по-

⁶⁸ См. чрезвычайно ценную книгу его жены О.Н. Мечниковой «Жизнь И. И. Мечникова». Москва, 1926, и отрывки из воспоминаний в книге И.И. Мечников. Страницы воспоминаний. Москва, 1946.

⁶⁹ О.Н. Мечникова. Жизнь И.И. Мечникова, стр. 63.

⁷⁰ Ibid., стр. 85.

⁷¹ Сорок лет..., Стр. 206.

⁷² Из статьи «Мирозерцание и медицина» (сборник «Сорок лет...»).

нятие «ортобиоза», научной регуляции жизни. Придя к убеждению, что смерть становится желанной в итоге длительной жизни (реальности жизни души после смерти Мечников никогда не признавал). Мечников пришел к выводу, что идеал для человека заключается в том, чтобы «достичь долгой, деятельной и бодрой старости, приводящей, в конечном периоде, к развитию чувства насыщения жизнью и к желанию смерти». «Величайшее счастье, — тут же пишет Мечников⁷³, — заключается в нормальной эволюции чувства жизни, приводящего к спокойной старости и, наконец, к чувству насыщения жизнью».

Идея «ортобиоза», завершившая долгие годы исканий в области этики у Мечникова, просто ли *«соответствует»* тому «научному мировоззрению», за которое боролся Мечников всю жизнь, или она *определяется* им, как логически неустраняемая часть мировоззрения? Тот «строгий позитивизм», который часто выдвигается Мечниковым, может ли дать «научное обоснование морали»⁷⁴, или же вопросы морали не вмещаются в «рациональное мировоззрение»?

Чтобы осветить эти вопросы, обратимся к беглой характеристике научно-философских идей Мечникова и, прежде всего, отметим его определенную *антиметафизическую* позицию. В этом отношении очень характерна борьба Мечникова против спиритуализма Бергсона⁷⁵, против метафизики Джемса. Для Мечникова только научные методы могут нас приблизить к познанию бытия⁷⁶. Сам разумеется, естественно «возникающий» в ходе развития природы, есть функция жизни, но для Мечникова разум все же может и должен активно подчинить себе природу. «Я не знаю, — писал он⁷⁷, — имеет ли природа какой бы то ни было идеал и отвечает ли ему появление человека на земле». «Не имея понятия, — добавляет тут же Мечников с предельной категоричностью, — ни о «целях», ни о «мотивах» природы, я никогда не становился на метафизическую точку зрения». Но в таком случае всякая активность разума, направленная на изменение природы («ортобиоз»), не имеет ведь оснований в самом бытии! Мечников сознает это: «Я так мало убежден в существовании каких-нибудь предначертаний природы для превращений наших бедствий в блага и дисгармоний в гармонию, что *нисколько не удивился бы, если бы идеал этот никогда не был достигнут*»⁷⁸. Для Мечникова ничего нет за пределами природы, и

⁷³ Этюды оптимизма (М., 1919), стр. 278, 273.

⁷⁴ «Нравственность следует основывать на научных данных», читаем в «Этюдах оптимизма» (стр. 269).

⁷⁵ «Сорок лет...», стр. 6 ff.

⁷⁶ Ibid., стр. 190.

⁷⁷ Этюды оптимизма, стр. 283.

⁷⁸ Ibid., стр. 283.

здесь он так резко расходится, например, с научными прозрениями знакомого нам другого великого русского ученого — Пирогова. Мечников — чистый позитивист и потому утверждает: «Мы не можем постичь *неведомого*, его планов и намерений. *Оставим же в стороне* (I) «Природу»⁷⁹ и будем заниматься тем, что доступно нашему уму»⁸⁰. Эта позиция приближается к трагическому мировоззрению Герцена⁸¹; по существу, «оптимизм» Мечникова висит в воздухе. Призывая к «ортобиозу», но, «оставляя в стороне» «Природу», на чем же основывает Мечников не только свой ортобиоз, но и вообще моральную установку? Сам Мечников признается в одном месте, что он основывает нравственное поведение на эгоизме⁸², но в другом месте он довольно остро критикует утилитаристическое обоснование морали⁸³. Мечников призывает человека к активной саморегуляции: «подобно тому, как человек, изменил природу животных и растений, человек *должен* будет изменить свою собственную природу для того, чтобы сделать ее гармоничной». Но почему он «должен»? Когда дальше Мечников говорит о своеобразной религии будущего⁸⁴, то дело идет все о той же «вере в науку». Наука же в будущем, как это ясно само собой, лишь резче и определеннее покажет невозможность проникнуть в «Неведомое»...

Скороспелые обобщения одного историка, разыскивающего малейшие следы материализма (философского) у русских ученых⁸⁵, сводят мировоззрение Мечникова к материализму. Но витализм, связывание психики с нервной системой вовсе не есть материализм... Вообще, мировоззрение Мечникова, связанное с попытками ограничиться тем, что дает наука, так окрашено этикой, так тесно связано с понятием «идеала» (чуждого «Природе»), что характерной чертой этого мировоззрения надо признать лишь *трагический надрыб*, стоящий позади идеи «ортобиоза». Как трагически, например, опрокинула война 1914—1918 гг. весь «оптимизм» Мечникова, все его надежды на «благоразумие» людей! Как скромно звучат последние слова в его книге «Этюды оптимизма», где Мечников пишет: «Следует желать, чтобы человек изменил человеческую природу и превратил ее дисгармонии в гармонии». Итак, ясно, что тот действительный, творческий идеализм, который всегда одушевлял Меч-

⁷⁹ Мечников здесь пишет слово «Природа» с большой буквы.

⁸⁰ Этюды оптимизма, стр. 284.

⁸¹ Хотя Мечников в юные годы встречался с Герценом, но едва ли можно говорить о влиянии Герцена на Мечникова.

⁸² Этюды оптимизма, стр. 281.

⁸³ См. всю первую главу в отделе «Наука и нравственность» (Этюды оптимизма, стр. 259 ff).

⁸⁴ «Если справедливо, — пишет он (Этюды о природе человека), — как это часто утверждают, что нельзя жить без веры, то последняя не может быть иной, как верой в могущество знания».

⁸⁵ А.А. Макимов. Очерки по истории борьбы за материализм в русском естествознании. М., 1947, стр. 341—350.

никова, не может быть ни надлежаще понят, ни тем более обоснован на основе того, что дает научное понимание бытия!

8. Мы минуем обобщения (в духе «научного мировоззрения») академика И.И. Павлова, — они не прибавляют славы нашей «научной философии». У русских ученых мы вообще часто находим попытки философски выразить то, что дали им специальные научные изыскания. Но почти все эти построения ограничены общими тенденциями эпохи, нашедшими свое выражение в «позитивизме». Поскольку отдельные выдающиеся ученые все же стремились, опираясь на свою специальную научную работу, развернуть целое «мировоззрение», мы имеем довольно много разрозненных, не поддающихся никакой систематизации, отдельных обобщений. Особенно тяготение к переработке научных построений в некое «научное мировоззрение» мы находим у русских математиков и физиков, — меньше у биологов, довольно часто у русских юристов, но меньше у русских историков и филологов. Вернадский, Мечников, раньше Пирогов все же неотделимы от истории русской философии, но лишь отчасти это можно сказать о представителях так называемой «аритмологии» (Бугаев, Некрасов, Алексеев) или о русских физиках (Умов, Шишкин, Бачинский, Шукарев). Ряд русских историков тяготеют к построению общеполитических концепций, но только А.П. Карсавина (см. ч. IV) можно и должно назвать философом. Высоко талантливый Лаппо-Данилевский*, обнаруживший бесспорный философский талант в своей «методологии истории», все же не развил никакого цельного мировоззрения, — не говорим уже об ученых меньшего калибра. Из гениальных построений (в области языкознания) Потебни** пытался набросать контуры вытекающего отсюда мировоззрения его ученик Д.Н. Овсяннико-Куликовский***, но это вышло философски «очень скудно». Высоко талантливый теоретик права Петражицкий**** был близок к определенной философской концепции, но так и не развил ее. Все эти «подъездные пути», по которым крупные русские ученые стремились вырваться на «главный путь» философии, все же лишь немногих привели к построениям, более или менее ценным или интересным с точки зрения философии. Однако они все, конечно, чрезвычайно характерны для всей той культурной эпохи, которая сложилась в России во второй половине XIX в., и гораздо больше относятся к истории русской культуры, чем русской философии. Поэтому мы должны оставить в стороне все эти разрозненные этюды и работы⁸⁶.

⁸⁶ Нельзя не пожелать, чтобы кто-либо в специальной монографии дал общий обзор всего, даже случайного, но ценного, что нередко можно найти у русских ученых на философские темы.

ЧАСТЬ IV

XX ВЕК

Глава I

Общие черты последнего периода русской жизни. Материализм. Неомарксизм. Плеханов, Богданов, Ленин, т. наз. «советская философия»

1. Россия вступила в XX век в период тяжких и катастрофических испытаний, из которых она не вышла до сих пор. Внешнее потрясение изменило весь государственный и социально-экономический строй России, коснулось всей «частной» жизни населения, а в то же время отразилось и на духовной культуре России. Над современной Россией действительно нависла деспотически проводимая система «идеократии», определяющей до последних мелочей и внешнее поведение и все мировоззрение населения... Все это дает повод спросить, — не оборвалось ли совершенно все то богатое и разностороннее развитие русской культуры, — в том числе и культуры философской, — которое было в XIX и начале XX в.? Но в истории, как и в природе, если и бывают «скачки» и перерывы, то они не отменяют прошлого, и чем резче и сильнее эти скачки, тем яснее вырисовывается позже возврат жизни к прошлому, восстановление целостного исторического потока. Токвиль был прав (в книге «Ancien régime»), когда установил этот тезис на основе изучения французской революции и ее исторических последствий. Для России, еще не вышедшей из стадии революции, этот тезис не может быть пока проверен, конечно, но ведь рядом с несвободной русской жизнью, принудительно сжатой и стесненной, есть огромное явление русской эмиграции, ныне насчитывающей уже несколько миллионов и имеющей возможность развивать свое творчество в свободных условиях. И вот, то, что дала и дает русская эмиграция в разных областях культурного творчества, свидетельствует, что духовный путь России, поскольку он складывается свободно и без давления власти, остается и ныне тем, каким он был ранее. В этом смысле острая вспышка русского секуляризма, перешедшего в России в «активное безбожие», в официальную организацию антирелигиозной пропаганды, — весь этот воинствующий атеизм неомарк-

сизма есть, вне всякого сомнения, явление наносное, продукт фанатической идеократии. Он не имел и не имеет никаких корней в русском прошлом, и отсюда становится понятным тот факт, что в самой России, вопреки насильственному насаждению атеизма, религиозное движение в народе ныне развилось с такой силой, что заставило советское правительство пойти навстречу этому движению. Не случайно и то, что в свободной эмиграции, в ее интенсивном философском творчестве мы не найдем ни одного представителя диалектического материализма, ни одного защитника агрессивного безбожия! Когда власть в 1922 г. изгнала из России ряд виднейших представителей религиозной и философской мысли (о. С. Булгаков, Н.А. Бердяев, Б.П. Вышеславцев, И.А. Ильин, Н.Н. Алексеев, С.Л. Франк, А.П. Карсавин, Н.О. Лосский), то их философское творчество, затихшее было в России, расцвело как раз в эмиграции, дав целый ряд замечательных философских трудов. Философы, оставшиеся в России (Лопатин, скончавшийся от голода, Флоренский, сосланный в Сибирь, Шпет, отправленный в ссылку, замолчавший Лосев, судьба которого остается неизвестной), сошли со сцены, а система «советской философии», для развития которой существует специальный Философский институт при Академии наук (наравне с Институтом Маркса-Энгельса-Ленина при центральном правительстве), фактически строится под постоянным руководством и бдительным взором власти... Такова русская действительность: при всей видимой оторванности нынешней жизни в России от того, что было в ней до революции 1917 г., невозможно сомневаться, — считаясь с свободным творчеством, как оно проявляется в эмиграции, — что русский путь в основном и главном теснейшим образом примыкает к тому, чем духовно жила Россия до 1917 г.

2. Годы, предшествовавшие революции 1917 г., заключали в себе много явлений, знаменовавших приближение грядущего перелома. Я не касаюсь, однако, ни политических событий в России, имевших место после неудачной войны с Японией 1904—1905 гг., ни все возраставшего социального и аграрного брожения, пронесшегося, как настоящая гроза, в 1905—1906 годах, ни новых национальных движений на окраинах России. Все эти внешние факты сами по себе, однако, знаменовали уже приближение революции и разложение прежнего порядка, но для нас существенны лишь те симптомы приближавшейся грозы, в которых можно заметить новые явления в духовной жизни России.

С одной стороны, здесь надо отметить, прежде всего, все усиливавшийся рост революционных идей (с начала XX в.) в тех обоих идейных течениях, которые выступили теперь на сцену (революционное народничество и социал-демократическая группа). Эти революционные течения были связаны с определенными идеологичес-

кими предпосылками, и борьба между обоими течениями проявилась как раз в целом ряде философских и идейных построений. Так, революционное народничество стало все более отклоняться от позитивизма¹, а позже даже тяготеть к религиозному углублению своих идейных предпосылок². Противоположное течение социал-демократии (марксизма), верное традициям Маркса и Энгельса, стало, наоборот, усиленно развивать не только исторический, но философский материализм. Плеханов, Ленин, Богданов развили огромную литературную активность, особенно после съезда в Лондоне (1903 г.), на котором социал-демократическое течение разбилось на две группы — «меньшевиков» (чистый марксизм) и «большевиков» (неомарксизм).

С другой стороны, одновременно с ярким развитием революционных течений в России, началось очень сильное, все разгоравшееся с годами религиозно-философское движение. Здесь, несомненно, сказалось влияние творчества и проповеди Вл. Соловьева, отчасти В.В. Розанова. Так, в 1901 г. начались в Петербурге — по инициативе целой группы писателей во главе с Д.С. Мережковским — открытые беседы на религиозно-философские темы. Эти беседы, протоколы которых печатались в журнале «Новый путь», были первым проявлением нового духовного сдвига, происшедшего у русских мыслителей. Вскоре открылись и в Москве, и в Киеве Религиозно-философские общества, развившие очень интенсивную деятельность и привлекая к себе огромные массы сочувствующих. В 1902 г. вышел сборник статей под названием «Проблемы идеализма» (при участии Булгакова, Е. Трубецкого, Струве, Бердяева, Франка, С. Трубецкого, Новгородцева, Аскольдова и др.); в этом сборнике, посвященном, «прежде всего, проблемам моральным», на самом деле уже был поставлен вплотную вопрос о том, чтобы «возвратить человечеству утраченного им живого Бога»³. В 1909 г. вышел другой замечательный сборник «Вехи», сурово обличавший русский нигилизм, духовную расплывчатость и беспочвенность секулярной идеологии: сборник этот (со статьями Бердяева, Булгакова, Гершензона, Изгоева, Кистяковского, Струве, Франка) разошелся в течение нескольких месяцев: через два месяца понадобилось второе издание. К успеху сборника, насыщенного религиозно-философскими идеями, надо отнести и то, что реак-

¹ За исключением лишь В.М. Чернова, который пытался связать учение основоположников революционного народничества с позитивистическими теориями Авенариуса и Маха. Из произведений Чернова надо отметить «Философские и социологические этюды» (Москва, 1907) и «Конструктивный социализм» (Прага, 1925). Разбор идей Чернова см. у Massaryk. Op. cit. В. II, S. 349—353.

² Особенно это видно у «эпигонов» с.-рев. группы — у Фундаминского-Бунакова, отчасти у В.В. Руднева.

³ Из статьи С. Булгакова: Основные проблемы теории прогресса («Проблемы идеализма», стр. 46).

ция со стороны русской интеллигенции, державшейся за секуляризм или за революционный героизм, оказалась на редкость тусклой и пустой⁴.

Мы займемся религиозно-философским возрождением XX в. в России в следующей главе, сейчас же обратимся к изучению философских течений, связанных с революционным движением, в частности — к изучению философских построений, связанных с русскими последователями Маркса.

3. Книги, посвященные обзору неомарксистской философии, хотя и в соотвествии с современными тактическими течениями в советском режиме — представить т. наз. диалектический материализм, как *завершение* и высшую точку в развитии материалистических идей, будто бы все ярче и настойчивее проявлявших себя в истории русской мысли. В этом освещении материализм является чуть ли не основным национальным русским движением, независимым от западных влияний... Недавно появившийся труд А.А. Максимова⁵ по истории «борьбы за материализм» в русской науке, очень типичен в этом направлении, — в нем автор перечисляет и бегло характеризует целый ряд русских ученых (начиная с Ломоносова), будто бы «борющихся» за материализм. На самом деле автор смешивает *натурализм* (как устранение всего «сверхнатурального» — что соответствует «антиметафизической» позиции у представителей русского позитивизма — см. ч. II и ч. III настоящего труда) с материализмом, т. е. учением, сводящим всю полноту бытия к материи и ее модификациям. Мы остановимся сейчас — чтобы проверить указанный тезис об исконном материализме русских ученых — на беглом изучении воззрений одного из крупнейших русских физиологов — И.М. Сеченова, некоторые утверждения которого, бесспорно, дают *повод* причислить его к материалистам. Мы убедимся, что даже Сеченов не может быть причислен к материалистам в точном смысле слова... Настоящим материалистом (кроме Чернышевского) надо считать у нас впервые Плеханова, который настойчиво соединял философский и исторический материализм, а затем уже в творчестве Ленина и так наз. «советской философии» это сочетание продолжается в форме «диалектического материализма»... Это влечение неомарксистов к вульгарному материализму характеризует лишь низкий уровень их, — не даром те русские последователи Маркса, которые позже развили огромную философскую продуктивность (Булгаков, Франк, Бер-

⁴ См. сборник статей «Интеллигенция и народ» (статьи Милюкова, Овсяннико-Куликовского, Максима Ковалевского и др.), сборник «Вехи, как знаменье времени», изданный соц. революционной группой (статьи Чернова и др.), «Очерки реалистического мировоззрения» — издание группы, примыкавшей к марксистам.

⁵ А.А. Максимов. Очерки по истории борьбы за материализм в русском естествознании. Госуд. издат. политич. литературы, 1947, стр. 489.

дьяв, также и П.Б. Струве) с самого начала стремились соединить исторический материализм с кантианством, вообще освободить его от философского материализма. Как раз отталкивание от философского материализма и определило философскую судьбу только что названных мыслителей.

Что же касается «материализма» у русских ученых, то, конечно, выдергивая отдельные фразы и не заботясь о том, чтобы дать правдивую картину построений того или иного ученого, можно написать целую книгу о том, чего не было на самом деле. Чтобы проверить на одном ярком примере это необоснованное причисление к материалистам русских ученых, мы избираем для анализа И.М. Сеченова, некоторые формулы которого как будто больше других приближают его к материализму.

4. *Иван Михайлович Сеченов* (1829—1905)⁶ учился в Инженерном училище, по окончании которого служил офицером-сапером. Вскоре под влиянием одного радикального кружка он бросил службу, поступил в Московский университет с мыслью стать врачом, но уже до окончания медицинского факультета с полной силой выявился его интерес к физиологии. Некоторое время Сеченов увлекался идеями немецких идеалистов, но постепенно он отходит от идеализма, — особенно когда он, по окончании университета, попал за границу, где специализировался по физиологии. В 1863 г. он опубликовал свою знаменитую работу «О механизмах в головном мозгу лягушки, угнетающих рефлекс спинного мозга» (на русском, французском и немецком языках). Эта работа, впервые устанавливавшая действие «центров торможения», имела решающее значение в формировании психологических и философских воззрений Сеченова. В том же году им была напечатана обобщающая работа «Рефлексы головного мозга» (первоначальное заглавие этой работы было «Попытка свести способ происхождения психических явлений на физиологические основы», но цензура не дала согласие на такое название статьи). Работа эта сразу обратила на себя внимание широких кругов общества, склонного, как выражался тогда Писарев, к «свежему материализму». Когда работа Сеченова, напечатанная первоначально в специальном журнале («Медицинский вестник»), вышла в 1866 году отдельной книгой, то на книгу был наложен арест и против Сеченова было возбуждено судебное преследование. Покинув Медицинскую академию в Петербурге, Сеченов переходит в Одесский университет. В 1876 г. Сеченов становится профессором Петербургского университета, но через 12 лет ему снова приходится покинуть Петербург: через некоторое время

⁶ См. Сеченов. Автобиографические записки. Издание Академии наук, 1945. Максимов, *op. cit.*, стр. 199—231. Философские труды Сеченова собраны ныне в одном томе: Сеченов. Избранные философские и психологические произведения, 1947, стр. 637.

он получает кафедру в Московском университете. Последние четыре года жизни Сеченов хотя и продолжает научную работу, но уже находится в отставке.

Основная идея всех исследований и научно-философских обобщений Сеченова заключается в невозможности *отделять* психические процессы от нервных процессов, с ними связанных. Нельзя, говорит он⁷, «обособлять средний член цельного акта от его естественного начала и конца»: «средний» же член и есть, по Сеченову, то, что принято считать «психическим явлением». Почему? Потому, думает Сеченов, что ни теория «параллелизма» психических и нервных процессов, ни теория их взаимодействия, как «различных» начал, *не соответствует фактам*; факты же, по мысли Сеченова, говорят нам, что мы всегда имеем в человеке «цельный натуральный процесс»⁸. Поэтому, различая «чистые рефлексy — без примеси психического элемента», — от рефлексов «с психическим осложнением»⁹, Сеченов *включает психические процессы в систему рефлексов* и склоняется к мысли, что вне системы рефлексов психические явления *не имеют места*¹⁰. Сеченов готов признать, что у взрослых эта «включенность» психических явлений в систему рефлексов «теряется» из-за «длинной цепи превращений одного идейного состояния в другое»¹¹, и это как раз и относится к его истолкованию *мышления*. Здесь Сеченов следует анализам Спенсера, его идее «психической эволюции», но нам нет надобности входить в изложение построений Сеченова в учении о мышлении¹².

Все эти построения, формулы о «родстве психических явлений с так называемыми нервными процессами»¹³ дают как будто достаточно оснований, чтобы без колебаний причислить Сеченова к чистым материалистам. Считает же он, что учение «идеалистов» о том, что мысль может вызывать телесные движения, «есть величайшая ложь»¹⁴. Но мы найдем у Сеченова и другие мысли, которые показывают, что его *основное* убеждение заключалось вовсе не в материалистическом истолковании психики, а в *отрицании самостоятельности духовных процессов*. «Поскольку духовная жизнь может быть предметом *научного* исследования, она есть явление земное», — пишет он¹⁵; иначе говоря, изучение психики *не должно отделять*

⁷ Из статьи «Как и кому разрабатывать психологию» (Избр. фил. и псих. произведения. Стр. 239).

⁸ Из той же статьи. Ibid., стр. 255.

⁹ Из статьи «Рефлексы головного мозга» (Избр. фил. и псих. произведения, стр. 109).

¹⁰ См. особенно статью «Кому и как разрабатывать психологию». Ibid., стр. 258 ff.

¹¹ Из статьи «Элементы мысли». Ibid., стр. 399.

¹² См. итоги его анализов на стр. 482 ff., 496 ff. См. также учение Сеченова о «впечатственном мышлении». Ibid., стр. 515 ff.

¹³ Из статьи «Кому и как разрабатывать психологию». Ibid., стр. 228.

¹⁴ Из статьи «Рефлексы головного мозга». Ibid., стр. 157.

¹⁵ «Кому и как разрабатывать психологию». Ibid., стр. 285.

ее от материального бытия. Сеченов достаточно, однако, осторожен, чтобы не превращать это чисто эмпирическое утверждение в метафизический материализм. Он даже прямо говорит в одном месте: «Сущность психических явлений, насколько они выражаются сознательностью, останется во всех без исключения случаях непроницаемой тайной»¹⁶. Сеченов чрезвычайный противник психологии, построенной из одних данных сознания¹⁷ — в этом ключ к критике у Сеченова современной ему психологии. *Это не материализм, а чисто натуралистический* подход к изучению психики, т. е. отрицание так наз. «чистой психологии». *Ничего другого* в работах Сеченова, если их изучать без предубеждения, нет, поэтому должно признать, что для причисления его к материалистам *нет* оснований. Даже автор предисловия к «Избранным философским и психологическим исследованиям» Сеченова, г. Каганов признает (ссылаясь на неопубликованные письма Сеченова), что Сеченов считал психологию «вполне самостоятельной наукой»¹⁸.

Мы разобрали бегло взгляды Сеченова, чтобы показать, что его вовсе нельзя причислять к материалистам в точном смысле слова. Позиция Сеченова есть позиция *натурализма*, что вовсе не есть материализм. Рецепцию материализма в точном смысле — и все же и здесь с некоторыми оговорками — мы находим не у русских ученых-естествоиспытателей, а как раз у русских марксистов, особенно в неомарксизме. Диалектический же или исторический «материализм» сам по себе вполне отделим от метафизического материализма; впервые у Плеханова, а затем в советской философии мы действительно находим какое-то фатальное тяготение к материализму метафизическому...

Обратимся к изучению философских воззрений Плеханова.

5. *Георгий Валентинович Плеханов* (1857—1918) учился в Горном институте в Петербурге, но очень рано увлекся идеями народо-вольцев, стал работать среди рабочих, что заставило его уже в 1876 г. перейти на нелегальное положение. Участвуя в революционной партии «Земля и Воля», он уже тогда высказывался против террора. Когда в партии произошел на этой почве раскол, Плеханов вышел из партии; вскоре (в 1880 г.) он эмигрировал за границу и в 1883 г. вместе с рядом лиц создал «Группу освобождения труда» — первое ядро будущей социал-демократической партии. Плеханов развил огромную литературную и политическую деятельность, печатая в России книги и статьи под разными псевдонимами. В 1895 г. появилась его первая большая книга «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» (под псевдонимом «Бельтова»), в которой он критиковал исторические построения Михай-

¹⁶ Ibid., стр. 243.

¹⁷ Ibid., стр. 243.

¹⁸ Предисловие к «Избр. фил. и псих. произв.», стр. 35.

ловского (см. т. I, гл. IX) и его группы. Вместе с книгой П.Б. Струве («Критические заметки») работа Плеханова положила начало все возрастающему влиянию марксизма в русском обществе. Ряд выдающихся русских мыслителей и ученых (Булгаков, Бердяев, Франк, Туган-Барановский и др.) примкнули к марксизму и содействовали росту партии социал-демократов. Плеханов же находился в самом центре заграничной группы этой партии, издавал ряд журналов. Когда произошел (на съезде партии в Лондоне в 1903 г.) раскол между так наз. «меньшевиками» и «большевиками» (во главе последних стоял Ленин), Плеханов, сначала примыкавший к «большевикам», вскоре перешел на сторону «меньшевиков», но потом и от них отошел, заняв особую позицию и не сливаясь ни с одной группой.

Литературная и научная деятельность Плеханова была очень интенсивна. Ему принадлежат очень основательные и ценные работы о Чернышевском, о Белинском, три тома о развитии русской общественной мысли, упомянутая работа «По вопросу о развитии монистического взгляда на историю», «Основные вопросы марксизма», «Очерки по истории материализма» и другие работы. Полное собрание сочинений Плеханова, под редакцией его ученика и последователя Рязанова, вышло в Москве¹⁹.

При изучении воззрений Плеханова обращает на себя внимание как раз его настойчивое стремление соединить философский и исторический материализм. «Материализм воскрес, — пишет он²⁰, — обогащенный всеми приобретениями идеализма — важнейшее из них есть диалектический метод». Надо сказать, что Плеханов действительно основательно знал французский материализм, как о том свидетельствует его книга «Очерки по истории материализма». Плеханов не раз отмечает ошибочные построения Гольбаха и Гельвеция, но к их основному философскому материализму он присоединяется без оговорок. «Французский метафизический материализм, — замечает он в первой книге²¹, — не мог справиться лишь с вопросами *развития*» т. е. с проблемой исторического бытия. Другим серьезным дефектом французского материализма Плеханов считает «фатализм», т. е. отсутствие учения о свободе²². Французские материалисты пытались из *природы человека* объяснить историю, т. е. не считались с общественной средой, с производственными отношениями: в этом их позиция и должна быть, по мысли Плеханова, дополнена учением Маркса.

¹⁹ Из литературы о Плеханове можно указать на Jakovenko. Op. cit. S. 356—360, passim., Massaguk. Op. cit. В. II. S. 309 ff., статью В. Иофа («Мысль», № 2. Петербург, 1922, стр. 97—102). См. также Ленин. Соч. т. XIII. Материализм и эмпириокритицизм (стр. 124 ff., passim).

²⁰ Бельтов-Плеханов. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю (Петербург, 1895), стр. 117.

²¹ Ibid., стр. 179.

²² Ibid., стр. 232.

Тезис Маркса — «не сознание определяет бытие, но бытие определяет сознание» — есть исходный пункт столь же в историософии, сколько и в антропологии для Плеханова. Он не отрицает известной независимости в чисто идейной диалектике²³ и даже готов допустить, что «открытие законов в области естествознания не зависит от общественных отношений» (!). Плеханов признает реальность свободы в человеке, но лишь в истолковании этой свободы у Маркса, — ниже мы займемся этим. Сейчас мы хотим подчеркнуть, что антропология у Плеханова та же, что была у Маркса. Внутренний мир человека складывается в зависимости от экономических отношений — это есть основа всех построений Плеханова, его поправка к учениям французских материалистов. Плеханов, впрочем, не впадает в грубое понимание этой «зависимости» психологии человека от экономических отношений. «В области идеологии, — замечает он²⁴, — многие явления могут быть объяснены только косвенным образом посредством влияния экономического развития». Даже вот как далеко идет он: «Структура цивилизованных обществ настолько сложна, что в строгом смысле слова нельзя говорить о состоянии духа и нравов, соответствующем данной форме общества»²⁵. И все же он повторяет слова Маркса о том, что идеальное есть не что иное, как переведенное и преобразованное в человеческой голове материальное»²⁶. Учение Маркса о «надстройках» (представляющее обобщение идей Фейербаха о сущности религии) целиком принимается Плехановым. Поэтому он готов учить об изменении человеческой природы под влиянием производственных отношений. «Воздействуя посредством своего труда на природу вне его, — пишет он²⁷, — человек производит изменения в своей собственной природе».

Среди этих изменений, конечно, самым странным является превращение человека, подчиненного сложной сети законов, в свободное существо, в свободного творца. «Производственное воздействие человека на природу, — пишет Плеханов²⁸, — порождает новый род зависимости человека — экономическую необходимость... Но когда человек сознает это, тогда создается возможность нового и окончательного (!) торжества сознания над необходимостью, разума над самим законом». «Когда, — читаем тут же, — человек подчинит своей воле производственные отношения, тогда кончается царство необходимости, воцаряется свобода». Как видим, Плеханов целиком повторяет утопию Маркса, повторяющего здесь

²³ «К вопросу...», стр. 196.

²⁴ Очерки по истории материализма (1923 г.), стр. 192.

²⁵ Ibid., стр. 187.

²⁶ Ibid., стр. 152.

²⁷ Ibid., стр. 159.

²⁸ «К вопросу...», стр. 230—231.

старую интеллектуалистическую позицию Спинозы в его учении, с тем лишь различием, что у Спинозы есть лишь *нотки* утопизма (в учении о человеке), тогда как у Маркса (а за ним и у Плеханова) учение о «царстве свободы» явилось основанием целой революционной программы²⁹. Весь диалектический процесс истории освещается этой утопией о царстве свободы (которая в то же время совпадает, по законам диалектики, с необходимостью...).

В ближайшей связи с этими положениями диалектического материализма у Плеханова стоят его этические воззрения. Будучи человеком всесторонне образованным, жившим всеми интересами современной культуры, Плеханов был лично благородным и этически глубоким человеком. Хотя по своим теоретическим взглядам он защищал классовую мораль, но, например, в книге «О войне» Плеханов становится на точку зрения Канта (в учении о личности, как самоцели), — и борьба за «освобождение рабочих от ига капитала», третирующего личность, как «средство», а не как самоцель, получает у него чисто моральный смысл (в духе этического идеализма)³⁰. Не менее неожиданной оказалась у Плеханова позиция «национализма» в вопросе об отношении к мировой войне — у Плеханова здесь заговорило здоровое национальное чувство. Противление Плеханова Ленину, у которого находим принципиальный аморализм среди других оснований, диктуется тоже моральными мотивами. И если, с одной стороны, Плеханов категорически заявляет, что в «нравственных понятиях нет ничего абсолютного»³¹, то для него самого как раз существовала общечеловеческая мораль с ее абсолютными принципами. Если однажды он категорически заявил, что «идеализм XIX в. был одним из духовных орудий классового господства»³², то практически он сам был, как было уже отмечено, склонен опираться на этический идеализм Канта. Я думаю даже, что в основе всей политической и идейной эволюции Плеханова лежали именно моральные мотивы (в подлинном смысле этого слова).

Не менее типичны высказывания Плеханова по религиозному вопросу. Он отрицает врожденность религиозных запросов, вместе с Кантом считает религиозное мышление «низшей» стадией в развитии культуры, решительно отделяет моральную сферу от религии. «Религиозные верования, — писал он, — вредят развитию самосознания рабочего класса»³³, — и тут же, касаясь выступлений Гапона, он защищает свободу совести и с подлинным духовным благородством противостоит презрительному тону у многих его товарищей по партии в отношении к религиозным вопросам.

²⁹ См. об этом, например, у Новгородцева — Об общественном идеале, гл. II, § 3, 4, 5.

³⁰ См. справедливые замечания об этом у Иофа («Мысль», 1922, № 2. Стр. 100—101).

³¹ Плеханов. Соч., т. XIV, стр. 10.

³² Ibid., стр. 347.

³³ Соч., т. XIII. Стр. 198.

Нам остается сказать несколько слов о гносеологических взглядах Плеханова. С легкой руки Ленина³⁴, в советской философии установилось презрительно-снисходительное отношение к гносеологии Плеханова за развитую им теорию гносеологического *символизма* (теория «иероглифов»)³⁵, — в действительности же Плеханов оставался в линиях той гносеологической позиции, которую выработал еще Маркс. Это прежде всего — реализм. «Если вещи в себе действуют на нас, как говорит Кант, то, значит, мы знаем, по крайней мере, действие вещей на нас, знаем, хоть отчасти, и те отношения, которые существуют между нами и ими. Но если мы знаем эти отношения, то нам известны — через посредство наших восприятий — отношения, существующие между вещами самими по себе»³⁶. Но «наши ощущения, — писал Плеханов в одном из примечаний к переводу книги Энгельса о Фейербахе, — это своего рода иероглифы, доводящие до нашего сведения то, что происходит в действительности. Иероглифы не похожи на те события, которые ими передаются». Так как теория иероглифов, несомненно, приближается к позиции гносеологического идеализма, то, конечно, правоверные защитники диалектического материализма ожесточенно нападают на Плеханова.

В общем надо сказать, что, оставаясь правоверным последователем диалектического материализма, как его строили Маркс и Энгельс, Плеханов всегда оставался все же *внутренне свободным*. Большой литературный талант, тонкое критическое чутье делали Плеханова живым и интересным писателем, в котором верность марксизму никогда не заглушала ни подлинного морального благородства, ни интереса к истине и к ее прогрессу³⁷.

Иную концепцию в духе марксизма развивали те писатели, которые стремились, в порядке ревизионизма, связать доктрину диалектического материализма с эмпириокритицизмом. Самым выдающимся писателем из этой группы был, несомненно, Богданов, к изучению которого мы и перейдем.

8. А. А. Богданов (псевдоним А. М. Малиновского) (1873—1928) принадлежал к партии «большевиков» с самого начала ее возникновения, но у него рано возникли разногласия с Лениным на почве философии. Богданов склонялся все время к «ревизионизму», но в своем развитии прошел несколько фаз: сначала он увлекался энер-

³⁴ См. его книгу — «Материализм и эмпириокритицизм», гл. IV. § 6 (Стр. 198 ff.).

³⁵ См., напр., замечания об этом редактора «Избранных фил. и псих. произведений» Сеченова — г. Каганова. В своей теории «иероглифов» Плеханов действительно ссылается на Сеченова.

³⁶ Очерки по истории материализма. Стр. 240.

³⁷ К философской позиции Плеханова вполне примыкают Деборин (в книге «Введение в философию диалектического материализма», в различных статьях); А. Аксельрод («Философские очерки», «Против идеализма»). Что касается Деборина, то он, если не ошибаюсь, был учеником Плеханова.

гетикой Оствальда и написал книгу «Основные элементы исторического взгляда на природу» (1899). От Оствальда Богданов перешел к эмпириокритицизму, главным образом следуя Маху; под влиянием Маха написана книга Богданова «Эмпириомонизм» (1904—1906). Отсюда развилась последняя его система, носящая название «Тектология» (1913—1915). К этому же периоду относится книга «Философия живого опыта» и ряд мелких книг.

Взгляды Богданова вызывали все время резкую оппозицию со стороны других представителей неомарксизма. Главная работа против Богданова написана Лениным («Материализм и эмпириокритицизм»)³⁸; со времени революции 1917 г. нет ни одной книги по диалектическому материализму, где не подвергали бы Богданова жесточайшему обстрелу со стороны правоверных служителей советской философии³⁹. Все же среди защитников неомарксизма Богданов представляет редкое и счастливое исключение в том смысле, что он не «подгоняет» своих построений к определенным выводам, что ему совершенно чужда схоластическая (в дурном смысле слова) манера Ленина в его книге «Материализм и эмпириокритицизм». Богданов остается все время *свободным* мыслителем, искренне и серьезно принявшим марксизм, но потому и склонным к самому решительному ревизионизму.

Основное вдохновение, если угодно, основная интуиция Богданова⁴⁰ определялась двумя основными положениями марксизма: с одной стороны, Богданов принимает марксистскую интерпретацию гегелевского учения о том, что *лишь* в истории раскрывается «тайна» бытия, с другой стороны, он принимает ту «философию деяния» (говоря термином Герцена), которая призвана не столько «объяснять» мир, сколько «изменять» его (формула Маркса), т. е. творчески вмешиваться в него. В обоих этих положениях Богданов совсем не отклоняется от основ марксизма, но его особенность заключается в том, что, входя в партию, он «смел свое суждение иметь». Когда начинал свою литературную деятельность Богданов, марксизмом увлекались многие выдающиеся мыслители и писатели, впоследствии отошедшие от марксизма (Струве, Булгаков, Бердяев, Франк); для этих мыслителей марксизм был определенной фазой в их развитии, но *mutatis mutandis*⁴¹ это применимо и к Богданову.

В первой большой книге («Основные элементы исторического взгляда на природу») Богданов не очень подчеркнул свой марксизм — разве в учении о социальной обусловленности познания⁴¹;

³⁸ Книга эта была издана в 1909 г. под псевдонимом «Вл. Ильин».

³⁹ Много места уделяет критике Богданова Деборин в упомянутой выше его книге. Позиция Богданова бегло, но остро разобрана также Бердяевым в заметке в Вопр. фил. и псих., № 65.

⁴⁰ Только к Богданову и можно применить понятие философской интуиции среди неомарксистов.

⁴¹ Т. II, стр. II.

гораздо ярче выступают у него материалистические тенденции. Хотя, по его мнению, «гипотеза материи отживает свой век», но она «еще не вполне отжила его»⁴²; все же для него «сознание есть биологическая функция»⁴³. Всюду Богданов в этой книге подчеркивает решительный *релятивизм*, как «последовательно проведенное отрицание безусловного в сфере познания»⁴⁴. Стремясь соединить марксистские основы с идеей эволюции, Богданов пытается нарисовать общую схему развития психики в связи с «общественными условиями; по его мнению, понятия “истины” и “лжи” отражают на себе отживающее статическое мировоззрение»⁴⁵ — только «исторический взгляд на познание *безусловно* верен — без противоречия с самим собой»⁴⁶.

Но уже в дальнейших своих работах Богданов мог с большей ясностью выявить свои взгляды. Прежде всего, он, примыкая к Маху, отходит от обычного противопоставления психического и материального бытия («элементы психического опыта *тождественны* с элементами всякого опыта вообще»)⁴⁷. Правда, в своем возражении Плеханову, упрекавшему его за то, что он стал «махистом», Богданов писал⁴⁸: «Махистом в философии я себя призвать не могу: в общей философской концепции я взял у Маха только одно — представление о *нейтральности* элементов опыта по отношению к «физическому» и «психическому», о зависимости этих характеристик только «от *связи* опыта». Надо признать, что это замечание Богданова справедливо, и если Ленин и все рабски ему следующие советские философы все же считают Богданова «махистом», то только для того, чтобы сохранить пресловутую «чистоту» диалектического материализма.... Прежняя идея «социальности» познания и зависимости его от «трудовых» процессов удерживает Богданова в линиях неомарксистской гносеологии. В любопытной книге «Философия живого опыта» (1913), имеющей в виду популярно изложить взгляды Богданова, по-прежнему утверждается «зависимость мышления от социально-трудовых отношений»⁴⁹. «Сущность опыта в *труде* — опыт возникает там, где человеческое усилие (не индивидуальное, а коллективное) преодолевает стихийное сопротивление природы»⁵⁰. Поэтому, «когда, вместо живой активности труда, поставлена отвлеченная активность мышления, то нельзя

⁴² Т. I, стр. 39.

⁴³ Т. II, стр. 66, 77, особенно стр. 85.

⁴⁴ Т. I, стр. 206.

⁴⁵ Т. II, стр. 141.

⁴⁶ Т. I, стр. 206.

⁴⁷ Эмпирионизм (I, стр. 90).

⁴⁸ Ibid., гл. III, XLI.

⁴⁹ «Философия живого опыта», стр. 24.

⁵⁰ Ibid., стр. 174—175.

получить философии, *действительно изменяющей мир*⁵¹, а это последнее и есть, еще по Марксу, задача философии. Впрочем, Богданов все дальше отходит от Маркса, решается даже утверждать, что «понятие диалектики не достигло еще полной ясности и законченности»: по Богданову, диалектичность, например, жизни не в том, что «организм противоречит самому себе, будучи одновременно «тем же» и «не тем же» — организм *делается* «не тем же» «в борьбе со средой»⁵². Это уже есть существенное отклонение от диалектики, как ее трактует Маркс и — как сейчас увидим — Ленин; поэтому позиция Богданова и встретила такой суровый отпор со стороны правозверных неомарксистов. Богданов отвергает кардинальное понятие неомарксистской диалектики — понятие «самодвижения материи». Для Богданова «диалектика вовсе не есть нечто универсальное... она есть частный случай организационных процессов, которые могут идти также и иными путями»⁵³. Собственно, на место диалектики в прежнем смысле Богданов ставит понятие «организационного процесса»: в диалектике Маркса дело идет о «развитии», а у Богданова на первом месте стоит «творческое изменение бытия» — «организационный процесс». Отсюда и выросла у Богданова идея «тектологии», т. е. учение об организационных процессах, о творческом изменении бытия. Тектология, утверждает Богданов, именно как учение о «практическом овладении» «возможностями» в бытии — «вся лежит в практике»⁵⁴. На место «стихийно» идущих процессов изменения в природе и человеческой жизни надо поставить «сознательное» вмешательство в бытие⁵⁵. «Тектология» и есть «наука о строительстве», и философия с ее склонностью «лишь объяснить» мир была, по Богданову, только «предтечей философии»⁵⁶.

Надо сознаться, что мизерность всего этого «переворота» в философии вовсе не есть личная бесталанность Богданова, а вытекает из бесплодных претензий на то, чтобы «изменить» мир (не только историю, но и космос). Огромный труд Богданова по «тектологии» (527 стр.) именно своей мизерностью лучше всего свидетельствует о пустоте этих претензий построить «философию деяния». Все же в блужданиях неомарксизма за Богдановым остается ряд подлинных и серьезных заслуг — он до конца дней остался *свободным* мыслителем, ни в чем и никогда не теснящим чужой мысли, как это мы увидим, наоборот, у Ленина и его последователей. Критика понятия материи, часто даже отвод самого термина «материа-

⁵¹ «Философия живого опыта», стр. 194.

⁵² Ibid., стр. 200—204, слл.

⁵³ Ibid., стр. 216—217.

⁵⁴ Тектология, стр. 10.

⁵⁵ Ibid., стр. 24.

⁵⁶ Ibid., стр. 97.

лизм»⁵⁷, наконец, попытка до конца продумать «философию деяния» (что и лежит в основе превращения «диалектики» в «организационный процесс») — все это выгодно отличает Богданова среди других представителей неомарксизма.

Обратимся к изучению философских утверждений главара неомарксизма — В.И. Ленина.

7. *Владимир Ильич Ленин* (Ульянов) (1870—1924) учился в Казанском университете, но после казни его старшего брата («народовольца») был исключен из университета. В 1891 г. он сдал экзамен в университете (по юридическому факультету). К 1894 г. относится первая полемическая работа Ленина — против народников («Что такое «друзья народа»»), в которой Ленин уже является защитником марксизма и материалистического понимания истории⁵⁸ и с нескрываемым презрением относится ко всякой метафизике⁵⁹. Учение Маркса о «надстройках» уже усвоено в это время Лениным⁶⁰. Здесь же Ленин высказывает и основные для всей последующей «советской философии» идеи о том, что «идея исторической необходимости ничуть не подрывает роли личности в истории»⁶¹.

К этому же 1894 г. относится статья Ленина о книге П.Б. Струве (посвященная критике народничества). Вскоре, однако, Ленин был арестован за участие в нелегальной работе и сослан в Сибирь. Очутившись вскоре, однако, за границей, Ленин принял самое близкое участие в заграничной группе русской социал-демократии, а на съезде в Лондоне (1903 г.) возглавил течение «большевизма». К этому же времени относятся первые более систематические занятия Ленина по истории философии — в частности, по истории материализма⁶²; уже в 1903 г. — под влиянием Плеханова⁶³, с которым Ленин вел не раз беседы на философские темы, — Ленин настороженно относится к Богданову и его увлечению идеями Маха. В 1911 г. Ленин, недовольный вялой борьбой Плеханова против увлечения некоторых русских марксистов идеями Маха⁶⁴, издает книгу «Материализм и эмпириокритицизм», к которой он тщательно готовился⁶⁵. В июне 1909 года на заседании «большевистского

⁵⁷ Очень ценны и убедительны также аргументы Богданова по вопросу о превращении «количества» в качество. «Филос. живого опыта», стр. 201 сл.

⁵⁸ Книга Бельтова-Плеханова «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» вышла, как уже было упомянуто раньше, в 1895 году.

⁵⁹ Статья «Что такое «друзья народа»» (Соч. Т. I. Издание 1935 г., стр. 64).

⁶⁰ Ibid., стр. 70.

⁶¹ Ibid., стр. 77.

⁶² Общий обзор того, как, в какие периоды Ленин занимался философией, см. в Примеч. к т. XIII, стр. 335—345.

⁶³ Соч., т. XIII, стр. 338.

⁶⁴ Ibid., стр. 341 (письмо Ленина к Горькому).

⁶⁵ Еще в 1908 г. Ленин писал Горькому: «Читаю по целым дням распроклятых махистов» (Ibid., стр. 341).

центра» было решено окончательно разорвать с Богдановым, Луначарским (который тогда все стремился к разработке «религиозного социализма»). «Борьба со всевозможными формами религиозного сознания... является необходимой и очередной задачей», — читаем в резолюции, подчеркнувшей необходимость философской борьбы⁶⁶. После этого Богданов, Базаров, Луначарский выпустили сборник «Очерки философии коллективизма».

Книга Ленина «Материализм и эмпириокритицизм», содержание которой мы коснемся дальше, есть, собственно, единственное его философское произведение. Отдельные статьи, близкие к вопросам философии, появлялись и позже, напр., в 1913 г. Ленин написал статью «Три источника и три составные части марксизма»⁶⁷. Уже будучи во главе советского правительства, Ленин не бросал занятий по философии. Наконец, с очень большими оговорками, можно говорить о ценности т. наз. «Философских тетрадей» Ленина (где собраны сделанные им выписки — преимущественно из Гегеля — и некоторые собственные замечания Ленина).

Переходя к систематическому изложению построений Ленина, подчеркнем, прежде всего, то, что философские интересы Ленина сосредоточивались почти исключительно на *вопросах философии истории* — все остальное его интересовало лишь в той мере, в какой те или иные учения и теории могли влиять на философию истории. Но и в философии истории Ленин раз и на всю жизнь принял построения Маркса — и уже ничто вне их его не интересовало. Эта *внутренняя узость*, присущая изначально Ленину, превращает его философские писания в своеобразную схоластику (в дурном смысле слова). Все, что «соответствует» позиции диалектического материализма, укрепляет ее, — приемлется без оговорок; все, что не соответствует, отбрасывается *только по этому признаку*. Подобно пушкинскому «бедному рыцарю», который имел «одно виденье, непостижное уму», и ничего вне его не видел и не замечал, и Ленин имел один лишь интерес, видел всюду только одно — близость или, наоборот, несоединимость с системой марксизма или, точнее говоря, неомарксизма. Мы называем «неомарксизмом» ту именно редакцию марксизма, какую он получил в большевизме, отступившем от классического детерминизма, столь сильно выраженного у Маркса. То «видение», которое пронзило сознание Ленина, относилось не к диалектике «самодвижения» производственных отношений, а к революционному *Zusammenbruch**, к «скачку» в «диктатуру пролетариата». Вся работа острого и настойчивого ума Ленина уходила только на то, чтобы сводить все идейные построения к центральной для него точке, отбрасывая все, что не слагалось

⁶⁶ Ibid., стр. 343.

⁶⁷ В этой статье Ленин писал, что «только философский материализм Маркса указал пролетариату выход из духовного рабства, в котором прозябали донныне все угнетенные классы».

гармонически и покорно вокруг этой точки. Борьба против «махистов» как раз и определялась тем, что в учении Маха Ленин (конечно, справедливо) видел «идеализм», а идеализм (и «поповщина») не только внешне, но и внутренне не могли быть согласованы с диалектическим материализмом. Только то в контексте «идеалистических» построений допускалось и даже выдвигалось на первый план, что открывало личный простор для «скачка» к «диктатуре пролетариата», но это отнюдь не персонализм, хотя бы и в ослабленной форме, а *титанизм*, как справедливо указал Бердяев в своей статье о «советской философии»⁶⁸.

Историософская тема была не только центральной для Ленина, но она, собственно, была единственной у него. В заметках, собранных в т. наз. «Философские тетради», читаем в одном месте: «Я стараюсь читать Гегеля материалистически»⁶⁹. Это в высшей степени типично для Ленина: вся его философская эрудиция так и осталась сдавленной этой задачей — на все глядеть «материалистически»: уж поистине «бедный рыцарь» материализма! Ум Ленина никогда и не был свободным, находясь всецело под властью одной идеи, одной мысли...

Центральность идеи «скачка», т. е. революционного перехода к диктатуре пролетариата, определяет всю философскую позицию Ленина: все, что может затормозить или устранить «скачок» к диктатуре пролетариата, тем самым «не истинно». Любопытно, что Ленин очень рано отбрасывает философский релятивизм — ибо релятивизм ослаблял бы его веру в «абсолютную» ценность революционного «скачка»⁷⁰. Так же категорически защищает Ленин гносеологический реализм⁷¹ — ибо весь пафос «скачка» связан с надеждой «изменить бытие» — по завету Маркса; потому Ленин (вслед за Плехановым) без колебаний принимает реальность «вещей в себе» — с тем добавлением, что «вещи в себе» становятся «вещами для нас». В этом и состоит критерий истины у Ленина (вслед за Марксом и Энгельсом): критерий истины есть «практика», превращающая «вещи в себе» в «вещи для нас»⁷².

Вся эта элементарная концепция должна стать надежной базой для оправдания «скачков». Ленин вооружается против идеи «иероглифов» Плеханова, так как признание хотя бы некоторого «символизма» нашего познания лишает нас твердой уверенности в отношении «вещей в себе»⁷³, — между тем «диалектика вещей как раз и создает диалектику идей, а не наоборот»⁷⁴. Трансцендента-

⁶⁸ Бердяев В. Генеральная линия советской философии. Париж, 1932, стр. 11.

⁶⁹ Философские тетради, стр. 104.

⁷⁰ Соч. т. XIII, стр. III, особенно 252—253 ff., стр. 112.

⁷¹ Ibid., стр. 67, 56.

⁷² Ibid., гл. II, § 6 (стр. 112—117).

⁷³ Ibid., гл. IV, § 6 (стр. 190—195).

⁷⁴ Филос. тетради. Стр. 189.

лизм с его учением о «первичности» порядка идей внушает Ленину ужас и отвращение — это для него есть «чистейшая философия поповщины»⁷⁵. «Если вы отрицаете объективную реальность, данную нам в ощущении, — пишет Ленин, — вы уже потеряли всякое оружие против фидеизма»⁷⁶; что может быть ужаснее для Ленина! Всем сказанным исчерпываются гносеологические воззрения Ленина; здесь уж настолько доминирует «бытие» над «сознанием», что «диалектика» просто и объявляется теорией познания⁷⁷ (ввиду того, что «диалектика вещей предшествует диалектике идей»). «Критицизм» Ленина, как видим, заключается просто в возвращении к самому упрощенному наивному реализму, что открывает простор для «скачков».

В свете своего «одного видения» — непостижного уму, по крылатому выражению Пушкина — обсуждает (вернее — «декларирует») Ленин построения в области онтологии. Ленин — материалист, и при этом с той рецепцией метафизического материализма, которую мы нашли у Плеханова. Но прежде всего — что такое материя? Ленин в этом вопросе достаточно осторожен, — он уже знаком с теми новейшими построениями, которые говорят о «дематериализации материи». «Единственное “свойство” материи, — пишет он⁷⁸, — с признанием которого связан философский материализм, есть свойство *быть объективной реальностью*, существовать вне нашего сознания». Еще осторожнее такая фраза, связанная с новейшими учениями о разложении атома: «Электрон так же неисчерпаем, как и атом; природа бесконечна, но она бесконечно *существует*, и это то единственно категорическое, единственно безусловное признание ее *существования* вне сознания и ощущения человека и отличает диалектический материализм от релятивистического агностицизма и идеализма»⁷⁹. Но дальше уже идет неожиданная категорическая метафизика. Я имею в виду учение о *самодвижении материи*. Это есть кардинальное понятие *всего* учения о бытии — и материальном, и историческом — и вытекает оно у Ленина из учения о сущности «диалектики». «Диалектика есть учение о том, — пишет Ленин⁸⁰, — как могут быть тождественными противоположности», но «единство противоположностей — условно, временно, преходяще, борьба же взаимоисключающих противоположностей абсолютна, как абсолютно развитие, движение». «Гегель, — говорит в другом месте Ленин⁸¹, — не сумел понять

⁷⁵ Соч. т. XIII, стр. 187. См. также Ibid., стр. 278 ff.

⁷⁶ Ibid., стр. 281.

⁷⁷ Ibid., стр. 303.

⁷⁸ Ibid., стр. 213.

⁷⁹ Ibid., стр. 214.

⁸⁰ Филос. тетради, стр. 109.

⁸¹ Ibid., стр. 289.

диалектического перехода от материи к движению⁸², от материи к сознанию»; «диалектический же переход отличается от недиалектического скачками, перерывом постепенности, единством бытия и небытия». Собственно, уже здесь с достаточной ясностью виден идейный корень всего этого учения: это есть перенос теории «скачков» (т. е. революционных «перерывов постепенности») в понимание природы, перенос принципов (если «революция» может быть возводима в «принцип». — В. З.) исторического бытия в принципы бытия природы. Мы увидим в развитии дальнейшей «советской философии» заострение этого «переноса» принципов историософии в космологию.

Теперь понятно и такое утверждение Ленина: «Негативность является внутренней пульсацией самодвижения и жизненности»⁸³. Но если переход от материи к движению (!) надо мыслить «диалектически», то, значит, движение противоположно материи? Между тем понятия движения и материи друг от друга неотрываемы, что признает и Ленин⁸⁴, т. е. тут нет и перехода. Но то же надо сказать и о «переходе материи к сознанию»: здесь тоже имеет место «самодвижение материи»⁸⁵. Хотя здесь, по принципам диалектики, должен быть признан «скачок», но на самом деле, вместо «скачка», утверждается «превращение» энергии внешнего раздражения в факт сознания»⁸⁶. «Материалистическое устранение дуализма духа и тела, — поучает нас Ленин⁸⁷, — состоит в том, что дух не существует независимо от тела, что дух есть вторичное, функция мозга». Впрочем, для Ленина метафизический материализм (как и для Плеханова) недостаточен, он должен быть восполнен диалектическим материализмом⁸⁸. В самом деле, вся тайна «превращения» внешней энергии в «факт сознания», будучи уложена в рамки «диалектически» обусловленного «скачка», не может уже тревожить поклонника диалектического материализма.

Все это философски убого; если угодно, все это было бы и смешно, если бы не было столь трагично. Конечно, основное ударение и у Ленина лежит на историософии (впрочем — просто повторяющей схемы Маркса), а не на философских предпосылках ее «самих по себе»: «сами по себе» они не нужны и не интересны для Ленина. Что же касается историософии у Ленина, то оригинальность его не идет дальше настойчивого акцента на теории «скачков» — «прямого революционного действия». Это и есть то, что мы охаракте-

⁸² Итак, «самодвижение материи» и кладет начало движению, объективно существующему. Кроме petitio principii, в этом утверждении нет ничего!

⁸³ Филос. тетради, стр. 141. Напомним близкое к этому воспевание отрицания у Бакунина.

⁸⁴ Соч., т. XII, гл. V, § 3.

⁸⁵ Все это пресловутое «самодвижение материи», которое выручает Ленина и всех представителей советской философии, есть просто приспособление учения Гегеля о «самодвижении понятия». И здесь оно просто deus ex machina...

⁸⁶ Соч., т. XIII, Стр. 41.

⁸⁷ Ibid., стр. 73.

⁸⁸ Ibid., стр. 304.

ризovali, как «нео-марксизм», и чтобы понять внутреннее место неомарксизма в эволюции марксизма, в диалектике его разложения, достаточно взять превосходную и по документальности и по философской четкости книгу П. Н. Новгородцева «Об общественном идеале». Нам входить в эти темы здесь незначит.

8. Пока Ленин был свободным мыслителем (т. е. в «подполье»), внутренняя несвобода его мысли оставалась характерной чертой его *личного* творчества, равно как и его последователей. Но с конца 1917 г. Ленин становится диктатором всей России; установленный им «советский строй», по внешности носящий форму демократии, постепенно превращается в систему жесточайшей тирании, — не только подавляющей всякую личную инициативу, но требующей беспрекословного следования за обязательным мировоззрением «диалектического материализма». Свобода мысли кое-где сохраняется первое время, пока не окреп режим, а затем начинается период «чисток», который не допускает никаких «уклонов» даже у вернейших деятелей нового строя. Последние представители свободной мысли либо изгнаны из Советской России, либо должны следовать установленным свыше принципам, либо просто замолчать. Следить за этой системой удушения свободной мысли нам незначит, мы остановимся только на общей характеристике так наз. «советской философии»⁸⁹.

Если о философских упражнениях Ленина мы должны сказать, что это — чистая схоластика (в дурном смысле слова), подгоняющая построения под принятое за основу учение Маркса, то какими же словами охарактеризовать философские творения, издаваемые различными авторами в Сов. России? Малейшее отклонение от свыше определенной «генеральной линии» превращается в государственное преступление, «разоблачениями», прямыми обвинениями в «отходе от марксизма», в измене «ленинской постановке проблем» заполнены статьи и книги. Особенно достается тем, у кого находят слабейшие намеки на «идеализм», который объявляется «врагом марксизма». Упоминание — самое скромное — о Плеханове и его «заслугах» в разработке марксизма признается умалением «ленинского переворота в философии»... Тем не менее должно признать, что в «советской философии» развивается дальше основная философская установка неомарксизма, основоположником которого был Ленин.

Прежде всего — и это, конечно, не случайно — задача философии определяется не «исканием истины», не «исследованием бы-

⁸⁹ Надлежащую оценку продуктов философского творчества в Сов. России можно, конечно, искать лишь в зарубежных изданиях. Из серьезных обзоров заслуживают внимания этиюды: П. Прокофьев (Чижевский), Советская философия (Современные записки, № 33, 1927); Чижевский, Философские искания в Советской России (Совр. записки, № 37, 1928 г.); Аосский, Диалектический материализм в СССР. Paris, 1934; Бердяев, Генеральная линия советской философии и воинствующий атеизм (приложение к журналу «Путь» и отдельным изданием). Париж, 1932.

Из огромной литературы, изданной в Сов. России, собственно нечего выделить, кроме сборника «За поворот на философском фронте». 1931. Москва. Отдельные книги разбросаны в указанных выше этиюдах.

тия», — философия должна служить «изменению мира», т. е. служить задачам революционной деятельности партии (большевиков). «Мы боремся за то, — читаем в самом ярком сборнике статей «За поворот на философском фронте»⁹⁰, — чтобы философия разрабатывалась, как *руководство для революционного действия*... как теория, служащая задаче обоснования действий пролетариата». Как это ни парадоксально, но официальная доктрина исторического (диалектического) материализма, утверждающая «первореальность» производственных отношений, соединяется с напряженнейшим «выравниванием» на «философском фронте» — словно точность в идейной области имеет какое-либо «творческое» значение! Но доктрина сама по себе, а действительные тенденции жизни — сами по себе: революционный пыл предполагает и свободу воли (хотя бы и относительную) и творческую мощь мысли; в силу этого в системе исторического материализма мы находим, как правильно указал Бердяев⁹¹, своеобразный индетерминизм. В силу этого же рефлексология, долгое время пользовавшаяся особым покровительством правящей партии, вскоре была обвинена в том, что она «обосновывает» и утверждает пассивное отношение к жизни. Элементы спиритуализма и даже идеализма, изгоняемые на поверхности, вдруг оказываются в самой глубине казенной советской философии, которую тот же Бердяев⁹² (очень удачно) охарактеризовал, как «философию социального *титанизма*», очень близкую к идеологии «фюрерства» в национал-социалистической партии в Германии.

Защитники диалектического материализма не только стоят на страже его чистоты и тщательно изобличают те или иные «уклоны» у отдельных незадачливых писателей, но они стремятся к «проникновению диалектики в науку, что тут же — *en toutes lettres* — изъясняется, как «переделка науки»⁹³. Поэтому выдвинут тезис о *партийности науки*⁹⁴, что это значит, что теперь хорошо известно по прогремевшему на весь мир делу Лысенко, приведшему к разгрому целого отделения Академии наук за «уклонение» в научных утверждениях от партийной задачи. Это насилие над научными исследованиями есть прямое следствие «партийности философии», типичной уже для Ленина. С другой стороны, здесь явно выступает мотив, нами уже указанный раньше, — перенесение категорий, вырабатываемых в историософии, в понимание природы. Еще Ленин (в борьбе с учением Михайловского и других народников) защищал единство космического и исторического бытия, — но если обычно это вело к перенесению в историософию категорий, вырабатываемых в естествознании, то здесь имеет место как раз обратный процесс: перенесение историософских категорий в понимание природы. Учение о том, что филосо-

⁹⁰ Москва, 1931 г.

⁹¹ Б е р д я е в. Генеральная линия... Стр. 17.

⁹² *Ibid.*, стр. 11.

⁹³ «За поворот...» Стр. 15.

⁹⁴ *Ibid.*, стр. 98.

фия не только объясняет мир, но и изменяет мир, сначала означало акцент на революционном творчестве в *историческом* бытии, а позже стало относиться и к природе. Это-то и считается «ленинизмом» в философии. «Политизация», «актуализация» философских проблем, превращение философии «в руководство для революционного действия»⁹⁵ есть новый этап уже не в одной философии, но и в науке. В филологию, в историю, в математику, тем более в естествознание вносится диалектический материализм, соответствие с которым считается мерилом истинности научных исследований...

Все это извращение коренных основ научного и философского мышления, если кого и смущает среди советских философов, то, конечно, они не смеют высказать это вслух. Все те научные построения, которые не соответствуют «генеральной линии» партии, являются «буржуазными». Время от времени берутся под подозрение те или иные научные построения — например механическое истолкование природы. Не будучи вовсе защитником этого научного течения, нельзя все же не стоять за право ученых свободно разрабатывать научные проблемы; провинилось же механическое истолкование природы тем, что оно отвергает принцип «прерывности», «скачков», сводит новые «качества» к изменениям в количестве и т. д.

В одной типически бесцветной, но именно потому и характерной книге «Основные моменты диалектического процесса познания»⁹⁶ находим такой пассаж: «Как можно было бы говорить о революционном преобразении мира, если стать на точку зрения теорий, отрицающих возможность правильного познания мира?» В этой фразе характерно выступают все основные черты «советской философии»: у нее есть один критерий истины — это защита «революционного преобразования мира». Она не знает свободного обсуждения вопросов, и вся энергия мысли направлена на то, чтобы избежать всего, что могло бы хоть и в ничтожной степени зародить сомнение в истинности основной «веры». Конечно, потребность свободы нельзя убить, поэтому под покровом обязательных утверждений иногда вдруг почувствуется биение живой мысли, но тут всегда приходится бояться за автора, что его «разоблачат». Тем, кто не решался убить в себе искание правды, остается замолчать... О тех последних немногочисленных представителях свободной мысли в Сов. России, о которых мы знаем, мы упомянем в одной из следующих глав.

На этом мы заканчиваем наши замечания о «советской философии». Мы не упоминаем никаких имен⁹⁷, — да ведь там и нет личного творчества — есть лишь одно, свыше одобренное и регулируемое направление («диалектический материализм»). Ничтожная, жалкая, трагическая по существу картина обезличенной мысли тем более страшна, что это удушение свободного творчества длится не один десяток лет.

⁹⁵ «За поворот...», стр. 22.

⁹⁶ «Огиз». 1933.

⁹⁷ См. о них в указанных выше очерках.

Глава II

Религиозно-философское возрождение в XX в. в России. Мережковский и его группа. Религиозный неоромантизм (Бердяев). Иррационализм (Шестов)

1. Для русской жизни в XX в. характерно не только революционное движение в социально-политической области, — философские отзвуки которого мы изучали в предыдущей главе, — но не менее характерно революционное или реформистское движение и в религиозно-философской области. Это движение развивается под знаком «нового религиозного сознания» и строит свою программу *в сознательном противопоставлении себя историческому христианству*, — оно ждет новых откровений, создает (под влиянием Вл. Соловьева) утопию «религиозной общности», а в то же время насыщено эсхатологическими ожиданиями. Все это очень сложно, богато, иногда расплывчато, но мы коснемся, конечно, лишь философских отражений этого примечательного периода в русской жизни XX века. Эти отражения очень многообразны и различны, а в то же время они оказались очень плодотворны для развития русской философской мысли.

Основное влияние во всем этом имел Вл. Соловьев, и трудно было бы «измерить», какой стороной своего творчества он влиял сильнее, — как религиозный мыслитель и философ или как поэт. Не будет преувеличением сказать, что поэзия Вл. Соловьева начала вообще новый период в развитии русской поэзии — влияние Соловьева испытали и крупнейшие поэты этого времени — Блок и Вяч. Иванов — и очень многие второстепенные таланты (Гиппиус и др.). Со всей этой плеядой поэтов наступает действительно новый период в развитии русской поэзии, наступает настоящий расцвет русского романтизма, точнее говоря — неоромантизма. Самым типичным проявлением этого неоромантизма был *символизм*, яркий и смелый, часто затейливый и манерный, порой капризный и прихотливый, но всегда устремленный к «таинственным далям», к тому, что глубже рассудочных и рациональных построений. В победном движении русского неоромантизма было, однако, и много мутного,

темного¹; внимание к «мирам иным» часто подменялось блужданием по нарочито двусмысленным путям, игрой в мистицизм, часто переходило в чистое «эстетство». Впрочем, даже в манерных и часто искусственных «взлетах души» слышится в глубине порой подлинный звук души, чувствуется живое искание... Очень глубоко засела в поэтическом сознании этого времени мечта Соловьева о «Софии», — не менее задевали острые мысли Розанова о «правде» плоти; всех соблазняет мысль о синтезе христианства и язычества — причем дело гораздо больше идет именно о язычестве, чем о христианстве...

Как ни оценивать русский неоромантизм, но должно все же признать, что в нем уже бьется пульс приближающейся новой эпохи, раскрываются новые перспективы, уводящие умы и сердца от прежних установок. Очень типичным в этом смысле является и все русское декадентство, о котором справедливо написал однажды Мережковский, что «русское декадентство было явлением глубоко *жизненным*» — в отличие от западноевропейского декадентства, которое (по Мережковскому) «было по преимуществу эстетическим». «Русские декаденты, — пишет далее Мережковский, — первые в русском образованном обществе, *вне всякого церковного предания, самозародившиеся мистики*». Верно в этих словах то, что с русским декадентством связан глубочайший кризис русского «просвещения», кризис позитивизма и полупозитивизма, открытое, часто юродствующее исповедание «тайны бытия». Но русское декадентство все же очень глубоко связано — и здесь мы должны ограничить замечание Мережковского — и с эстетическими исканиями и упованиями современности, и это очень важно, чтобы уяснить себе черты подлинного романтизма у «самозародившихся мистиков». Именно отсюда выросла идея «нового религиозного сознания», которая связывает Мережковского с Бердяевым²; эта идея, разная в своей основе у Мережковского и у Бердяева, связывает все же их обоих с той тенденцией «отдаться революционно-мистическим настроениям»³, которая лежит в глубине «нового религиозного сознания», как его движущая сила. Тут, конечно, очень сильна и *антисекулярная установка*, которая в то же время отрывает сознание от «исторического» христианства (как его обычно понимают). «Люди нового религиозного сознания... относятся с отвращением к позитивному строительству жизни», — пишет Бер-

¹ См. об этом обстоятельную книгу К.В. Мочульского о Блоке, где прекрасно вскрыта духовная двусмысленность основных настроений не только символизма, но, в сущности, и всего русского неоромантизма.

² Ярче всего это выступает в довольно ранней статье Бердяева, посвященной именно Мережковскому («О новом религиозном сознании»). Сборник «Sub specie aeternitatis». Петербург. 1907, стр. 338—374), также в сборнике «Духовный кризис интеллигенции», passim.

³ Бердяев. Sub specie aeternitatis, стр. 360.

даев⁴, — и именно потому, что это «позитивное строительство жизни» слишком связано с «забвением тайны жизни», с обмирщенным сосредоточением внимания на «земной веси». Цитируем того же Бердяева (который в молодые годы ярче других был связан с новым романтизмом): «Люди нового религиозного сознания... хотят связать свою религию со смыслом всемирной истории, хотят религиозно освятить всемирную культуру»⁵.

Эта антисекулярная установка соединяется наконец (у Мережковского, но и у Бердяева, см. особенно его предсмертную книгу «Опыт эсхатологической метафизики») с чувством конца истории — с перенесением центра тяжести в исторической диалектике от прошлого к будущему. Апокалиптические предчувствия, почти всегда расплывчатые, были довольно сильны в это время в разных русских кругах, умеряя и сдерживая те оккультные влияния, которые в это же время вливались в русское декадентство с разных сторон⁶.

В истории русских философских движений XX в. все это имело огромное значение. Об этом часто забывают или хотят забыть, но без учета всего, что составляло исходную почву религиозно-философского возрождения, не понять и тех уже чисто философских построений, которые выростали на этой почве. Вот почему нам кажется уместным остановиться немного на изучении религиозно-философских концепций Мережковского, самого яркого и талантливого из «предтеч» и представителей «революционно-мистического возбуждения».

2. *Дмитрий Сергеевич Мережковский* (1865—1940)⁷ был человек выдающихся дарований, большого литературного таланта, напряженных религиозных исканий, жадно впитывавший в себя все ценные течения современной и античной культуры. Широкое образование, постоянно им пополняемое, делало из него, правда, не ученого, а только дилетанта, но дилетанта высокого качества: Мережковский перечел и изучил бесконечно много книг и специальных исследований, всюду, однако, беря то, что ему нужно, что соответствует его темам. Одна из лучших книг, написанных им, носит характерное заглавие «Вечные спутники», — здесь собраны его превосходные, часто тончайшие старые этюды о «вечных спутниках», о мировых гениях в

⁴ Ibid., стр. 363.

⁵ Ibid., стр. 365.

⁶ Еще не существует хотя бы беглого, но свободного от фантастики очерка истории различных оккультных течений, которые замутняли и религиозные и идейные искания в русской интеллигенции. Не один Андрей Белый пострадал от своих увлечений антропософией.

⁷ Из сочинений Мережковского, оставляя в стороне его чисто литературные произведения и его многочисленные произведения по истории религии, как «Рождение богов», «Атлантида и Европа» и др. его исторические монографии — мы должны отметить: 1) «Вечные спутники», Петербург, 1899. 2) «Голгофа и Достоевский», т. I и II. Петербург. 3) «Грядущий Хам», Петербург, 1906. 4) «Не мир, но меч», Петербург, 1908.

области литературы. Мережковский действительно всегда обращен к этим «вечным спутникам», но он остается при этом всегда самим собой, и именно это и мешает ему быть тем, чем ему очень хочется быть, мешает ему быть настоящим историком. Во всех своих книгах, в которых так много настоящих *bons mots*, удачнейших формул, он всегда *заслоняет собой* того, о ком он пишет.

Мышление Мережковского движется в антитезах, в острых противопоставлениях, но главная его тема определяется *религиозным противлением* «историческому» христианству. Мережковский чувствует в себе «новое» религиозное сознание, так как в его душе христианство уживается с влечением к античности, к античной культуре. Если Розанов критиковал «историческое» христианство во имя Ветхого Завета, то Мережковский исходит из противопоставления христианства и античности. К *этому* противопоставлению Мережковский сводит все трудности «исторического христианства», но под влиянием Вл. Соловьева у него позже присоединяется еще искание «христианской общественности».

По мысли Мережковского, «историческое» христианство (т. е. Церковь) отжило свой век, оно было *односторонним* выражением христианского благовестия — ибо не вместило в себя «правды о земле», «правды о плоти». Односторонний аскетизм свойственен христианству по самому его существу: «Аскетическое, т. е. *подлинное* христианство, — пишет Мережковский⁸, — и современная культура *взаимно непроницаемы*». Это отождествление христианства с аскетикой⁹ нужно Мережковскому, чтобы осмыслить «новое религиозное сознание», ибо только это последнее и может духовно удовлетворить его. «Отныне, — однажды писал он¹⁰, — должна раскрыться во всемирной истории... правда не только о духе, но и о плоти, не только о небе, *но и о земле*». Это было, можно сказать, навязчивой идеей у Мережковского, — ему нужно «новое откровение»¹¹, к Церкви же, как «исторической» форме христианства, ему трудно привыкнуть. Отсюда у него не только усиленный акцент на «аскетической неправде» в христианстве, но отсюда и упрямое утверждение «мистической связи самодержавия и православия»¹². Для Мережковского православие настолько слито с русской государственностью, что он просто *забывает* о православии в других странах.

В упомянутых в I главе Религиозно-Философских собраниях (инициатива которых принадлежала именно Мережковскому и его единомышленникам) эти два мотива — отождествление историчес-

⁸ «Не мир, но меч». Стр. 29.

⁹ «Плоть была уничтожена (!) в христианстве». Ibid., стр. 28—29.

¹⁰ «Грядущий Хам». Стр. 123.

¹¹ Ibid., стр. 184.

¹² «Не мир, но меч». Стр. 113.

кого христианства с аскетическим отвержением или даже «уничтожением» плоти и убеждение в «мистической» связи самодержавия и православия — повторялись на все лады. С особенным блеском и вдохновением эти темы развивал в своем докладе Тернавцев, яркий и талантливый религиозный мыслитель. «Наступает время, — говорил он, — открыть сокровенную христианскую *правду о земле*... общественное во Христе спасение и религиозное призвание светской власти»¹³. Все это очень характерно, как признание *религиозной (хотя и односторонней) правды в секуляризме* (т. е. «правды о земле»); секуляризм и историческое христианство мыслятся здесь, как два *полюса одной антиномии, друг друга обуславливающие*. Преодоление этой антиномии мыслится здесь лишь в синтезе ее противоположных начал, и здесь и Мережковский, и Тернавцев, и другие жили романтическими настроениями Вл. Соловьева о «свободной теократии». «Безнадежной противообщественности христианства»¹⁴ Мережковский противопоставляет «освященную общественность», которую он часто мыслит уже в тонах анархизма¹⁵. Поэтому Мережковский готов считать историческое христианство «*бесцерковным*, ибо расцветшая в историческом христианстве «*религия уединенной личности*»¹⁶ не есть вовсе Церковь. «Христианство есть только *чаяние и пророчество* о Богочеловечестве, о Церкви, но само явление Церкви совершится за *пределами христианства*»¹⁷.

Отсюда понятна и любимая схема Мережковского (и под его влиянием и других религиозных искателей этой эпохи — напр., Бердяева в ранний период его религиозной философии) о «Трех Заветах». «Первый Завет — религия *Бога в мире*; второй Завет Сына — религия *Бога в человеке* — Богочеловека; третий — религия *Бога в человечестве* — Богочеловечества». «Отец воплощается в Космосе; Сын — в Логосе; Дух — в соединении Логоса с Космосом, в единении соборном вселенском Существо — Богочеловечестве».

Таковы «чаяния и пророчества» Мережковского и его группы. Это — типичная религиозная романтика, окрашенная очень ярко в «революционно-мистические» тона.

Но рядом с этим «революционно-мистическим возбуждением» религиозный процесс, шедший пока «под спудом» в русском обществе, имел и другую форму — гораздо более выдержанную в тонах религиозного и исторического реализма. Уже в сборнике «Пробле-

¹³ См. протоколы Ред.-Фил. собраний в журнале «Новый путь» (1902—1903), а также в отдельном издании.

¹⁴ «Не мир, но меч», стр. 33.

¹⁵ «Утверждение новой религиозной безгосударственной общественности и есть новое религиозное сознание...». Ibid., стр. 207.

¹⁶ Ibid., стр. 37.

¹⁷ Ibid., стр. 37.

мы идеализма» (1902 г.) мы находим очень яркое выражение *морального идеализма*, зовущего к духовной трезвости и выводящего на пути серьезного, трудового преобразования жизни. Еще ярче и сильнее эти мотивы прозвучали в замечательном сборнике «Вехи» (2-е издание в 1909), где наиболее яркой была статья о С. Булгакова «Героизм и подвижничество». От мистического самоупоения, от безответственной мечтательности и расплывчатых исканий авторы статей в этом сборнике звали к труду, к «подвигу», к историческому реализму...

Мы не будем входить в анализ статей, помещенных в указанных двух сборниках, тем более что почти со всеми авторами, принимавшими участие в этих сборниках, нам придется иметь дело в ближайших главах. Обратимся теперь поэтому к изучению построений отдельных философов — и прежде всего к тем двум мыслителям, которые ближе других связаны с религиозно-философским возбуждением, только что очерченным нами: мы говорим о Н.А. Бердяеве и Л. Шестове.

3. *Николай Александрович Бердяев* (1874—1948) родился в военной семье и первоначально учился в военной школе. Поступив в университет, он вскоре был сослан в Вологду за участие в социалистическом кружке, благодаря чему его университетское образование оборвалось навсегда. Но это не помешало ему быть на редкость образованным человеком, — его интересы простирались во все стороны, хотя в основе его очень богатого и разностороннего творчества всегда лежала *моральная* тема (как это справедливо отметил в своей статье о Бердяеве Шестов)¹⁸. Огромное литературное и философское дарование Бердяева, его религиозные искания — все это плодотворно и богато отразилось на его творчестве, в котором Бердяев мог раскрыть себя до конца.

Духовная эволюция Бердяева началась с его раннего увлечения марксизмом, но очень скоро занятия философией привели его к пересмотру философской стороны марксизма¹⁹. Бердяев вместе с другими русскими марксистами стал последователем трансцендентального идеализма, который он, впрочем, довольно долго соединял с социальной программой марксизма. Памятником этого переходного периода является первая большая философская работа Бердяева, посвященная критике философии русских «народни-

¹⁸ См. его статью о Бердяеве в Совр. зап. LXVII (1938), стр. 204. Укажем, кстати, на литературу о Бердяеве, она очень обширна, но мы укажем лишь наиболее существенное в ней: Антонов. Русские светские богословы. 1912; Dellert. Die Krisis d. Gegenwart (Einführung in die B. Geschichtsphilosophie). Leipzig. 1928. Kopf — N. Berdiaeff. «Theologie d. Zeit». Folge 2. Wien. 1937; Schultze. Die Schau d. Kirche bei Berdiaeff. Roma. 1938; Jakovenco. Deiny russ. philosophie. Лосский. Русская философия в XX веке (Зап. Рус. науч. инст. в Белграде, вып. 3 (1931). Лосский. «Вл. Соловьев и его преемники в русской религиозной философии». Путь № 2 и 3. См. также статью Федотова («Новый журнал», № 19, 1948). См. статью Davu в Esprit (1948).

¹⁹ См. автобиографию Бердяева («Самосознание», Париж, 1949).

ков» («Субъективизм и индивидуализм в общественной философии»). Критический этюд о Н.К. Михайловском. С предисловием *Петра Струве*. Петербург. 1901). Уже в 1907 г. в сборниках «Sub specie aeternitatis», «Новое религиозное сознание и общественность» и «Духовный кризис интеллигенции» (1910 г.), равно как и в книге «Философия свободы» (1911), Бердяев от идеализма переходит к религиозной идеологии и испытывает чрезвычайное влияние русского религиозного романтизма (Мережковского и др.). Последняя работа, выпущенная Бердяевым в России, имеет уже задачи систематические и носит название «Смысл творчества» (Опыт оправдания человека) (Москва. 1916), в этой работе религиозная позиция Бердяева, после краткого периода религиозного реализма (отмеченного, между прочим, влиянием Несмелова, см. о нем ч. III, гл. IV), наклоняется в сторону мистико-романтическую и носит на себе явное влияние Беме. В годы революции (1918—1922) Бердяев вместе с другими философами и писателями создает «Вольную Религиозно-Философскую академию», пишет замечательную книгу «Философия неравенства» (направленную против советской идеологии и увидевшую свет уже за границей, 1923, Берлин). В 1922 г. вместе с другими философами-идеалистами Бердяев был изгнан из России и устроился в Берлине, где при помощи американской Y. M. C. A. создал Религиозно-Философскую академию (перешедшую в 1925 г. в Париж), стал редактором журнала «Путь» и руководителем религиозно-философского издательства «ИМКА-ПРЕСС». В Париже творчество Бердяева расцвело чрезвычайно, — здесь написаны главные его книги. Еще до Парижа, в годы пребывания в Берлине, Бердяев написал книгу, имевшую большой успех у заграничных читателей — «О смысле истории», а в Париже его писательская деятельность началась изданием небольшого этюда «Новое средневековье». Небольшой этот этюд, вскоре переведенный на ряд иностранных языков, создал Бердяеву мировую славу. Затем появились один за другим труды «Философия свободного духа», «Дух и реальность», «Я и мир объектов», «О назначении человека» («Опыт парадоксальной этики»), «Русская идея», «Опыт эсхатологической метафизики» (последняя книга Бердяева). Уже после смерти Бердяева вышла его автобиография («Самосознание»). Я не упоминаю о целом ряде мелких работ («Правда и ложь коммунизма», «О самоубийстве» и т. д.), из которых особенно удачной надо признать небольшой, но чрезвычайно сильно написанный этюд «Судьба человека в современном мире». Упомянем, наконец, о многочисленных статьях Бердяева в журналах «Путь», «Современные записки», в разных сборниках. Упомянем еще о превосходно записанных им биографиях²⁰.

²⁰ О Хомьякове, о Леонтьеве. Книга о Достоевском посвящена анализу идей Достоевского, но не его биографии.

Литературная плодовитость неизбежно отразилась у Бердяева на том, что в его книгах очень много повторов, но это не должно закрывать глаза на то, что в каждой книге Бердяева есть как бы свой особый акцент. В литературной манере Бердяева есть некоторые трудности, — часто читателю трудно уловить, отчего данная фраза следует за предыдущей: порой кажется, что отдельные фразы можно было бы легко передвигать с места на место — настолько неясной остается связь двух рядом стоящих фраз²¹. Но в чем Бердяев является блестящим — это в чеканке отдельных формул, в своеобразных *bons mots*, которые запоминаются навсегда.

Особой чертой творчества Бердяева является то, что в нем чрезвычайно сильна стихия публицистики. Я думаю даже, что эта сторона в творчестве Бердяева особенно способствовала его мировому влиянию. Конечно, публицистика у Бердяева всегда имеет характер философский, всегда связана с большими проблемами жизни, но все же это публицистика. Впрочем, элементы публицистики очень тесно сплетаются у Бердяева с проповедью, с устремленностью к будущему — с тем, что сам Бердяев в себе называл «профетическим». Это не пророчества в точном смысле слова, это скорее именно проповедь и утопические вдохновения, и всегда в них есть элемент «дидактический», по выражению одного автора, писавшего о Бердяеве. Бердяев всегда учит, наставляет, — обличает и зовет, всегда в нем выступает моралист.

Обращаясь к вопросу о влияниях, которые испытал Бердяев, надо, прежде всего, отметить исключительный дар синтеза у него, благодаря чему он впитал в себя самые различные влияния. Владимир Соловьев и Несмелов, Розанов и Мережковский из русских мыслителей ярче всего сказались в творчестве Бердяева, но не менее сильно было и влияние Достоевского, что отмечает и сам Бердяев. Из иностранных писателей больше всего повлияли на Бердяева Шопенгауэр, Ницше и Беме, но он глубоко впитал в себя и основные идеи трансцендентализма. Широта и разносторонность философских интересов, постоянное и пристальное внимание к чужим идеям, к чужим построениям — все это умерялось тем даром синтеза, который особенно сближает Бердяева с Влад. Соловьевым.

По своей духовной установке Бердяев был настоящим романтиком, каковым и оставался до конца жизни. У самого Бердяева эта основная романтическая установка как-то закрывалась «экзистенциальными» анализами; впрочем, экзистенциализм едва ли и возможен вне романтической духовной установки. Во всяком случае, Бердяев до крайности занят самим собой, своими исканиями,

²¹ Сам Бердяев пишет в своей «Автобиографии»: «Мое мышление интуитивное и афористическое, в нем нет дискурсивного развития мысли. Я ничего не могу толком развить и доказать» (стр. 92).

которыми он дорожит; он как-то культивирует в себе дух искания, до крайности занят своими оценками, своими чувствами и переживаниями. Потребность философского осмысления лежала очень глубоко в его природе, но еще ярче была в нем установка романтизма, эта постоянная сосредоточенность на своих переживаниях и исканиях. Ко всем темам Бердяев подходит всегда очень лично, как бы все меряя, все оценивая с личной точки зрения, и в этой невозможности выйти за пределы самого себя, в поразительной скованности его духа границами личных исканий — ключ к его духовной эволюции. В ней есть своя диалектика, но это не диалектика идей, а диалектика «экзистенциальная», очень субъективная.

Романтизм Бердяева²² окрашен прежде всего моралистически; с другой стороны, в нем всегда чувствуется некоторая *самостилизация*. Широкий ум, огромная эрудиция, несомненный философский дар определяли его внутренний мир, но в каком-то смысле все его книги есть *повесть о самом себе*, о своих сомнениях и трагических конфликтах. Чуткая совесть, глубокая человечность, жажда идеала — немедленного и бескомпромиссного — сообщали мысли Бердяева глубину, тонкость, и все же он везде и всегда остается с самим собою. Когда он пришел к религии, то сейчас же прежде всего отделился от религиозной традиции и укрылся под сень «нового» религиозного сознания. Оно, конечно, было новым — для самого Бердяева, но по существу в нем не было, да и не могло быть ничего нового. Но потребность положить на все печать своей индивидуальности была слишком сильна в Бердяеве.

Для Запада Бердяев был и, вероятно, надолго останется выразителем духа Православия. Конечно, он впитал в себя многое из Православия, глубоко вжился в его дух, но не знал он никаких затруднений и в том, чтобы одновременно повторять идеи Беме, порой Баадера, Шеллинга. В области догматической Бердяев ни мало не считался с церковной традицией, без колебаний отклонялся от нее, легко вбирал в себя чужие религиозные установки, — отсюда у него убеждение, что он защищает некое «универсальное» (или «вечное») христианство. Когда Бердяев окончательно утвердился в мысли о «примате свободы над бытием» (см. об этом дальше), то тогда ему стало совсем легко уходить в вольные построения. Быть может, все религиозно-философское обаяние произведений Бердяева определяется именно своеобразной *амальгамой* христианских идей и внехристианских начал: многим и в самом деле кажется, что перед нами начало «новых путей» в религиозном

²² Сам Бердяев отрицал в себе (см. его Автобиографию) романтизм: «Если можно назвать меня, — пишет он здесь (стр. 41), — романтиком, то совсем в особом смысле слова», — но тут же он сам отмечает «действие иррациональных сил» в его жизни (стр. 43). «Я больше всего человек мечты», — пишет он в другом месте «Автобиографии» (стр. 196), и это чрезвычайно верно.

сознании. Но обратимся к изучению *философского* содержания его творчества.

4. Излагать *философские* идеи Бердяева очень трудно — и не столько потому, что у него много противоречий, что он сам довольно презрительно относился к философской систематике, а потому, что его мышление, по его собственному признанию, «афористично» и фрагментарно. Наиболее систематические книги Бердяева обычно написаны так, что в основу всей книги кладется какая-нибудь одна (часто произвольно выбранная) идея — в свете которой он анализирует те или иные темы философии. Так написаны книги «О смысле творчества», «О рабстве и свободе человека», отчасти «О назначении человека». Но напрасно думать, что хотя бы здесь мысль Бердяева достигает фазы систематичности, и здесь, при развитии какой-нибудь мысли, можно неожиданно наткнуться на целый отрывок, вовсе не связанный с основным ходом мыслей.

Чтобы дать обзор главных высказываний Бердяева на философские темы, я (несколько искусственно) разбиваю все творчество его на четыре периода, но эти периоды не столько отмечают (хронологически) разные ступени в философском развитии Бердяева, сколько выражают разные *аспекты* его философии. Каждый период можно характеризовать по тому *акценту*, который его отмечает, но это вовсе не исключает наличия в данном периоде построений и идей, которых акцент придется уже на другой период. Первый период выдвигает на первый план *этическую* тему, и хотя до конца жизни Бердяев был прежде всего и более всего моралистом²³, но в наиболее чистой своей форме, без осложнения другими началами, моральная тема характерна именно для первого периода его творчества. Второй период отмечен *религиозно-мистическим* переломом в Бердяеве — и, конечно, религиозно-мистическая тема дальше уже не падает из его сознания, но ее акцент в наиболее чистой форме падает на второй период творчества Бердяева. Третий период определяется акцентом на *историософской проблеме* (включая и характерный для последних лет Бердяева вкус к эсхатологии); наконец, четвертый период (или четвертый акцент) связан с *персоналистическими* идеями его. К этим четырем акцентам надо еще прибавить несколько «центральных», как выражается в своей философии Бердяев, идей. Их собственно две: а) принцип объективации и в) «премат свободы над бытием», но по существу это суть «вспомогательные» идеи, связанные с персоналистическими построениями Бердяева.

Хотя Бердяев очень часто высказывается на темы гносеологии, равно как и метафизики, но любопытно то, что темы гносеологии и

²³ «Проблема моральной философии, — пишет Бердяев в своей «Автобиографии», — всегда стояла для меня в центре» (стр. 103).

метафизики имеют для него всегда *вторичное* производное значение. По существу, Бердяев более всего моралист-романтик — для него важнее всего «выразить» себя, «проявить себя», отделить себя от других, и оттого Бердяев всегда «бунтует» против «обыденщины» («всю мою жизнь я был бунтарем», — признается он²⁴. К этому присоединяется страстность и патетичность в выражении переживаний, и эта власть «страстей» (сам Бердяев пишет в своей «Автобиографии», что его жизнь была «полна страстей»)²⁵ мешает духовной трезвости. В пылу идейной борьбы Бердяев следует преимущественно за своими чувствами — и оттого он неисправимый романтик²⁶ даже тогда, когда принципиально (как во втором периоде творчества) он стоит за позиции реализма и духовной трезвости. Гносеология и метафизика очень гибки у него — они послушно следуют за его чувствами, а в чувствах своих он прежде всего и больше всего моралист.

Обратимся к изучению взглядов Бердяева.

Если внимательно проследить эволюцию моральных воззрений Бердяева, то становится ясным, что он не сразу осознал характерные для него моральные идеи. В первой своей книге («Субъективизм... в общественной философии») Бердяев еще не до конца осознал внутреннюю «независимость» этического сознания: он хочет, чтобы «идеал получил *научную санкцию*» (!)²⁷, он думает, что свобода в человеке открывается тогда, когда «необходимость *б л а г о с к л о н н а* (!) к нашему идеалу»²⁸, принимает еще учение марксизма о том, что «свобода есть сознанная необходимость». Но критический идеализм, последователем которого является Бердяев в этой книге, его постепенно освобождает от исканий «научной санкции идеала», — и через год после указанной книги, в статье, помещенной в упомянутом уже сборнике «Проблемы идеализма»²⁹, Бердяев учит об «абсолютности и вечности нравственного закона», о том, что «он дан для мира сего», но что «он не от мира сего». Свобода в человеке совсем и никак не связана с необходимостью («нравственный закон принадлежит царству свободы, а не царству необходимости»³⁰). Перед нами типическое утверждение трансцендентального идеализма, но уже в эту эпоху в моральных построениях Бердяева выступают и новые ноты. «Давно уже пора, — ци-

²⁴ «Автобиография», стр. 67.

²⁵ *Ibid.*, стр. 11. См. также стр. 80.

²⁶ См. любопытную апологию романтизма в книге «Смысл творчества», стр. 113, а, с другой стороны, острые слова против романтизма в книге «Духовный кризис интеллигенции», стр. 17. Можно было бы подобрать много аналогичных разногласий между первой и второй позицией в разных книгах Бердяева.

²⁷ «Субъективизм...», стр. 63.

²⁸ *Ibid.*, стр. 118.

²⁹ Эта статья перепечатана в сборнике «Sub specie aeternitatis». Приведенные ниже слова — стр. 70, *passim*.

³⁰ *Ibid.*, стр. 95.

шет он с присущей ему горячностью, — *уничтожить этическую фикцию "ты"*... отношение человека к человеку этически производно и зависит от отношения к самому себе»³¹. Моральное сознание осложняется у Бердяева при этом его религиозными и мистическими идеями: у него уже выступает идея «нового эона», он ищет «*нового религиозного сознания*»³². Так как, по мысли Бердяева (которая отныне уже навсегда входит в предпосылки его морального сознания), «человек нового религиозного сознания не может отречься ни от язычества, ни от христианства»³³, то у него начинается отрыв от христианской культуры, а позже и борьба с ней и отвращение к ней³⁴ (во имя «нового религиозного сознания»).

Новый этап в эволюции морального сознания Бердяева выступает уже с полной ясностью в книге «Смысл творчества». Книга эта начинает период дуализма (с которым так и остался до конца дней Бердяев, хотя самые формулировки этого дуализма несколько раз у него менялись). «Мир есть зло, — читаем здесь³⁵, — из него нужно уйти. Свобода от мира — пафос моей книги». Уже из этих слов ясно *основоположное значение моральной сферы* во всем творчестве Бердяева (поскольку дуализм, вытекающий из моральной основы, остался, как еще увидим, решающей предпосылкой *всех* высказываний его). С другой стороны, уже вся эта книга есть такой апофеоз человека, такое возвышение его, что ни к кому в русской философии не относится знакомый уже вам упрек Леонтьева в *антрополатрии* (т. е. в возведении человека в предмет поклонения), как именно к Бердяеву. «Бесконечный дух человека, — читаем здесь,³⁶ — претендует на абсолютный, сверхприродный антропоцентризм, он сознает себя абсолютным центром не данной замкнутой планетной системы, а всего бытия, всех миров». При такой позиции (которая определяется вовсе не онтологией человека, а именно его моральным самовозвеличением) основной задачей (даже долгом) человека является *творчество*. «Цель человека не спасение, а творчество», — пишет Бердяев³⁷, но тут же смягчает (пока!) свою мысль тем, что признает, что все же «для творческого восхождения нужно спасение от зла и греха». «Не творчество должны мы оправдывать, — дальше пишет Бердяев³⁸, — а наоборот —

³¹ Ibid., стр. 77. Как это типично для романтического самообособления Бердяева!

³² См. характерную статью «О новом религиозном сознании» (Ibid., стр. 338—374).

³³ Ibid., стр. 342 («Мы зачарованы, — пишет Бердяев тут же, — стр. 341 — не только Голгофой, но и Олимпом, зовет и привлекает нас не только Бог страдающий, умерший на кресте, но и бог Пан, бог стихии земной... и древняя богиня Афродита»).

³⁴ Об отвращении к «позитивному строительству жизни» см. ibid., стр. 363. Ср. «семья не оправдывается ни одним словом Христа (!)», ibid., стр. 357.

³⁵ «Смысл творчества», стр. 11.

³⁶ Ibid., стр. 71.

³⁷ Ibid., стр. 93.

³⁸ Ibid., стр. 104.

творчеством должны мы оправдывать жизнь». «Старое религиозное сознание» не знало, подчеркивает Бердяев³⁹, такого отношения к творчеству⁴⁰ — и потому с новым отношением к творчеству мы вступаем в эпоху «нового, *небывалого* религиозного сознания», ибо «творческий акт есть самоценность, *не знающая над собой внешнего суда*»⁴¹. Культ святости должен быть дополнен культом гениальности»⁴² (как творческой силы). Но мысль Бердяева идет дальше. Для него творческий акт *задерживается* в мире искуплением»⁴³, и в моральном сознании, по Бердяеву, открывается внутренняя двойственность: христианство, как мораль искупления, не раскрыло морального творчества»⁴⁴. Перед нами открылось два моральных пути, заключает Бердяев всю главу, посвященную «этике творчества»: «Послушание и творчество, устройство мира и восхождение из мира»⁴⁵. Это уже не просто отрыв от «морали, основанной на борьбе против собственных грехов»⁴⁶, т. е. по существу против христианской морали («нельзя жить в мире и творить новую жизнь, — пишет тут же Бердяев, — с одной моралью послушания»), это уже попытка найти новую «этику творчества» («возлагающую на человека... ответственность за его судьбу и судьбу мира»). «Творческое откровение о человеке, — пророчествует тут же Бердяев⁴⁷, — есть единственный путь возрождения и развития омертвевшей жизни Церкви».

Все эти новые построения с достаточной ясностью выражены в книге «Философия свободного духа», в которой уже выступает и новая метафизика мира (элементы чего были, впрочем, и раньше): прежде всего учение о «символизме» природного бытия (что предваряет дальнейшее учение об «объективации» духа — см. дальше), а затем о божественности «энергии человеческой»⁴⁸, и о «теономической природе» морального сознания (что вытекает из нового учения о человеке)⁴⁹. Здесь же есть зачатки построения, которые развиваются позже, о том, что «можно идти к высшему добру через зло»⁵⁰. Но своего высшего расцвета новая моральная установ-

³⁹ «Смысл творчества», стр. 155.

⁴⁰ Поэтому Бердяев говорит ныне о «дотворческой мировой эпохе» (Ibid., стр. 448).

⁴¹ Ibid., стр. 159.

⁴² Ibid., стр. 169.

⁴³ Ibid., стр. 230.

⁴⁴ Ibid., стр. 250.

⁴⁵ Ibid., стр. 265.

⁴⁶ Ibid., стр. 250.

⁴⁷ Ibid., стр. 323.

⁴⁸ «В благодати, которая идет от Сына Божия, действует не только Божья благодать, но и энергия человеческая, энергия вечной небесной человечности» (Фил. своб. духа. Ч. I, стр. 204).

⁴⁹ Впрочем, это новое («теономическое») сознание все же слишком близко к «автономическому» (см., напр., слова: «Я согласен исполнить волю Божию, если Бог есть бесконечная любовь, хотя и не легко это мне» (Ibid., стр. 217).

⁵⁰ Ibid., стр. 266.

ка у Бердяева достигает в выдающейся его книге «О назначении человека» («Опыт парадоксальной этики», 1931).

Прежде всего, надо отметить здесь настоящий «панморализм» у Бердяева, — конечно, уже совсем иной, чем это было у Толстого. «Этика шире той сферы, — пишет здесь Бердяев, — которую ей обычно отводят», а несколько далее читаем, что «в *основании философии лежит нравственный опыт*»⁵¹. Однако для Бердяева «оценки по критерию добра и зла носят лишь символический характер»: «Глубина бытия в себе, глубина жизни совсем и не «добрая» и не «злая»... она лишь символизируется так»⁵². «Наша этика, — читаем страницей дальше, — символична» и потому она «слагается из парадоксов»: «ее основной вопрос *совсем не о добре...*, а об отношениях между свободой в Боге и свободой в человеке». Бердяев ныне различает три ступени в этической эволюции: этику закона (Ветхий Завет), этику искупления (Новый Завет) и этику творчества⁵³. О том, что этика закона есть низшая, не может быть для Бердяева и спора — она есть «этика социальной обиденности», она проходит мимо личности, она «исходит из религиозного страха», хотя она и охраняет личную жизнь, но и калечит ее; она есть и в христианскую эру, — здесь она создает психологию христианского законничества⁵⁴. Даже если мы кладем в основу этики идею добра, то этика все же «становится снова законнической и нормативной» — евангельская же мораль есть «мораль благодатной силы, неизвестной закону, т. е. *уже не есть мораль*, ибо христианство поставило человека выше идеи добра»⁵⁵. С большой силой Бердяев раскрывает то, что Евангелие нельзя понимать законнически, но при своем обычном максимализме доходит до нарочитого противопоставления «живой личности» и «идеи добра». Превосходные мысли о «тайне искупления», о тайне «преодолимости прошлого» в благодатной силе искупления быстро переходят у Бердяева в учение о том, что «этика искупления во всем противоположна миру»⁵⁶, что «на Евангелии нельзя обосновать государство, хозяйство, семью, культуру», что «правда духовной жизни неместима в жизнь природную». В сущности этика искупления собственно *не есть этика*, ибо само по себе христианство «есть не что иное, как приобретение силы во Христе и через Христа», — подлинно христианская этика есть поэтому *этика творчества*. Собственно, как видим, нет *трех* ступеней в этической эволюции, по Бердяеву, а все те же две... Но что такое этика творчества?

⁵¹ «О назначении человека», стр. 18.

⁵² Ibid., стр. 22.

⁵³ Ibid., стр. 86.

⁵⁴ См. всю главу об «этике закона» (Ibid., стр. 91—110).

⁵⁵ Ibid., стр. 113.

⁵⁶ Ibid., стр. 118, 131.

«Творчество стоит, — пишет Бердяев⁵⁷, — как бы вне этики закона и вне этики искупления и предполагает иную этику. *Творец оправдывается своим творчеством...*, творец и творчество не заинтересованы в спасении и гибели»... «творчество означает переход души в иной план бытия»: «страх наказания и страх вечных мук не может играть никакой роли в этике творчества». Бердяев уверен, что «творческое горение, эрос божественного побеждает похоть и злые страсти»⁵⁸, что «сублимация или преобразование страстей (что будто бы имеет место во всяком творческом акте. — В.З.) означает освобождение страсти от похоти и утверждение в ней свободной творческой стихии». Этика творчества есть этика творческой энергии — и тогда как наш «закон сковывает (!) энергию добра», этика творчества, преодолевая этику закона, «заменяет абсолютные веления... бесконечной творческой энергией»⁵⁹. Творчество — уверяет нас Бердяев⁶⁰ — «есть благодатная энергия, делающая волю свободной от страха, от закона», творчество «есть первожизнь», оно обращено «не к старому и не к новому, а к вечному».

Этот апофеоз творчества, чтобы быть правильно понятым, должен быть связан с той персоналистической метафизикой, которую позже развивал Бердяев — особенно в книге «О рабстве и свободе человека» (а также в книге «Я и мир объектов»), с учением об «объективации духа», с утверждением, что «быть в мире есть уже падение»⁶¹. По словам Бердяева⁶², в нем всегда была «влюбленность в высший мир», а к «низинному миру — только жалость», т. к. жалость к миру, который есть лишь «объективация духа», не есть «подлинное бытие, не есть первореальность». Есть поэтому два выхода личности из самой себя — первый есть объективация⁶³, когда человек выходит в общество, в царство «обыденщины», «общеобязательных» форм жизни, — и путь «трансцендирования», когда сохраняется «жизнь в свободе». Объективация же всегда «антиперсоналистична», ибо обезличивает человека, вызывает в нем приспособление к обыденщине, создает «рабью» психологию; объективация всегда есть источник рабства⁶⁴. «Личность вообще первичнее бытия», — утверждает ныне Бердяев, борясь со всяческим онтологизмом. Мы разберем позже эти его утверждения, а пока остановимся на том, как эта «экзистенциальная» установка отражается на моральных идеях у Бердяева.

⁵⁷ «О назначении человека», стр. 159.

⁵⁸ *Ibid.*, стр. 147, 149, 150.

⁵⁹ *Ibid.*, стр. 155.

⁶⁰ *Ibid.*, стр. 159, 160, 162.

⁶¹ «Я и мир объектов», стр. 48.

⁶² «О рабстве и свободе человека», стр. 11.

⁶³ Понятие «объективация», несомненно, взято Бердяевым от Шопенгауэра, о влиянии которого (еще в раннем детстве) см. «Автобиография», стр. 48, *passim*, также «О рабстве...», стр. 13.

⁶⁴ «О рабстве», стр. 51—52.

Бердяев находит «рабство» уже в богословии, которое учит о Боге, как «Господе» (это есть «рабство» перед Богом — потому недопустимое, что этим «унижается» человек). «На отношения между Богом и человеком были перенесены отношения между господином и рабом, взятые из социальной жизни»⁶⁵. О том, что это есть неверное понимание самой сути религии, говорить не будем; подчеркнем другое: Бердяеву всюду видится «покушение» на человека, на его свободный дух, а отвращение к «объективации» и презрение к ней требует того, чтобы отгородиться от «объективного» мира. «Всякое выражение творческого акта во вне, — признается Бердяев⁶⁶, — попадает во власть *этого* мира» — и отсюда, по его мысли, печать трагизма на творчестве вообще. «Объективация духа, — читаем в последней книге Бердяева⁶⁷, — есть его искажение, самоотчуждение», а в другом месте читаем, что объективация ведет «к падшести»: «мир явлений и есть порождение его объективации»⁶⁸.

Таким образом, личность в самом своем подлинном и творческом движении стеснена этой неотвратимой и роковой объективацией; неудивительно поэтому утверждение Бердяева, что «быть в мире есть уже падение» (Бердяев это говорит, излагая построения Гейдеггера*)⁶⁹. Но эта идея об объективации как сфере, иноприродной в отношении к личности, внутренне связана с персоналистической метафизикой Бердяева⁷⁰. Вообще все это учение об объективации (Бердяев сам говорит о «*таинственном* процессе объективации»)⁷¹ на том ведь только и держится у Бердяева, чтобы отделить личность от мира, освободить ее от мира, до конца вообрать всякое творчество (в том числе и моральное) внутрь человека. Но тогда творчество, которое всегда стремится «овладеть» миром (в той или иной его стороне), *теряет свой смысл*, раз результаты творчества снова связывают нас с «падшим» миром. Бердяев долго не замечает того, что его персонализм, отчуждая личность от мира, создает не простую трагичность творчества (что, как мы видели, Бердяев отмечал и сам), но и *обессмысливает его*: если творчество лишь закрепляет нас в «падшем» мире, то не стоит стремиться к творчеству в мире. А есть ли творчество *вне* мира? Но вот в последней своей книге Бердяев намечает некоторый выход из тупика: он вводит новое понятие «экспрессивности», которая признана

⁶⁵ «О рабстве», стр. 71.

⁶⁶ Ibid., стр. 108.

⁶⁷ Опыт эсхатологической метафизики, стр. 33.

⁶⁸ Ibid., стр. 54, 56.

⁶⁹ «Я» и мир объектов, стр. 48.

⁷⁰ Бердяев прямо утверждает, что «объективация есть прежде всего деперсонализация» (Опыт эсхатологической метафизики, стр. 73).

⁷¹ Ibid., стр. 58, 63.

стать на место «объективации»⁷². «Экспрессивность» вводит нас в творчество, конечно, тоже во внешний мир, но она «сохраняет» всецело то, что было в личности. Однако дальнейшие замечания Бердяева показывают, что, отрекаясь от «падшего» мира, он не смог до конца осмыслить творчество. Бердяев приглашает различать между «воплощением творчества и объективацией»⁷³ но сам же пишет, что «воплощение может оказаться объективизацией духа», что, очевидно, «творческие воплощения двойственны» и даже оказывается, что «воплощения творческого акта попадают во власть законов объективации мира». Но тогда творчество теряет смысл... Не помогает и утверждение Бердяева, что «всякий творческий моральный акт есть по существу конец этого мира, основанного (!) на поругании добра»⁷⁴. Если, как пишет тут же Бердяев, «всякий творческий акт (моральный, художественный и т. д.) есть акт наступления конца мира, *взлет* в иной, новый план существования», то ведь все это остается фиктивным, ибо «результаты» творческих актов внедряют нас обратно в мир (падший) и тем его лишь укрепляют...

Такова эволюция моральных идей у Бердяева. Исходное ее ядро есть моральный идеализм, но тогда Бердяев, как мы видели, признавал, что хотя нравственный закон не «от мира», но все же он «для мира». Однако дальше оказалось, что «нужно от мира уйти» — и отсюда роковой дуализм в моральных построениях Бердяева. Воспевание «творческой» морали, как мы видели, сначала поставило Бердяева в противоречие с тайной искупления (которое, как мы видели, лишь «задерживает» (!) творчество), а затем апофеоз творчества ведет к *безразличию* в отношении к реальности. Чистейший романтизм у Бердяева ведет к презрению ко всякой «объективации» — и этим создается неизбежно полная безвыходность данного тупика. Бердяев действительно запутался в своих моральных исканиях именно в силу его презрения к реальному миру, который лишь мешает нашему я...

5. Если мы обратимся к изучению религиозных идей Бердяева в их эволюции, мы найдем тот же процесс.

Из автобиографии Бердяева мы узнаем, что он собственно не получил религиозного воспитания в семье⁷⁵, а когда началось «духовное пробуждение», то не Библия, — по собственному признанию Бердяева, — а Шпенглер западал ему в душу⁷⁶. В более позднее время, уже когда Бердяев отходил от марксизма, у него произошло настоящее «обращение» к Церкви, но под знаком «нового религи-

⁷² «О рабстве», стр. 57.

⁷³ *Ibid.*, стр. 159. Дальнейшие цитаты — стр. 162, 166, 167.

⁷⁴ *Ibid.*, стр. 163.

⁷⁵ «В моем детстве отсутствовала религиозная среда, — пишет он, — у меня нет религиозных воспоминаний, остающихся на всю жизнь» («Автобиография», стр. 89, 182).

⁷⁶ *Ibid.*, стр. 53.

озного сознания» и «неохристианства»⁷⁷; Бердяев сразу же склонился к отвержению «исторического христианства», ибо пришла «новая всемирно-историческая эпоха»⁷⁸. «Историческое» христианство он (вслед за Мережковским) воспринимает, как чисто аскетическое, а для «человека нового религиозного сознания... нужно сочетание язычества и христианства». Новые перспективы, которыми занят Бердяев, очень увлекательны: «пространство и время должны исчезнуть», «будет “земля” преображенная... вневременная и внепространственная»; государство есть «одно из диавольских искушений», «в апокалиптическом христианстве будет вмещено то, что не вмещалось историческим христианством», «человекобожество, богоборчество, демонизм являются божественным началом»... Даже о «религиозном оргиазме» говорит Бердяев⁷⁹. Несколько позже идут уже более скромные и трезвые слова о том, что «новое религиозное сознание» надо мыслить в «неразрывной связи со святыней и священством»; Бердяев уже «не хочет в области священной человеческого самомнения». Бердяев, впрочем, ожидает «глубочайшей революции», верит, что в мир входит новый религиозный принцип, что наступает время «теургического искусства, преображающего бытие»⁸⁰. В интересной книге «Философия свободы» узнаем, что «философия не может обойтись без религии», что она должна быть «органической функцией религиозной жизни» и даже «должна быть церковной». О Церкви Бердяев пишет здесь, что она есть «душа мира», соединившаяся с Логосом. Знание оказывается «формой веры». В духе Баадера, влияние которого здесь очень чувствуется, Бердяев считает, что «законы логики — болезнь бытия»: индивидуальный разум ниже разума церковного, а «категории, над которыми рефлектирует гносеология, имеют своим источником грех»; «смысл истории — в искуплении греха». Даже так далеко идет Бердяев в этой книге (являющейся вершиной его внимания к Церкви), что считает теперь, что «обновление христианства» состоит не в синтезе с язычеством, а наоборот — в освобождении христианства от языческого быта»⁸¹.

Но вот мы вступаем в период, когда писалась книга «Смысл творчества» (1915), уже проникнутая «почти манихейским дуализмом», по собственному признанию Бердяева⁸², — это начало влияния Беме, острое чувство зла в мире, акцент на «теургии»: «не только человек нуждается в Боге, но и Бог нуждается в человеке». «Человек должен из состояния религиозно-пассивного и рецептивного

⁷⁷ Sub specie aeternitatis, стр. 4.

⁷⁸ Ibid., стр. 51.

⁷⁹ Приведенные цитаты из той же книги, стр. 352—353, 361, 366, 370.

⁸⁰ Цитаты из книги «Духовный кризис интеллигенции», стр. 10—11, 25.

⁸¹ Философия свободы, стр. 8, 14, 16, 17 (ср. стр. 95, 225) 46, 55, 80, 119. (ср. 140, 150).

⁸² Смысл творчества, стр. 11, 14, 102, 156, 92, 99.

перейти в состояние религиозно-активное и творческое» — это есть «новое, небывалое еще религиозное сознание». «Бог ждет от человека откровения творчества»... и цель жизни — «не спасение, а творческое восхождение».

Все эти мотивы достигают своего высшего выражения в главной книге Бердяева (по вопросам религии) — «Философия свободного духа». Бердяев не хочет быть богословом, он позволяет себе остаться философом и тогда, когда фактически трактует богословские темы. Неудивительно, что здесь он часто впадает не в «ереси» (диалектика которых все же имеет богословский смысл), а позволяет себе «вольности», которые являются часто перескакиванием из одного плана в другой. Таковы «мнения» Бердяева о Св. Троице и других богословских вопросах... В книге «Философия свободного духа» тоже гораздо больше чистой метафизики, чем того «христианства свободы», о котором Бердяев хотел бы говорить в противовес «христианству авторитета»⁸³ или в противовес «своеобразному христианскому позитивизму»⁸⁴ («христианство свободы, — думает Бердяев, — как духовное, мистическое — более истинное и подлинно реальное, чем понимание душевное, символизированное в плане природно-историческом»⁸⁵).

Акцент здесь надо ставить на последнем: «Реальность совершающегося в истории, в пространстве и времени, есть реальность *символическая*»⁸⁶. Все природное бытие — символично, — но не в смысле простого феноменализма (что Бердяев называет «идеалистическим символизмом»)⁸⁷, а в смысле «символического отражения» первореальности. «*Вся плоть мира* есть символ мира», и потому и Боговоплощение и все события в жизни Спасителя (рождение, смерть, воскресение) есть лишь символ, хотя «и центральный и абсолютный»(?)⁸⁸. «Мы живем во вторичном, отраженном мире»⁸⁹.

Как и Соловьев, Бердяев (по-своему, впрочем, интерпретирующий метафизику Соловьева) учит, что «Бог возжелал "другого" и ответной любви, в силу чего и сотворил мир» — но миротворение совершилось лишь «в духовном плане»⁹⁰, наш же природный мир «есть уже *результат грехопадения*» (почему и «грехопадение не могло совершиться в природном мире», т. е. оно было до его возникновения (как у Беме)⁹¹). Отсюда вытекает, по Бердяеву, что «в природном мире, замкнутом в себе (т. е. если природа не рас-

⁸³ Философия свободного духа. Ч. 1, стр. 9.

⁸⁴ Ibid., стр. 60.

⁸⁵ Ibid., стр. 63.

⁸⁶ Ibid., стр. 66.

⁸⁷ Ibid., стр. 91.

⁸⁸ Ibid., стр. 99.

⁸⁹ Ibid., стр. 184.

⁹⁰ Ibid., стр. 49. Ср. стр. 71, 203.

⁹¹ Ibid., стр. 50.

смачивается, как символ. — В.З.), нельзя открыть смысловой связи, и *природная жизнь человека лишена смысла*»⁹².

Бердяев боится всякого «натурализма» в учении о Боге — он против «статического» понятия о Боге, которое не чувствует «мистерии» в Боге; вслед за Экгардом Бердяев учит о «богорождении», о «теогоническом процессе в божественной Бездонности»⁹³. В анализ этих богословских мыслей Бердяева нам незачем здесь входить — для нас существенно показать эволюцию его религиозных воззрений — она движется к *возвышению человека* и к ослаблению реальности Бога⁹⁴. Во имя *этого* Бердяев склоняется к антропологии, почти аналогичной антропологии Беме, и постоянно учит о первичности «духа», отвергая первичность «бытия» — это важно именно в отношении человека, свобода в котором «не сотворена». И так как «Бог всемогущ над бытием, но не над свободой»⁹⁵, то отсюда и решение проблемы теодицеи: поскольку «внутренняя жизнь Бога осуществляется через человека и мир»⁹⁶, то *в истории* и осуществляется «просветление темного начала в космогонии и теогонии»⁹⁷; «опыт зла может даже привести к величайшему добру»⁹⁸.

Страх перед «натурализацией», т. е. перед усвоением бытию свойств «объекта» (что вводит бытие в сферу «объективации». — В.З.) или «природы»⁹⁹, ведет Бердяева к учению о мире, как «символическом бытии», к невозможности применять категории «бытия» к духовной сфере¹⁰⁰, к отвращению в отношении к действительному миру, как «падшему». Поэтому *невозможно никакое освящение бытия* («сакрализация всегда есть символизация»¹⁰¹ и только!), — надо искать «новой духовности», которая освободит нас (как? — В.З.) от объективации¹⁰².

В сущности, мы снова в тупике. Преобразование христианства в некое «неохристианство» во имя возвышения человека ведет Бердяева к тому, что он чувствует отвращение к действительности; он как бы не замечает, что учение о неизбежности «объективации» *лишает творчество всякого смысла* и делает религиозную жизнь

⁹² Философия свободного духа, стр. 89.

⁹³ Ibid., ч. II, стр. 12, ч. I, стр. 202—206.

⁹⁴ Шестов в статье о Бердяеве (Совр. записки, № 67, стр. 98) справедливо указал на это: «Чем больше в философии Бердяева растет человек, тем больше умаляется и беднеет Бог».

⁹⁵ Филос. свободного духа, ч. I, стр. 233, 240.

⁹⁶ Ibid., стр. 21. В другом месте (стр. 29) узнаем, что человек «через Христа... внедрен в божественную жизнь» (Ibid., стр. 29).

⁹⁷ Смысл истории, стр. 70.

⁹⁸ Фил. своб. духа. Ч. I, стр. 266.

⁹⁹ У Бердяева «природа», «натуральное» всегда расценивается очень низко, словно для него модель природы дана в механических процессах.

¹⁰⁰ Дух и реальность, стр. 10.

¹⁰¹ Ibid., стр. 61.

¹⁰² Ibid., стр. 161.

или лишенной связи с преобразованием мира, или целиком связанной только с «взлетами духа». Романтизм в сфере религиозной неизбежно ведет к субъективизации религиозных переживаний, т. е. лишает обращенность души к Богу реальной силы¹⁰³.

6. В сущности, тот же процесс самосковывания находим мы и в философии истории Бердяева, хотя именно историософские темы (в третий период его расцвета) особенно всегда занимали его. Уже его ранний марксизм был, прежде всего, историософской концепцией, полной, однако, уступок «научной санкции», о которой речь уже шла выше. Но, преодолев марксизм, перейдя к идее «религиозной общественности», Бердяев от прежнего историософского детерминизма переходит к учению об «иррациональности действительности»¹⁰⁴; историософские темы неизбежно получают новое освещение. «Действие истории зачато в недрах Абсолюта» — и «настоящая основа истории есть свобода зла»¹⁰⁵. Правда, в «Философии неравенства» Бердяев, исходя из иррациональности в истории, учил о «непостижимой тайне власти», о том, что «онтология власти исходит от Бога»¹⁰⁶, но это преходящий момент в размышлениях Бердяева на исторические темы: его всецело захватывает иное понимание истории. В начале ему представляется, что историческая действительность есть «открытие ноуменальной сферы»¹⁰⁷, и потому «человеческая судьба есть не только земная, но (одновременно. — В.З.) и небесная судьба, не только историческая, но и метафизическая»¹⁰⁸. Уже в это время Бердяев различает «время испорченное» (действительное) и «глубинное»¹⁰⁹, но они *еще у него не оторваны одно от другого*. Отрыв этот, однако, становится неизбежным при дальнейшем развитии Бердяева — и здесь, прежде всего, влияет его романтическое отталкивание от действительности (отталкивание от «объективизации», которая есть всегда «мещанство»)¹¹⁰, — влияет его «противление мировой данности, противоположение свободы духа необходимости мира». История (действительная) характеризуется как «неудача духа» — «в ней не образуется Царство Божие»¹¹¹. Объективизация уже *отделяет* (а не только создает различие) феномены от ноуменальной сферы (хотя остаются возможны «прорывы» ноуменов в феномены)¹¹², и теперь

¹⁰³ Это кладет роковую печать религиозного импаницизма на весь религиозный мир Бердяева. См. Фил. своб. духа, ч. 1, стр. 145.

¹⁰⁴ Философия свободы, стр. 26.

¹⁰⁵ О смысле истории, стр. 56, 95.

¹⁰⁶ Философия неравенства, стр. 52, 54, 64.

¹⁰⁷ О смысле истории, стр. 24.

¹⁰⁸ Ibid., стр. 53.

¹⁰⁹ Ibid., стр. 79.

¹¹⁰ О рабстве и свободе человека, стр. 11, 18.

¹¹¹ Ibid., стр. 218.

¹¹² Опыт эсхатологической метафизики, стр. 67.

уже Бердяев утверждает, что «во власти нет ничего ноуменально-го¹¹³, ничего «священного». Благодаря, однако, указанным выше «прорывам» ноуменов в феномены «метаистория входит в историю», но в сущности это лишь *разрушает* историю: в устремлении к «концу объективного мира» и состоит метафизика *эсхатологического* процесса¹¹⁴. Мы уже знаем, что всякое творчество знаменует вхождение «конца» в действительность, знаменует разрушение объективного мира; поэтому «творческий процесс происходит как бы вне христианства и, во всяком случае, *вне видимой Церкви*¹¹⁵.

Бердяев различает теперь три времени: 1) время космическое, 2) время историческое¹¹⁶ и 3) «экзистенциальное» («метаисторическое»)¹¹⁷.

Так как «Бога нет в объективации»¹¹⁸, так как всякая объективация (= мир феноменов) подлежит разрушению через «прорывы» метаисторического начала в историю, то собственно весь смысл творческой активности сводится к «мессианской страсти»¹¹⁹, к ускорению «конца»... так и в своей историософии Бердяев *отходит от действительности*, жаждет ее разрушения и этим создает для себя и здесь безысходный тупик. Творчество неизбежно ведет к объективации, хотя оно же назначено ее разрушить...

7. Обратимся к последнему аспекту в построениях Бердяева — к его персоналистической метафизике. Ее корни лежат в раннем романтическом отчуждении Бердяева от действительности с ее прозой, с ее исторической скованностью, с ее неправдой и злобой. Мы уже знаем о раннем отвержении первичности «ты» у Бердяева (см. выше § 4), но в раннюю эпоху Бердяев (явно под влиянием Козлова) готов был признать «иерархическое единство» одухотворенных монад, объединенных во вселенское единство Первичной Божественной Монадой... путем *эманации (!) первично творящей множественность бытия*¹²⁰. «Идее личности, — тут же пишет Бердяев, — должно принадлежать центральное место в новом религиозном сознании» — хотя для Бердяева в эту (раннюю) эпоху еще дорога «религиозная общественность». Но рядом с этим стоит рецепция учения Шеллинга о «свободе на грани бытия» (что в сущности ведет к метафизическому плюрализму). «Все монады, ... пишет Бердяев в «Философии свободы»¹²¹, — сами избрали свою судьбу в мире, свободно определили себя к бытию в мире, подчиненном

¹¹³ Опыт эсхатологической метафизики, стр. 134.

¹¹⁴ Ibid., стр. 93. См. также стр. 34, 53, 54.

¹¹⁵ Ibid., стр. 178.

¹¹⁶ Об их различии см. *ibid.*, стр. 107, 147.

¹¹⁷ См. особенно *ibid.*, стр. 178.

¹¹⁸ Ibid., стр. 44.

¹¹⁹ Ibid., стр. 105.

¹²⁰ *Sub specie aeternitatis*, стр. 352.

¹²¹ Философия свободы, стр. 160.

необходимости и тлению». В книге «Смысл творчества» пламенный апофеоз творчества и апология гениальности углубляют тему персонализма. В «Философии свободного духа» Бердяев уже отвергает категорически метафизический плюрализм — но потому, что «тайна личности невыразима... на языке отвлеченной метафизики. О личности *не может быть построено никаких метафизических учений*»¹²². Бердяев рецепирует учение Козлова о различии «первичного» и «вторичного» (= «обыденного») сознания¹²³, и здесь уже с полной силой выступает учение Бердяева о том, что «свобода предшествует бытию», так как «моя природа не может быть источником моей свободы»¹²⁴; Бердяев стремится теперь к разрушению идеи субстанции, как коренной идеи метафизики; материальное бытие для него есть «утрача свободы духа». Первичность свободы ведет дальше Бердяева к ослаблению связи человека с Богом, так как «человек есть дитя Божие, но и свободы»¹²⁵, «над которой бессилен Бог». «Человек не свободен, — неожиданно повторяет Бакунина Бердяев, — если он наделен свободой Богом Творцом и ничего божественного (т. е. независимого от Бога? — В.З.) не заключает»¹²⁶. *Это есть скрытый плюрализм*, в чем упорно не хочет сознаваться Бердяев, но что он называет прикровенно «антииерархическим персонализмом»¹²⁷ подчеркивая лишь этический момент различия в личностях. Но по существу у него персонализм *обособляет*, а не соединяет людей, и так как личность «первичнее бытия», не рождается из «лона бытия», то момент плюрализма здесь налицо. Иное «прикрытие» плюрализма находим в учении о том, что свобода «не онтична, а меонична»¹²⁸, т. е. что фактическая множественность дана *первично в потенции*. Не случайно здесь вырывается у Бердяева сочувствие мысли Лейбница о «закрытости» монад друг другу (в действительном мире)¹²⁹ или сочувствие учению о предсуществовании душ¹³⁰.

Чтобы смягчить эту тенденцию к изоляции одной личности от другой и дать обоснование для «этики творцов», Бердяев вводит понятие «коммюнитарности» или «общности». Собственно «окончательное преодоление одиночества (солипсизма! — В.З.) происходит, по мысли Бердяева, лишь в мистическом опыте, где все во мне и я во всем»¹³¹, — иначе общение легко впадает в мир объектива-

¹²² философия свободного духа. Ч. I, стр. 72.

¹²³ Ibid., стр. 152—155, 159, ср. Фил. свободы, стр. 67, 68, 71.

¹²⁴ Ibid., стр. 177, 174.

¹²⁵ О назначении человека, стр. 29.

¹²⁶ Ibid., стр. 48.

¹²⁷ О рабстве и свободе человека, стр. 12, также стр. 20.

¹²⁸ Опыт онтологической метафизики, стр. 104.

¹²⁹ Ibid., стр. 120.

¹³⁰ Ibid., стр. 180.

¹³¹ «Я» и мир объектов, стр. 115.

ции («монастырь есть форма социальной объективации»¹³²). Страх перед обыденщиной делает, однако, мнимым «творческое» социальное общение, о котором написано много страниц у Бердяева. Персонализм у Бердяева, таким образом, становится самозамыканием, боится всяческого прикосновения к миру, чтобы не растерять «взлетов духа», т. е. фактически превращается в метафизический плюрализм и солипсизм.

8. Однажды Бердяев написал: «Я мало верю в возможность и желательность философских систем»¹³³. Думаю, что для самого Бердяева не была ни осуществима, ни интересна система. Будучи по существу романтиком и мало интересуюсь реальностью, Бердяев, мысль которого работала очень интенсивно, находился постоянно под властью своих исканий. Самое глубокое в нем было связано с его этическими исканиями, с его публицистическими темами; вся сила его метафизического дарования здесь проявлялась с огромной силой. В этом порядке Бердяев по праву имел *мировое* значение; к его голосу действительно прислушивались во всем мире. Но если глубоко и значительно (хотя, как мы видели, им самим его этическая позиция была распатана его не до конца продуманными идеями об «объективации») было все то, что в области морали выдвигал Бердяев, *то этим одним собственно и ограничивается его вклад в диалектику русской мысли. Отдельных* мыслей, очень важных и глубоких, высказал немало Бердяев по вопросам гносеологии, метафизики, антропологии, историософии, но все это остается *tembra disjecta**. Философское дарование Бердяева, его бесспорная мыслительная тонкость и чуткость обесцвечивались разными движениями его души, получавшими непропорциональную действенность благодаря романтической установке его духа.

Бердяева на Западе часто считают представителем «православной философии». В такой форме характеристика Бердяева совершенно неверна, но, конечно, Бердяев глубоко связан с Православием, со всей его духовной установкой. К сожалению, однако, Бердяеву по существу осталась чужда богатейший мир святоотеческой мысли, — хотя Бердяев одно время и интересовался им. Но, впитав в себя отдельные черты Православия, Бердяев не находил для себя нужным считаться с традицией Церкви... Дух свободы, который его одушевлял, толкал его к анархизму в идейной сфере; моральный пафос, искренний и глубокий, вырождался в «этику творчества», равнодушную к реальной действительности, персонализм постепенно превращался в солипсизм... Думаю, что причина этого самообесплождения мысли Бердяева лежала больше всего в его *романтизме*, в его постоянной готовности отбрасывать действитель-

¹³² «Я» и мир объектов, стр. 171.

¹³³ О рабстве и свободе человека, стр. 10.

ность (которую он считает «невыносимой обиденщиной»). Весь блеск и яркость писаний Бердяева, которые порой прямо чаруют читателя, не только тускнеют при анализе его идей, но как-то грустно контрастируют с тем, что в диалектику русской философии его построения входят как-то стороной. Бесспорное философское дарование его *не было внутренне свободно*, оно было в плену разнообразных его «страстей» и «иррациональных движений». Этот суровый приговор не лишает ценности отдельные мысли, яркие *bons mots*, не устраняет той искренней и подлинной моральной взволнованности, которая пронизывает писания Бердяева, но это, конечно, слишком мало для философа...

9. Переходим к изучению философского творчества Л. Шестова, во многом очень близкого к Бердяеву, но гораздо более глубокого и значительного, чем Бердяев¹³⁴.

Лев Исаакович Шестов (Шварцман) (1866—1938) родился в Кieve, где получил первоначальное образование. По окончании университета в Москве (по юридическому факультету) Шестов переехал в Петербург, где написал большую книгу о Шекспире, а позже ряд литературно-философских книг («Добро в учении Толстого и Ницше», «Философия трагедии — Достоевский и Ницше», в сборнике «Начала и концы», «Великие кануны» собраны тоже литературно-философские статьи Шестова). В 1905 г. Шестов выпустил первую чисто философскую работу под названием «Апофеоз беспочвенности» (с подзаголовком «Опыт адогматического мышления»). Очутившись в эмиграции, Шестов поместил ряд примечательных статей в журнале «Современные записки» (из этих статей особенно важны для понимания Шестова статьи, посвященные Вл. Соловьеву, под названием «Умозрение и Апокалипсис» — Совр. зап., т. 33 и 34, а также статья «О вечной книге» — там же, т. 24). В журнале «Русские записки» он поместил тоже ряд статей, из которых наиболее важна статья о Гуссерле — Рус. зап., 1938, XII, 1939, I. В эти же годы Шестовым выпущены книги «Власть ключей», «На весах Иова», «Киркегард и экзистенциальная философия». Последняя его книга «Афины и Иерусалим» до сих пор издана только в немецком переводе (1938 г.), русского издания этой лучшей книги Шестова до сих пор нет.

При изучении Шестова обращает на себя внимание его исключительное *литературное* дарование: Шестов пишет не только увлекательно и ясно, но на читателя чрезвычайно действует редкая у писателей *простота*, отсутствие всякой вычурности и погони за «стилем». Изящество и сила слова как-то своеобразно сочетаются

¹³⁴ Литература о Шестове совсем бедна. Нам известны только небольшие заметки Бердяева в журнале «Путь» (№ 50 и 58); небольшая наша статья «Памяти А.И. Шестова» («Вестник», изд. Р. С. Х. Д. Париж, 1939, № 1); статья А.М. Алапьева в сборнике «Vie et connaissance», Paris, 1942.

у Шестова с строгостью и чистотой словесной формы, — и отсюда неотразимое впечатление подлинности и правдивости. Может быть, эти именно свойства писаний Шестова содействовали тому, что литературные круги ценили и ценят Шестова гораздо выше, чем круги философские. Между тем основной пафос в творчестве Шестова есть именно пафос *философский*; через все его произведения проходит внутренняя страстность в искании истины, если угодно философская «придирчивость» и суровое обличение всяких отклонений от подлинной реальности. Не раз в литературе высказывалась мысль, что Шестов был «монодеистом», человеком одной идеи, одной всепоглощающей истины»¹³⁵, но это совершенно неправильно и совершенно не соответствует действительному содержанию творчества Шестова. Если внимательно перечитать все произведения Шестова, то становится ясным, насколько широки были его темы. Кстати, отметим, что сам Шестов (а за ним и некоторые его друзья) сближал свои построения с модной ныне «экзистенциальной» философией, но по поводу этого весьма сомнительного «комплимента» Шестову надо сказать, что, за вычетом нескольких мотивов, творчество Шестова уходит совсем в сторону от «экзистенциализма» (в обеих его формах — атеистического и религиозного). По существу же Шестов является религиозным мыслителем, *он вовсе не антропоцентричен, а теоцентричен* (как, может быть никто в русской философии — кроме, конечно, религиозных философов школы Голубинского, вообще нашей «академической» философии).

Самое замечательное и характерное в творчестве Шестова — это необычайная острота в его борьбе с системой секуляризма, с безрелигиозной и антирелигиозной философией нового времени. Именно творчество Шестова свидетельствует с чрезвычайной силой о том, что проблема секуляризма была действительно *основополагающей* в развитии русской мысли. Шестова потому и нельзя правильно понять вне русской философии, вне ее внутренней диалектики, — творчество Шестова как бы завершает всю напряженную борьбу русской мысли с секуляризмом. В Шестове мы доходим до высшей точки в этом основном движении русской мысли, и здесь и заключается все неопценное значение его в истории русской философии, вся творческая сила, которая всюду чувствуется у него. Хотя у Шестова, по-видимому, никогда не было религиозных колебаний, хотя вся его внутренняя жизнь была связана с тем, чтобы надлежаще усвоить то, что открывается в религиозной жизни; но чем дальше развивалось его творчество, тем глубже он понимал, сколь многое теряет смысл и ценность в свете религиозного сознания, как бы «проваливается» безнадежно. Шестов с

¹³⁵ Бердяев. Путь, № 50, стр. 50.

юных лет впитал в себя различные движения европейской культуры, — и эти движения срастались очень глубоко с его внутренними исканиями, — и именно потому критика культуры превращалась у Шестова в борьбу с самим собой. У Шестова вновь воскресает тема, впервые поднятая у нас славянофилами, — о неправде рационализма и его ядах, но Шестов понимает рационализм гораздо глубже и тоньше, чем это было у славянофилов. От внешних проявлений рационализма он восходит к его извечным основным положениям; он критикует христианский рационализм¹³⁶, но еще более критикует он античный рационализм и новейший (Спинозу). Но странное дело: после торжественных «похорон» рационализма в одной книге, он снова возвращается в следующей книге к критике рационализма, как бы ожившего за это время. Но все это объясняется тем, что, разрушив в себе один «слой» рационалистических положений, Шестов натывается в себе же на новый, более глубокий слой того же рационализма. Тема исследований углубляется и становится от этого значительнее и труднее. Творчество Шестова все время связано поэтому с внутренней жизнью его самого, касается самых заветных и дорогих ему тем — и отсюда близость его к «упражнениям» экзистенциалистов с их непобедимым субъективизмом. Сам же Шестов никогда не грешит субъективизмом — и сходство его с экзистенциалистами чисто внешнее.

Шестов испытал, бесспорно, много влияний — и прежде всего Ницше (отчасти повлиявшего и на форму изложения у Шестова). В мировой философской литературе собственно только Шестов подхватывает основную тему Ницше и ведет ее дальше, вскрывая религиозный смысл ее. На Шестова влиял столь же сильно Достоевский¹³⁷, особенно ценил он его «Записки из подполья»; очень близок и часто цитируется Шестовым Паскаль. С Киркегором, с построениями которого сам Шестов сближал свои идеи¹³⁸, он познакомился очень поздно, когда почти все его основные книги были написаны, так что о влиянии на него Киркегора не может быть и речи. Особенно часто и обильно цитирует Шестов Платона, Плотина и Спинозу — с которыми он чрезвычайно считается, — но философская эрудиция у Шестова была вообще очень обширна, и все, что он знал, он знал превосходно. Конечно, Шестов — как показывает все его творчество — испытал очень глубоко *общее* влияние философской культуры XIX в. — преимущественно влияние немецкого трансцендентального идеализма, общие начала которого тяготели над его мыслью все время: сбросить *окончательно* их

¹³⁶ См. особенно Третий отдел в книге *Athen u. Jerusalem*.

¹³⁷ Сам Шестов считал своим «первым учителем философии» — Шекспира (см. статьи о Гуссерле. *Рус. зап.*, 1938, XII, стр. 131).

¹³⁸ См. его книгу «Киркегард и экзистенциальная философия», 1939.

власть над его мыслью Шестову, собственно, так и не удалось. Чем сильнее отталкивался он от них, тем явственнее для него самого была их таинственная власть над его сознанием.

10. При изложении идей Шестова очень нелегко нащупать основную магистраль в движении его мысли, — я склонен думать, что в силу причин чисто *внутреннего* характера Шестов легче выявлял *концы* своих размышлений, чем их исходные основы. Оттого иной раз может казаться, что в основе всего творчества Шестова лежит гносеологическая тема (его иррационализм); другие стилизуют его — да и сам Шестов отчасти склонялся к этому — под экзистенциалистов. Я не буду отрицать возможности центрировать творчество Шестова на указанных двух моментах — особенно верно то, что иррационализм Шестова может быть поставлен в основу всего изложения. Но все же внимательное вживание в идейный мир Шестова побуждает видеть в его иррационализме *вторичный* слой в его творчестве: *первичным надо считать его религиозный мир*. К сожалению, отмеченное уже религиозное целомудрие Шестова сказало в том, что нам очень мало известен его религиозный мир, что остается нам неизвестной его внутренняя биография. У близкого его друга А.М. Лазарева в одном месте его статьи есть глухое указание на какое-то «тяжкое событие» во внутренней жизни Шестова¹³⁹. Несомненно, в жизни Шестова когда-то имел место какой-то трагический обвал, навсегда похоронивший в нем обаяние рационализма, но о чем идет дело, мы не знаем. Сам Шестов однажды написал¹⁴⁰: «Все можно пожертвовать, чтобы найти Бога», — и я думаю, что эти слова лучше всего вводят нас в то, что можно назвать «личной драмой» Шестова: его духовный путь был всегда связан с мучительными внутренними терзаниями, с тяжелой борьбой с самим собой, требованием постоянных «жертв». Шестов и жертвовал всем, отходя от самых основных и дорогих ему даров культуры, чтобы «найти Бога». В творчестве Шестова — от его первой книги о Шекспире до последней книги «Афины и Иерусалим» — мы находим очень редко отзвуки этого внутреннего «самораспятия» (их все же много в книге «На весах Иова»). Но только в свете этих «отзвуков» можно понять слова Шестова о «страшной власти чистого разума»¹⁴¹ или о том, что «очень редко удастся душе проснуться от самоочевидностей разума»¹⁴².

Все же, как ни недостаточны все эти отзвуки религиозных исканий у Шестова, мы должны остановиться на них: *в них и только в них — ключ к творчеству Шестова*.

¹³⁹ Lazareff. Vie et connaissance. P. 11.

¹⁴⁰ На весах Иова, стр. 300.

¹⁴¹ Ibid., стр. 51.

¹⁴² Ibid., стр. 355.

Если в первой философской книге своей Шестов писал: «весь вопрос в том, существует ли Бог»¹⁴³, если он в этой же книге писал по поводу слов Сальери у Пушкина («нет правды на земле, но нет ее и выше») о том, что таковы и «наши собственные мучительные сомнения»¹⁴⁴, то у него уже в это время по существу развеялась обычная вера в научное знание, в рациональную структуру бытия. Он не только думает, что логика не есть «единственное средство познания»¹⁴⁵, что «закономерность в бытии давно опустылела нам»¹⁴⁶, но и прямо заявляет, что «закономерность самое загадочное в бытии»¹⁴⁷, — или, как говорит Шестов в более поздней книге: «Бытие окружено вечной тайной»¹⁴⁸. «Мы и не подозреваем, — говорит он тут же¹⁴⁹, — что творится во вселенной». «Мы живем окруженные бесчисленным множеством тайн», — повторяет Шестов в последней своей книге¹⁵⁰.

Понятно, что уже в первой своей книге Шестов считал, что «задача философии — научить нас жить в неизвестности»¹⁵¹. «Философия, — тут же пишет он¹⁵², — стремится *прорваться* сквозь логические цепи умозаключений», чтобы приблизить нас к реальности, к подлинному бытию. До конца договаривает это Шестов в своей последней книге: «Истинная философия вытекает из того, что есть Бог»¹⁵³. «Ни один из «христианских философов» нового времени, — говорит тут же Шестов¹⁵⁴, — не делал попытки построить философию, которая исходила бы из Откровения». Как мы видим, Шестов не боится договорить здесь до конца «секрет» всяческого рационализма, который заранее отбрасывает данные веры, данные Откровения. Секуляризм в новое время только обнажил до конца эти тенденции, и надо признать совершенно справедливыми и очень глубоко схватывающими самую суть проблемы истинно указанные слова Шестова. Он с чрезвычайной настойчивостью все время выдвигает мысль, что рационализация веры, которую так искали в средние века («credo ut intelligam»*), фактически вылилась в *отвержение* веры и в замену ее богословием. Мы еще коснемся этих размышлений Шестова, чрезвычайно характерных для его критики рационализма, а пока вернемся к его религиозным идеям.

¹⁴³ «Апофеоз беспочвенности», стр. 201.

¹⁴⁴ *Ibid.*, стр. 68.

¹⁴⁵ *Ibid.*, стр. 104.

¹⁴⁶ *Ibid.*, стр. 102.

¹⁴⁷ *Ibid.*, стр. 24.

¹⁴⁸ «Власть клеветы», стр. 200.

¹⁴⁹ *Ibid.*, стр. 145.

¹⁵⁰ «Скованная Парменид» (первая часть книги «Афины и Иерусалим» — единственное, что издано по-русски из этой книги), стр. 7.

¹⁵¹ «Апоф. беспочвенности», стр. 30.

¹⁵² *Ibid.*, стр. 41. Ср. «На весах Иова», стр. 143, 149, 159.

¹⁵³ *Athen u. Jerusalem*. S. 35.

¹⁵⁴ *Ibid.*, стр. 412.

У Шестова мы находим редкое по своей выдержанности и ясности *веросознание*. Мы не знаем достаточно содержания его верований, — хотя не будет большой ошибкой сказать, что он принимал и Ветхий и Новый Завет, — во всяком случае, у него есть немало высказываний, говорящих о принятии им христианского откровения¹⁵⁵. Но в раскрытии своей веры Шестов всегда целомудрен и, наоборот — всей силой своей мысли он стремится подчеркнуть и показать различие религиозной веры от знания. Если не раз Шестов говорит об идеях Свящ. Писания, как «мифах», то это у него вовсе не унижение религиозного сознания. Особенно ясно это в его высказываниях о «мифе» о грехопадении, который для него есть подлинное откровение, «величайшая тайна»¹⁵⁶.

Заканчивая свои размышления о «тайне грехопадения», Шестов пишет: «Библейская философия много глубже и проникновеннее современной философии и даже — скажу все (!) — сказание о грехопадении не придумано евреями, а досталось им одним из тех способов, о которых вы ничего не узнаете из новейших теорий познания...» Как мы видим, Шестов действительно говорит здесь «все», т. е. принимает Откровение в полноте его смысла. «Нужно дерзновение, чтобы говорить о настоящем Боге, который и в Св. Писании и в Символе веры называется Творцом неба и земли», — читаем у Шестова¹⁵⁷, — и это дерзновение и было у него самого, оно его толкало на борьбу с самими основами современного знания. «Вера зовет все на свой суд», — утверждает Шестов¹⁵⁸, ибо «вера есть *новое измерение мышления*, открывающее путь к Творцу»¹⁵⁹. И больше: «вера есть непостижимая *творческая сила*, великий, даже величайший, ни с чем не сравнимый дар Божий»¹⁶⁰, и о вере «никак нельзя сказать, что она есть низший вид познания»¹⁶¹. Поэтому всякий богословский рационализм (в котором Шестов видит торжество «эллинского духа» над Откровением) решительно им отвергается. «Вера не может и не хочет превращаться в знание... и там, где вера трактуется в линиях «самоочевидных истин», там надо видеть указание на то, что мы уже *потеряли веру*»¹⁶².

Этот *примат веры* как раз и требует построения такой философии, которая исходила бы из того, что есть Бог — «живое, всесо-

¹⁵⁵ Укажем на принятие Боговоплощения (Ath. u. Jerus. S. 225), Св. Писания (На весах Иова, стр. 24). В книге «Афины и Иерусалим» особенно чувствуется принятие Св. Писания в целом. Об Иисусе Христе, как Искупителе, в статье Совр. зап., 1938, № 67, стр. 219.

¹⁵⁶ «На весах Иова», стр. 80, 224—227.

¹⁵⁷ «Власть ключей», стр. 260.

¹⁵⁸ «Киркегард и экзистенциальная философия», стр. 15.

¹⁵⁹ Ibid., стр. 22.

¹⁶⁰ Ath. u. Jerus. S. 359.

¹⁶¹ Ibid., стр. 356.

¹⁶² Ibid., стр. 351.

вершеннейшее Существо, создавшее и благословившее человека»¹⁶³. Шестов *не может поэтому принять автономии разума*, ибо эта автономия немедленно превращается в *тиранию* разума. Это есть основная и решающая во внутренней жизни Шестова идея: «не вера, а философия требует повиновения», — настаивает он: «в границах чистого разума можно построить науку, высокую мораль, даже религию — но нельзя Найти Бога»¹⁶⁴. Вера есть источник жизни, источник свободы, — тогда как принципы разума (познание «sub specie aeternitatis»*) с их «необходимостью и общеобязательностью» требуют безусловного подчинения — в этом их тирания. «Ум ведет к необходимости, вера ведет к “свободе”», — утверждает Шестов¹⁶⁵. Но мы уже вплотную подошли к утверждению иррационализма у него, к критике рационализма, — теперь мы можем ближе войти в эту тему у Шестова.

11. «Человечество помешалось на идее разумного понимания», — иронизирует по поводу притязаний современной гносеологии Шестов¹⁶⁶. Он, очевидно, слишком горячо и до конца принял в себя весь критицизм с его уверенностью в автономии разума, — и когда ему стало тесно в пределах необходимых и общеобязательных истин, вся сила критики у Шестова направилась на борьбу с «страшной силой чистого разума». «Рационализм не может, — писал он в ранней работе¹⁶⁷, — заглушить чувство, что последняя истина — по ту сторону разума». Шестов постоянно напоминает об учении Аристотеля о том, что познание овладевает лишь тем, что необходимо, а значит (цитирует он Аристотеля), «случайное сокрыто от чистого разума»¹⁶⁸. В противовес разуму, который ищет в мире только необходимое и тем отбрасывает все случайное, неповторимое¹⁶⁹, в противовес науке, которая не ищет подлинной действительности¹⁷⁰ (ибо наука ищет факты лишь для того, чтобы построить теории), Шестов утверждает, что «необходимости в опыте нет»¹⁷¹, повторяя здесь, впрочем, то, на чем базировался и Кант в своем учении об априорных элементах знания. Опыт тускнеет, выделяя для разума «необходимое» в нем; выходит, что «наука не изображает действительность, а *творит* истину»¹⁷². Что может быть более убого, в таком случае, чем наука? Шестов говорит о том,

¹⁶³ Из предмертвой статьи о Гуссерле (Рус. записки, 1939 г., № 1, стр. 110).

¹⁶⁴ Ath. u. Jetus. S. 35.

¹⁶⁵ Ibid., стр. 207.

¹⁶⁶ «Апоф. беспочвенности», стр. 108.

¹⁶⁷ Ibid., стр. 215.

¹⁶⁸ Ibid., стр. 9.

¹⁶⁹ «Единичные явления, — пишет Шестов (Ibid., стр. 207), — говорят нам больше, чем постоянные повторения». «Справиться с индивидуальным философия не под силу» («Власть ключей», стр. 263).

¹⁷⁰ «На весах Иова», стр. 22.

¹⁷¹ Ath. u. Jetus. S. 230. Ср. «Скованный Парменид» (р. изд.), стр. 15, 31.

¹⁷² «На весах Иова», стр. 52. «Наука — всегда об *общем*» («Ск. Парменид», рус. изд., стр. 13).

что разум дает нам, «в сущности, бездушные и ко всему равнодушные истины»¹⁷³. Наука «превращает» действительное в необходимое¹⁷⁴, т. е. *извращает* действительность, подменяет ее своими построениями, ибо, как мы только что видели, в подлинной реальности мы не найдем необходимости. Шестов с иронией и скорбью не раз говорит о том, что «через абсолютирование истины (в знании. — В.З.) мы релятивируем бытие»¹⁷⁵. «Все наводит на мысль, — пишет Шестов¹⁷⁶, — что либо в самом мироздании не все благополучно, либо наши подходы к истине поражены в самом корне каким-то пороком». *Несоизмеримость* знания (с его исканием необходимого и вечного в фактах) и подлинной реальности ставит под вопрос не практическую ценность науки (в этом и Шестов, конечно, не сомневался), а *в пригодности разума для того, чтобы приблизить нас к подлинной реальности*. «Как бы много мы ни достигали в науке, — утверждает Шестов¹⁷⁷, — нужно помнить, что *истины наука нам дать не может*, ибо она по своей природе не хочет и не может искать истины. Истина ведь... в единичном, неповторяющемся, непонятном, «случайном». Значит, «власти, на которую претендует разум, у него нет», — заключает Шестов¹⁷⁸.

Но Шестов отвергает «вечное» не только в построениях разума, — еще более борется он против «вечных» начал этики, — одно и другое представляется ему неотделимым друг от друга. «Этическое родилось вместе с разумом», — настойчиво повторяет Шестов¹⁷⁹. «Нас пугает всякое творческое *fiat**», — пишет он¹⁸⁰; «мы добиваемся господства «знания» над жизнью», т. е. у нас творчество жизни подчиняется «вечным» началам через этическую обработку и в силу этого тускнеет. Ведь наш принцип «справедливости» есть принцип «равновесия»¹⁸¹, принцип статический, а не творческий, его смысл в том, чтобы «сковать» творчество, придавить свободу. «Основная черта» жизни, — пишет Шестов, — есть дерзновение, вся жизнь есть творческое дерзновение и потому вечная, несводимая к готовому и понятному *мистерия*¹⁸². В этих словах, так ясно выражающих *искание мистической этики*, дается осуждение и всякого этического рационализма. «Вечные начала» и есть истинный враг человека, и, наоборот, время не враг, а союзник человека¹⁸³. «Оглядываться на

¹⁷³ Ath. u. Jerus. S. 34.

¹⁷⁴ Ibid., стр. 285.

¹⁷⁵ Ibid., стр. 226. См. также статью о Гуссерле, Рус. зап., 1938, XII, стр. 144.

¹⁷⁶ «Скованный Парменид». Стр. 7 (Ath. u. Jerus. S. 43).

¹⁷⁷ «На весах Иова», стр. 188.

¹⁷⁸ Ibid., стр. 371.

¹⁷⁹ «Киркегард и экзист. философия», стр. 38, «Апоф. беспочвенности», стр. 4.

¹⁸⁰ «На весах Иова», стр. 157.

¹⁸¹ Ibid., стр. 58.

¹⁸² Ibid., стр. 158.

¹⁸³ Ibid., стр. 220.

каждом шагу и спрашивать разрешения у «истины» нужно лишь постольку, *поскольку человек принадлежит к эмпирическому миру*, в котором и в самом деле господствуют законы, нормы, правила... но человек ищет свободы, он рвется к божественному»¹⁸⁴. Шестов идет дальше: «человек, свободный от тех ограничений, — пишет он»¹⁸⁵, — которые выпали на нашу долю (в саду грехопадения), не подозревал бы того, что есть истина и ложь, есть добро и зло», он *«пребывал бы в истине и в добре»*. «И если Бог есть последняя цель наших стремлений, — добавляет Шестов, — то наша моральная борьба, равно как и разумные искания приведут нас к свободе не только от моральных оценок, но и от вечных истин разума». Ставши поклонниками этического рационализма, «мы боимся хаоса... до такой степени идея *порядка* срослась с нашим душевным строем. Но хаос есть не ограниченная возможность, а возможность неограниченная»¹⁸⁶, что и открывает простор для свободы, для творчества. Мы же, вслед за Спинозой, воображаем, что «нравственные поучения и законы могут заменить Бога», т. е., вместо пути свободы, избираем путь «вечных» и «неизменных» правил. Именно в этической сфере, где как раз и начинается *уклонение* от свободы (а в этом, по Шестову, и состояло грехопадение), и надо искать *корня тех извращений в разуме*, которые затмили перед нами путь к подлинной реальности, закрывая его «вечными необходимостями». Мы знаем, что «путь к Откровению заграждают именно эти окаменевшие в своем безразличии истины разума»¹⁸⁷; поскольку «вера означает, что наступил конец необходимости»¹⁸⁸, постольку уклонение от мистической этики (жизни в вере) и обращение к этическому рационализму подчиняет наше чувство истины культу необходимости, т. е. творит нашу обычную систему познания, уводя нас от подлинной реальности.

Весь этот анализ проведен Шестовым не всегда с достаточной ясностью, но смысл его в том, что неправда разума не в том, чем он по существу обладает, а в том, что в отречении от свободы (корень этого отречения надо искать, по Шестову, в этической сфере) человек выдвигает в разуме не его творческие озарения, а его остатковку на неизменном и необходимом, в силу чего подлинное бытие ускользает от нашего сознания. На этом и основано коренное для Шестова противопоставление Афин (поклонения «вечным истинам» в античной философии)¹⁸⁹ и Иерусалима (как сферы Откровения).

¹⁸⁴ «На весах Иова», стр. 168.

¹⁸⁵ Ibid., стр. 208.

¹⁸⁶ Ibid., стр. 215.

¹⁸⁷ «Киркегард и экзист. философия», стр. 194.

¹⁸⁸ Ibid., стр. 195.

¹⁸⁹ В этом отношении исключительно интересна и своеобразна реабилитация Протагора у Шестова («На весах Иова», стр. 164—168, *passim*).

12. О Шестове нельзя сказать, что он создал «систему», но он сделал больше: *он создал прочную базу для системы* (религиозной философии). В русской философии не один Шестов глубоко переживал иррациональное в бытии, в человеке; не один он глубоко страдал от расхождения путей веры и знания, — равным образом, не один он выдвигал веру на первый план и утверждал основополагающее значение веры для построения системы знания и философии. Сковорода, потом Хомяков, Киреевский и Самарин, не говоря уже о Голубинском, архиеп. Никаноре, Тарееве, утверждали необходимость построения философии на основе Откровения и веры. Но ни у кого из названных философов мы не находим такого пронизательного анализа основных предпосылок рационализма, как это дает Шестов. Глубина и значительность этого анализа определяется не самим по себе иррационализмом Шестова, ибо его иррационализм, как мы уже говорили, является вторичным и производным. Творческое ядро высказываний Шестова заключается в необыкновенно сильном и глубоко переживании «инобытия» веры. Он не просто покинул берег знания и принципов разума, — он, *стоя уже на другом берегу*, ощутил с исключительной силой те новые возможности, которые открылись ему «на другом берегу». «Философия не должна быть наукой», — часто говорил Шестов (особенно нападая на известные горделивые притязания Гуссерля), — не в том смысле, что философия может позволить себе что угодно, а в том, что она, не отвергая условной ценности «норм» разума, должна вести нас за пределы сферы разумности, должна, следуя за верой, «научить нас жить в неизвестности». Шестов — против «разума», поскольку он *ограничивает* нас и оттесняет озарения веры, но и *он ждет философии, исходящей* из того, что Бог есть», а не занимающейся, как хотел того Вл. Соловьев, тем, чтобы «оправдать» (перед разумом) «веру отцов». Шестову было дано с непревзойденной силой утвердить сверхрациональную природу бытия и тем более Бога. Шестов с исключительной силой чувствовал, что «все вероятия за то, что человечество откажется от эллинского мира истины и добра и снова *вернется к забытому Богу*»¹⁹⁰. Конечно, найдется немало людей, которые только пожмут плечами, читая, например, такие строки у Шестова: «страшный суд совсем не есть выдумка корыстных и невежественных монахов; страшный суд есть *величайшая реальность*». Шестов чувствовал всю правду Откровения, и его не пугали мелкие завоевания критицизма в отношении Свящ. Писания, как ни импонировали ему все т. наз. «завоевания» современной науки. Нужно много и в наше время иметь смелости, чтобы написать, например, такие строки¹⁹¹: «никому и в голову не

¹⁹⁰ «Власть ключей», стр. 36.

¹⁹¹ «На весах Иова», стр. 195.

приходит» (дело идет о теории эволюции), что все эти миллионы и миллиарды лет, разговоры о «вечной природе»... «что все это — чудовищная нелепость». En passant Шестов стреляет метко и удачно по самым, казалось бы, бесспорным, но «чудовищно-нелепым» утверждениям современного знания. Но не в этой часто убийственной силе его иронических замечаний, рассеянных всюду у него, его творческое участие в русских философских исканиях, а в его безбоязненном обнажении всех неправд античного и нового и новейшего рационализма, как проявлений секуляризма, в раскрытии того, что автономия разума («трансцендентализм») неизбежно превращается в тиранию разума, — в силу чего выпадает из поля зрения все, что не входит в систему рационализма. Шестов часто приближается к Александру Введенскому, который заботливо строил цитадель рационализма, чтобы, покинув эту цитадель, тем свободнее действовать за ее пределами. Только у Шестова права разума уже совсем ограничены (немного в линиях Бергсона) утилитарным использованием «законов» и «норм» мысли.

Чрезвычайно важна критика этического рационализма у Шестова, его настойчивое стремление перейти к этике мистической. Это не та «парадоксальная» этика, в которой так силен Бердяев и о которой справедливо писал Шестов, что она проникнута «спинозизмом» (как его понимал Шестов)¹⁹². Этика, которая нужна Шестову, должна вся определяться религиозным сознанием, жизнью в Боге, т. е. быть этикой мистической. Сокрушение теоретического и этического рационализма расчищает территорию философии для построения системы, «исходящей из того, что Бог есть». Незабываемая заслуга Шестова заключается поэтому в его антисекуляризме, в его пламенной проповеди религиозной философии, построенной на вере и Откровении. Если есть у него иногда крайности в отстаивании основной мысли, то все это тонет в значительности и творческой глубине основного «дела» Шестова.

¹⁹² Статьи о Бердяеве. Собр. записки, 1938, № 67, стр. 202.

Глава III

Кн. С. и Е. Трубецкие

I. Мы переходим к изучению мыслителей, которые хотя и связаны с религиозным возрождением в России в XIX в., но творчество которых проявилось больше всего в чисто философской области. Целая плеяда ярких, высокоталантливых людей, часто исходя из совершенно различных оснований, не только связывают свои философские идеи с христианством, но пытаются религиозно осмыслить и самые пути и задачи философии. Большинство из них, совершенно не разделяя установок секуляризма, все же ставят философию и религиозный «мир» *рядом*: получается, таким образом, своего рода «неустойчивое равновесие» с неизбежностью перевеса, в разных точках, в одну или другую сторону... Не менее любопытная особенность мыслителей, к изучению которых мы переходим, состоит в том, что *все они в общем верны трансцендентализму*, но толкуют его в линиях реализма и заняты преимущественно проблемами метафизики.

Конечно, все мыслители, о которых будет речь, испытали в той или иной степени влияние Вл. Соловьева, — вообще продолжают начатое Соловьевым введение религиозных идей в круг философии. Исключение представляет один Спир и отчасти еще П.Б. Струве (см. о них следующую главу), — все же остальные, хотя и по-разному, продолжают направление, намеченное Соловьевым. Ближайшие друзья Вл. Соловьева, братья Трубецкие, должны быть в этом смысле выдвинуты на первый план.

Князь Сергей Николаевич Трубецкой (1862—1905) принадлежал к одной из самых просвещенных родовитых семей в России: на редкость благоприятная семейная обстановка чрезвычайно способствовала духовному и умственному росту талантливого юноши. Пребывание в средней школе (в Калуге, где служил отец С.Н. Трубецкого) не затрудняло его; уже в эти годы он почувствовал чрезвычайный интерес к философии (между прочим, под влиянием чтений сочинений Белинского). Очень рано у С.Н. Трубецкого (когда ему было 16 лет) пробудились религиозные сомнения, — он становится «нигилистом», а затем увлекается позитивизмом

Ог. Конта и Спенсера. Но дальнейшие занятия философией (особенно изучение сочинений Куно Фишера по истории философии) постепенно освобождают его от ранних его увлечений, и уже в последнем классе гимназии (когда ему было 18 лет) С.Н. Трубецкой читает Хомякова, увлекается славянофилами и Достоевским, под конец подпадает под влияние Вл. Соловьева, книга которого «Критика отвлеченных начал» закончила в С.Н. Трубецком возврат к христианству, к религиозной метафизике. По окончании гимназии С.Н. Трубецкой поступает в Московский университет — сначала на юридический факультет, а потом на историко-филологический. В эти годы он тщательно изучает Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра, а также Платона и Аристотеля, несколько позже (но еще студентом) он изучает М. Экгарта, Я. Беме и других мистиков XVI—XVII вв., а также Ф. Баадера.

Через год по окончании университета Трубецкой выдержал магистерский экзамен по философии, стал преподавать в Московском университете, ездил за границу, где особенно сблизился с Гарнаком* (имевшим бесспорное влияние на Трубецкого), а также с известным филологом Дильсом (Diels)**. Магистерская диссертация Трубецкого («Метафизика в Древней Греции») высоко подняла репутацию его, как историка и философа; к этим же годам (1890—1900) относятся превосходные работы Трубецкого¹ по вопросам гносеологии и метафизики, определившие его миросозерцание. Докторская диссертация С. Трубецкого (Учение о Логосе в его истории. Москва, 1900) еще ярче выявила, рядом с солиднейшей его ученостью, — крупное философское дарование С. Трубецкого. С 1901 г. С.Н. Трубецкой стал принимать очень большое участие в академической жизни, защищая автономии университетов. Ему удалось создать студенческое Историко-Филологическое общество, в которое он привлек много студентов; в это время он выдвинулся, как публицист, отзывавшийся на все острые темы своего времени². События 1904—1905 гг. выдвинули С.Н. Трубецкого и как политического деятеля; в 1905 г. он во главе делегации обществен-

¹ Перечислим наиболее важные философские статьи С. Трубецкого (они все вошли во II т. его сочинений, а частью в I том): «О природе человеческого сознания», «Основания идеализма», «Детерминизм и нравственная свобода» (т. II); статьи — «Религия и его философия», «Разноглагольный славянофил» (о Леонтьеве) — в первом томе.

Укажем, кстати, и на небольшую литературу о С.Н. Трубецком. Прежде всего, важна «Воспоминания» его брата кн. Евгения П. Трубецкого (София, 1921 г.), где очень живо рассказывается вся совместная жизнь обоих братьев и рисуется среда, в которой они жили. См. затем специальный номер «Вопросов философии и психологии» за 1906 г. (№ 81), весь посвященный С.Н. Трубецкому (особенно важна статья Аопатина), также № 82 (статья проф. Медио-ранского «Теоретическая философия С.Н. Трубецкого»); о С. Булгакова («Два Града», т. II, стр. 243—259). См. также Жаковецко, *op. cit.* S. 265—270; Ершова («Пути развития философии в России» (стр. 34—38); Seiffert, *La pensée Russe. Rev. philos.* 1914, № 8. См. также статью Аопатина в *Вопр. филос. и псих.* № 131. Аосский. Обоснование интуитивизма.

² См. I том его сочинений.

ных деятелей был принят Государем. Деятельность С.Н. Трубецкого приняла отныне широкий национальный характер... Осенью 1905 г. он был избран, несмотря на молодые годы, ректором Московского университета, но его ждали тяжелые испытания на этом посту³ — все это подорвало в конце его здоровье, и через 27 дней после избрания в ректоры С.Н. Трубецкой скончался.

Обратимся к изучению его философских построений.

2. Кн. С. Трубецкой может быть назван, без умаления его оригинальности, *последователем Вл. Соловьева* — так много он обязан последнему. Можно сказать без преувеличения, что в своих исходных философских вдохновениях кн. С. Трубецкой всецело зависел от Соловьева. Однако ближайшее знакомство с творчеством С. Трубецкого убеждает в том, что влияние Соловьева имело лишь «вдохновляющий» характер, пробуждая собственные интуиции у нашего философа; во всяком случае, принимая ряд идей Соловьева, С. Трубецкой всегда обосновывает их по-своему. В этих, если можно так сказать, «вторичных» построениях как раз и выявляется оригинальность С. Трубецкого, который всегда и во всем остается самим собой. Будучи превосходным специалистом в области греческой философии, а также имея богатейшие знания по истории религии, С. Трубецкой не любил высказывать тех своих философских идей, которые он еще недостаточно выносил в себе и для обоснования которых у него еще не определились бесспорные для него самого аргументы (самое любопытное свидетельство чего мы находим в учении о Софии — см. об этом дальше). Но зато те идеи, которые он защищал, он развивал всегда оригинально и с той убежденностью, которая свидетельствует о глубоком проникновении в душу этих идей.

Первая чисто философская работа С. Трубецкого является, на наш взгляд, и основной для него — она посвящена темам *антропологии* и лишь в дальнейшем она определяет его гносеологические и метафизические построения. В сущности, уже в первой своей диссертации («Метафизика в Древней Греции») С. Трубецкой развивал характерное для него учение о «соборности» сознания, но только в статьях «О природе человеческого сознания» С. Трубецкой до конца договорил свои интересные размышления. Нельзя тут же не отметить чрезвычайной близости этих его размышлений к идеям Хомякова и Кириевского — и к построениям Чаадаева, а позже Пирогова (в учении о «мировом сознании»), но, конечно, Трубецкой не мог знать ни учения Чаадаева о мировом сознании (которое стало известно лишь в XX веке, когда были найдены все его «Философические письма»), ни такого же учения Пирогова, о философских идеях которого при жизни С. Трубецкого не было нигде и речи. Поэтому, если говорить о влияниях, которые испытал в области антропологии С. Трубецкой, то надо ограничиться

³ См. об этом в статьях Лопатина и Анисимова (Вопросы филос. и псих., № 81).

лишь влиянием славянофилов. Действительно, основная идея С. Трубецкого о «соборной природе сознания» развивает и углубляет то, что было уже у Хомякова и Киреевского.

С. Трубецкой различает понятие *личности* (и ее сознания) и понятие *индивидуальности*; для него личное сознание не может быть отождествлено с индивидуальностью. «Сознание человека, — пишет он⁴, — не может быть объяснено ни как личное эмпирическое отправление, ни как продукт универсального, родового бессознательного начала». Это предварительное утверждение и ложится в основу его *исследования* о «природе» нашего сознания.

Почему мы не можем отождествлять наше личное сознание с нашей индивидуальностью? Сам по себе факт познания (не ставя сейчас вопроса о ценности и силе познавательных процессов в человеке) всегда *выводит нас за пределы нашей индивидуальности*, обращен к объектам, находящимся вне нас. К этому присоединяется другое, не менее важное обстоятельство — это неустранимая претензия всякого акта познания на то, чтобы иметь общее, даже общеобязательное значение. Трубецкой очень тщательно разбирает чисто эмпирическое учение о сознании (которое он целиком помещает в рамки индивидуальности) и справедливо заключает, что «последовательный эмпиризм должен отрицать влияние логических функций сознания»⁵. «Нет сознания абсолютно субъективного», пишет он⁶, — нет абсолютно изолированных сфер сознания. Те же выводы неизбежны для нас и при анализе моральной сферы, — и здесь имеет место изначальная «трансценденция» нашего духа⁷. Кстати, в этом пункте С. Трубецкой решительно расходится с Александром Введенским, который выводил убеждение в реальности «чужих я» из требований морального сознания; по Трубецкому, как раз наоборот: моральная жизнь именно тем и обуславливается, что мы имеем непосредственное убеждение в реальности «чужих я»⁸. Но все же в моральной жизни мы тоже выходим за пределы нашего я, или, как гласит известная и прославленная формула С. Трубецкого, мы во всех актах (теоретического и морального характера) «держим внутри себя собор со всеми»⁹. Эта изначальная обращенность ко «всем», претензия познания, моральных оценок на всеобщее и даже общеобязательное значение и учитывается трансцендентализмом, который сохраняет для Трубецкого свою силу¹⁰. Но та антропология, которая может быть построена

⁴ Соч. т. II, стр. 12.

⁵ Ibid., стр. 20.

⁶ Ibid., стр. 65.

⁷ Ibid., стр. 414.

⁸ Ibid., стр. 228—32, 316.

⁹ Ibid., стр. 13.

¹⁰ «Великое открытие Канта, — пишет С. Трубецкой (Ibid., стр. 57), — состояло в уяснении трансцендентальных функций в сознании».

на основе трансцендентализма (наилучший образец чего мы видели в учении Гессена), впадает в другую крайность: для нее личное сознание, во всех своих актах, держится только трансцендентальными моментами, оно «автономно» лишь в этом «трансцендентальном плане». Мотивы *имперсонализма*, уводящие нас от отождествления личности и индивидуальности к безличному истолкованию индивидуальности, отталкивают, однако, С. Трубецкого. «Сознание, — пишет он¹¹, — не может быть ни безличным, ни единоличным, ибо оно более чем лично — оно соборно». Сам С. Трубецкой называет это свое учение — «гипотезой»¹², но эта гипотеза, приводящая к своеобразному «метафизическому социализму» (что отчасти соответствует формуле Бердяева о «коммунотарном персонализме» — см. об этом дальше), представлена Трубецким с очень любопытным объяснением.

Сознание не лично, но и не безлично — оно соборно, но, в таком случае, где же искать его источник и как объяснить, что, не будучи функцией личности, сознание не безлично, а «включено» в личность? По Трубецкому, надо искать разгадку первой проблемы во «вселенском начале» (что сразу объясняет общеобязательный характер того, что выдвигается в процессе познания. «Объективная универсальность истинного знания, — говорит Трубецкой¹³, — объясняется метафизическим характером познавательных процессов»). «Метафизическая природа сознания»¹⁴ означает, прежде всего, то, что всякое «отдельное» сознание (т. е. сознание отдельного человека) обосновано в некоем «вселенском сознании»¹⁵ — «без такого вселенского сознания, — говорит тут же С. Трубецкой, — не было бы никакого сознания». Именно в этой точке С. Трубецкой (предваряя будущие утверждения Лосского) решительно порывает с гносеологическим индивидуализмом, *отвергает автономию отдельного сознания*¹⁶, т. е. основную предпосылку трансцендентализма¹⁷.

Но Трубецкой чувствует, что этого одного недостаточно, чтобы вскрыть тайну «соборности» сознания, — он, очевидно, боится дать в своей конструкции лишь новый вариант трансцендентализма (при котором соотношение индивидуального и вселенского сознания признается последним, неисследуемым дальше фактом), — он делает по отношению к «вселенскому» сознанию тот самый шаг, какой в свое время Шопенгауэр сделал по отношению к индивидуальному сознанию (дав «физиологическое» истолкование априо-

¹¹ Соч., т. II, стр. 16.

¹² «Гипотеза, которую мы защищаем, — принцип вселенского сознания, — пишет он (Ibid., стр. 37), — имеет, конечно, свои затруднения».

¹³ «Метафизика в Древней Греции» (Соч., т. I), стр. 12, ср. стр. 14.

¹⁴ Ibid., стр. 28.

¹⁵ Соч. т. II, стр. 61.

¹⁶ Ibid., стр. 55.

¹⁷ «Ошибка Канта, — пишет Трубецкой (Ibid., стр. 57), — состояла в том, что он смешал трансцендентальное сознание с субъективным». Трубецкой относит трансцендентальные функции как раз к вселенскому сознанию.

ризма). Вот что пишет Трубецкой¹⁸: мы должны прийти «к признанию вселенской сознающей организации, которая осуществляется в природе и заключает в себе общую норму отдельных сознаний и их производящее начало». Гипотеза смелая (возвращающая нас к Плотину)... Неудивительно, что вскоре появляется у Трубецкого понятие «вселенской чувственности»¹⁹, что вслед за Спенсером он думает, что «сознание и чувственность индивидуального существа есть... продолжение предшествовавшей, общеорганизмической чувственности... Чувственность не рождается, а продолжается, как жизнь протоплазмы... сознание есть от начала *родовой*, наследственный процесс»²⁰. «Безличное, родовое, инстинктивное сознание составляет базис человеческого сознания, как нижний слой»²¹. Заключительная формула у Трубецкого совершенно уже совпадает с идеями Спенсера (с большим акцентом на социальной обусловленности сознания): «С эмпирической точки зрения два фактора определяют степень психического развития человека: его мозг и общество»²². Так неожиданно огрубляется у Трубецкого его замечательное учение о зависимости индивидуального сознания от «вселенского»²³, о «взаимопроницаемости индивидуальных сфер сознания»²⁴. Трубецкой не боится говорить о «социальных представлениях»²⁵, вскрывает «внеличностные элементы» индивидуального сознания («в каждом из нас таится как будто несколько различных потенциальных личностей») ²⁶. «Человеческая личность не есть что-либо индивидуальное», — пишет Трубецкой²⁷, но он признает, — немного неожиданно после такой системы антропологии, — что «человеческая личность есть цель в себе», но тут же добавляет: «таково основное предположение нравственного сознания»²⁸. Надо признать, что для такого предположения в антропологии Трубецкого, собственно говоря, оснований *нет* — и когда дальше Трубецкой ставит вопрос, как реализовать «потенциальную соборность», т. е. как поднять индивидуальное сознание до того идеала соборности, который живет в нем и движет его деятельностью, то сама эта задача еще более остается ничем не обоснованной задачей. Сам Трубецкой полагает, что «вопрос о природе сознания приводит нас к *этической задаче*» (т. е. к задаче осуществления идеала соборного со-

¹⁸ Соч., т. II, стр. 36.

¹⁹ Ibid., стр. 83.

²⁰ Ibid., стр. 66—67.

²¹ Ibid., стр. 73.

²² Ibid., стр. 74.

²³ Еще раз укажем на близость этого построения к идеям Чаадаева, Пирогова, отчасти А. Толстого.

²⁴ Соч., т. II, стр. 82.

²⁵ Ibid., стр. 89.

²⁶ Ibid., стр. 90.

²⁷ Ibid., стр. 91.

²⁸ Ibid., стр. 94.

знания)²⁹, но как раз этого мы и не находим у него: анализ индивидуального сознания как такового никак не может быть связан у него с понятием личности, как «самоцели», а потому и не ведет к «этической задаче». Так же мало обосновано у него неожиданное утверждение³⁰, что идеал соборности может быть осуществлен лишь в «церковном богочеловеческом организме».

Трубецкой не обосновал своего «метафизического социализма» именно через анализ им же защищаемого понятия «вселенского сознания». Впрочем, в одном месте у Трубецкого становится ясным, отчего он не только недоговорил, но и не разъяснил всех связанных с понятием «вселенского сознания» моментов. Отвечая Б.Н. Чичерину на его возражения по поводу статей «Основания идеализма», Трубецкой несколько подробнее изъясняет свое учение о «вселенском сознании» или «универсальном субъекте» и, давая эти подробности (к которым мы сейчас перейдем) пишет³¹: «мне не хотелось распространяться» о том, что многим могло «показаться фантазией»... Можно только пожалеть, что Трубецкой из странной боязни показаться «фантастом» не договорил до конца своих идей: его антропология тогда была бы внутренне последовательна, а без этого онтология человека и этические его претензии быть «самоцелью» остаются не связаны друг с другом. Все же обратимся к тем небольшим указаниям, которые мы находим у Трубецкого.

Установив понятие «вселенского сознания», которое во второй работе Трубецкого постоянно именуется «универсальным субъектом», он прежде всего отделяет этот «универсальный субъект» от понятия Абсолюта или Бога³². Но что же такое сам этот «универсальный субъект»? На это Трубецкой отвечает так³³: «Прежде всего надо решить вопрос — есть ли вселенная простой механизм, в котором случайно образовались отдельные организмы, или она есть живое, одушевленное Целое»? «Я, — пишет дальше Трубецкой, — признаю мир одушевленным». Одно из «решительных доказательств» в пользу этого он видит в «открытии» Канта относительно пространства и времени (т. е. в уяснении того, что вся «объективность» пространства и времени заключается в их трансцендентальности). Есть, — продолжает дальше Трубецкой, — «некая универсальная, мирообъемлющая чувственность» (ибо пространство и время, предваряя всякий опыт, «априорны», но эта априорность не есть форма субъективной чувственности, но будучи общей, она должна быть возведена к «универсальной» чувственности). Но кто же является *субъектом* этой универсальной чувственности? «Если субъектом ее, — пишет тут же Трубецкой, —

²⁹ Соч., т. II, стр. 104.

³⁰ Ibid., стр. 81.

³¹ Ibid., стр. 299.

³² Ibid., стр. 298.

³³ Ibid., стр. 298. Ср. стр. 319—320.

не может быть ни ограниченное индивидуальное существо, ни Существо Абсолютное, то остается допустить, что ее субъектом может быть только такое психофизическое существо, которое столь же универсально, как пространство и время, но вместе с тем, подобно времени и пространству, не обладает признаками абсолютного бытия: это — *космическое Существо* или мир в своей *психической основе*, — то, что Платон назвал *Мировой Душой*».

Нельзя не пожалеть, что указанным отрывком ограничивается все, что написал Трубецкой об «универсальном субъекте». Без преувеличения можно сказать, что он остановился лишь на пороге этой проблемы, *столь же важной для антропологии, как и космологии*. Е.Н. Трубецкой в незаконченной своей книге «Из Прошлого»³⁴ пишет о своем брате, что он с юных лет (очевидно, под влиянием Вл. Соловьева — его «Чтений о Богочеловечестве») думал о том, что «претворяет хаос в космос». «Я знаю, — пишет Е. Трубецкой, — что брат мой незадолго до окончания университетского курса работал над сочинением о Св. Софии... но не знаю, уцелела ли его рукопись». В журнале «Путь» (№ 47, апрель — июнь 1935) сестра С. Трубецкого кн. О. Трубецкая напечатала отрывок (12-ю главу) из указанного труда. Здесь мы читаем: «София Вселенская (то же ли, что и «Мировая Душа»? Это остается неясным. — В.З.) есть совокупность творческих первообразов или идей»³⁵. Это небольшое добавление, еще теснее связывающее С. Трубецкого с Вл. Соловьевым, ничего не уясняет нам в той концепции «универсального Субъекта», которая увенчивает антропологию и обосновывает космологию С. Трубецкого. «Имманентное всеединство сущего»³⁶ поэтому и объясняет «возвышение материального бытия до высших форм»³⁷, что мир есть «одушевленное существо», в котором существуют «чувственные формы». Все это очень интересно, как *гипотеза*, но и как гипотеза это стоит собственно *лишь у порога проблемы*.

3. В ближайшей связи с антропологией стоит у С. Трубецкого его гносеология и его метафизика, но поскольку метафизические утверждения Трубецкого стоят в связи с гносеологическими анализами, мы обратимся, прежде всего, к его истолкованию познания.

С. Трубецкой следует здесь Вл. Соловьеву — не столько в том, что рядом с опытом и разумом, как источниками познания, ставит он веру, — это учение слишком часто встречается в истории философии, чтобы видеть здесь непременно зависимость Трубецкого от Вл. Соловьева, — сколько в том, *как он развивает свои гносеологические идеи*. Больше всего Трубецкой следует Вл. Соловьеву в его «Критике отвлеченных начал».

³⁴ Кн. Е.Н. Трубецкой. Из прошлого. «Русь» (Вена), стр. 82.

³⁵ Это очень близко к построениям Флоренского (см. ч. IV, гл. VI).

³⁶ С. Трубецкой. Соч., т. II, стр. 317.

³⁷ Ibid., стр. 318.

В своей основной работе «Основания идеализма» Трубецкой делает попытку «дать оценку положительных открытий умозрительного идеализма в области метафизики»³⁸, — иначе говоря, он пытается вскрыть диалектические отношения между различными гносеологическими позициями, чтобы в этой диалектике уяснить «природу сущего». «Если сущее познаваемо, — пишет он³⁹, — хотя бы только отчасти, — оно сообразно законам нашего разума, т. е. общим логическим законам нашей мысли, а следовательно, эти общие логические формы, эти категории, которым подчинена наша мысль, суть в то же время внутренние законы, формы, категории сущего. Логический принцип нашего знания есть в то же время и универсальное начало познаваемого нами сущего».

Принцип чистого рационализма — и притом с включением сюда начал трансцендентализма⁴⁰ — выражен здесь с полной ясностью. Перед нами своеобразный вариант гегельянства — с тем, однако, существенным отличием, что Трубецкой не останавливается на позиции тождества мышления и бытия. Подобно архиеп. Никанору (см. о нем выше, т. II, гл. III), Трубецкой учит о *степенях реальности*, как она предстает нам в разных путях познания. В эмпирическом знании — и здесь Трубецкой совсем близок к «Критике отвлеченных начал» Вл. Соловьева — сущее «есть то, что является»⁴¹. Но уже критическое учение об «идеальности» пространства и времени, о трансцендентальном смысле понятий субстанции и причинности открывает нам идеальную сторону сущего — сущее *открывается* нам, как идея⁴², — но «сущее и не сводится к логической идее», так как «между панлогизмом Гегеля и эмпирической действительностью существует несомненная антиномия» — «из отвлеченных понятий нельзя ни вывести, ни понять ничего конкретного»⁴³. «Переход от вечной идеи к индивидуальному субъекту, — замечает Трубецкой⁴⁴, — по необходимости является тоже иррациональным». Вообще «действительность отличается от идеи своей чувственностью, своей индивидуальной конкретностью, своей самобытной реальностью»⁴⁵.

Следуя методу «систематической критики отвлеченных концепций сущего»⁴⁶, Трубецкой приходит к познанию сущего, «как конкретного единства»⁴⁷, — оно «сообразно нашим логическим понятиям, но в то же время оно и отлично от нашей мысли»⁴⁸. И это

³⁸ Соч., т. II, стр. 164.

³⁹ Ibid., стр. 163.

⁴⁰ Ibid., стр. 163.

⁴¹ Ibid., стр. 164.

⁴² Ibid., стр. 180.

⁴³ Ibid., стр. 190—1.

⁴⁴ Ibid., стр. 193.

⁴⁵ Ibid., стр. 195.

⁴⁶ Ibid., стр. 215.

⁴⁷ Ibid., стр. 209.

⁴⁸ Ibid., стр. 217.

значит, что мы приближаемся к реальности не только в чувственности, не только в мысли, но и как-то иначе, т. е. обладаем способностью *непосредственного* усвоения сущего. Повторяя учение Хомякова и Киреевского, Трубецкой именуется это непосредственное усвоение реальности — верой (хотя считает термин этот не очень удачным)⁴⁹. Только благодаря этой «вере» сущее открывается нам, как «реальность» — и это относится и к внешнему миру, и к чужой одушевленности⁵⁰; вера даже есть «условие нашего самосознания»⁵¹. Но разбирая построения «мистического идеализма», который исходит из учения о вере, как «особом источнике абсолютного ведения»⁵², Трубецкой отбрасывает эти претензии. Пусть реальность духовна, пусть даже в вере нам открывается абсолютное начало, в котором «тонет» пестрое многообразие мира, но почему же все-таки рядом с Абсолютом есть его «другое» — чувственная, разумом постигаемая «действительность»?

Три пути познания все открывают какую-либо *одну* сторону сущего; как же связать их в одно целое? Трубецкой свое решение связывает с «законом универсальной соотносительности»⁵³, т. е. с тем, что нет бытия «самосущего» (Абсолют есть, по Трубецкому, *источник* бытия, а не *бытие*), что в бытии все «соотносится» — одно к другому. «Отношение есть основная категория нашего сознания, — пишет Трубецкой⁵⁴, — и основная категория сущего». «Конкретная соотносительность, взаимодействие «я» и «не-я», природы и духа⁵⁵, субъекта и объекта предполагает основное единство в их различии, универсальное всеединство духа с его противоположностью, мысли с реальным бытием»⁵⁶. Но универсальная соотносительность, *закрепляя* многообразие бытия, *закрепляя* различные виды познания, — тем самым лишь ярче подчеркивает логическую неизбежность ввести сюда понятие Абсолюта, «которое нельзя назвать ни относительным, ни безотносительным — оно *сверхотносительно*»⁵⁷. «Чем реальнее, конкретнее, — замечает Трубецкой⁵⁸, — познаем мы “другое” (т. е. действительность. — В.З.) во всем отличии его от Абсолютного, во всем его самоутверждении, во всей индивидуальности его элементов, тем конкретнее будет наше представление об абсолютном, которое его обосновывает».

⁴⁹ Соч., т. II, стр. 225.

⁵⁰ Ibid., стр. 228—32.

⁵¹ Ibid., стр. 225, 233.

⁵² Ibid., стр. 237.

⁵³ Ibid., стр. 262, ff.

⁵⁴ Ibid., стр. 264.

⁵⁵ Закон «универсальной соотносительности» помогает Трубецкому отбросить теорию психофизического параллелизма (ibid., стр. 269 сл.) и тем обойти труднейший вопрос онтологии о связи духа и материи.

⁵⁶ Ibid., стр. 274.

⁵⁷ Ibid., стр. 274. Здесь Трубецкой по существу близок к «супранатуральному монизму» Кудрявцева (см. ч. III, гл. III), которого он, по-видимому, не знал.

⁵⁸ Ibid., стр. 276.

Благодаря закону «универсальной относительности» снимаются трудности в проблеме пространства и времени: «время и пространство есть чувственная форма внутренней соотносительности вещей», и это связано с организацией универсальной чувственности. Космология Трубецкого им самим характеризуется, как «метафизический социализм», что означает *единство* природного многообразия: Трубецкому чужда монадология, чужд метафизический плюрализм, от которого он отделяется своим законом «универсальной соотносительности». Мы уже знаем, что у Трубецкого есть учение о *субъекте* «универсальной чувственности» — это Мировая Душа («космическое Существо»). Но нотки трансцендентализма постоянно дают себя знать у Трубецкого — и это от его близости к Вл. Соловьеву, а через него к Шеллингу (что мы увидим и у брата его Е. Трубецкого). Для него бесспорна, но в чисто рациональном порядке, реальность Абсолюта — обосновывающего все бытие — это «абсолютный Дух, заключающий в себе основание своего Другого»⁵⁹. Однако странным образом у Трубецкого в его анализах нигде нет идеи *творения*, — мало этого: «в существенном бытии для другого заключается внутреннее положительное основание безусловности Абсолюта», по мысли Трубецкого⁶⁰. Ни богословски, ни философски такое понятие Абсолюта не может быть защищено, — для Трубецкого же Абсолютное есть *предельное понятие*, и в этом лишь смысле — первореальность. Слишком важна ему «трансцендентальная соотносительность сущего с нашим духом»⁶¹, вся диалектика его мысли связана с «трансценденциями» нашего духа⁶².

Еще два слова об этических воззрениях Трубецкого. Он гораздо больше выявлял эти воззрения в своей публицистике, чем в философских статьях, но поскольку дело идет о философской этике, о принципах морали, то в работах Трубецкого лишь мельком выступают эти принципы. В них Трубецкой, как уже было нами отмечено, находится под влиянием Вл. Соловьева, — с тем отличием, однако, что «естественной» основой моральной жизни является, по Трубецкому, *соборность* нашего сознания⁶³, а конечная этическая задача снова приближает его к Соловьеву (к его «Философским началам цельного знания»): потенциальная соборность сознания должна быть реализована во «всеобщем, соборном сознании»⁶⁴.

⁵⁹ Соч., т. II, стр. 320.

⁶⁰ Ibid., стр. 277. Ср. еще: «Абсолютное утверждает себя, лишь утверждая потенцию своего другого и раскрываясь в его действительности» (Ibid., стр. 280). Роковые последствия метафизики всеединства, о которых еще будет речь в гл. V и VI, сказываются здесь с полной силой.

⁶¹ Ibid., стр. 316—7.

⁶² Ibid., стр. 414.

⁶³ Ibid., стр. 107.

⁶⁴ Ibid., стр. 104.

Подводя итоги всему сказанному, должны мы подчеркнуть, прежде всего, философскую *стройность* системы Трубецкого. Он не смог до конца вырваться из узких концепций трансцендентализма, не смог переработать влияния Вл. Соловьева, но его «метафизический социализм», все учение о «соборной природе сознания» заключает в себе плодотворное семя, имеющее прорости в дальнейшей работе философской мысли. Если отбросить «шелуху» трансцендентализма, все еще очень сильно заметную у С. Трубецкого, то в его антропологии и космологии есть много оригинального и творческого. Впрочем, вкус к стройности, бесспорно, очень ослабил изнутри мысль С. Трубецкого — достаточно сильную и смелую, чтобы прокладывать новые пути философских изысканий.

Перейдем к изучению философских построений кн. Е. Трубецкого.

4. Кн. *Евгений Николаевич Трубецкой* (1863—1920), брат только что изученного нами С. Трубецкого, сам очень хорошо рассказал в своих «Воспоминаниях»⁶⁵ о своей юности. По окончании гимназии кн. Е. Трубецкой поступил в Московский университет на юридический факультет, по окончании которого вскоре стал приват-доцентом Юридического лицея в Ярославле. После защиты двух диссертаций (магистерской и докторской) кн. Е. Трубецкой получил место профессора в Киевском университете, а оттуда через некоторое время перешел в Московский университет. После революции в октябре 1917 года кн. Е. Трубецкой покинул Москву, был связан с т. наз. Добровольческой Армией, разгром которой делал невозможным пребывание его в России. Страстная мечта кн. Е. Трубецкого не умереть на чужой земле исполнилась: он умер незадолго до полной эвакуации Кавказа (где он тогда был).

Духовное созревание Е. Трубецкого очень ярко и картинно описано им самим в его «Воспоминаниях». Оба брата, вступая на путь самостоятельной умственной жизни, начали с увлечения позитивизмом («спенсеровского типа», — говорит Е. Трубецкой)⁶⁶, — и разумеется, перешли к атеизму («переход к безверию, — свидетельствует Е. Трубецкой, — совершился внезапно и, в ту минуту казалось, — необыкновенно легко»). Как С. Трубецкого, так и его брата от позитивистического примитивизма освободило изучение истории новой философии (Куно Фишер). Однако изучение истории философии, освободив от догматизма позитивистов, первоначально посеяло лишь общий скептицизм⁶⁷. Но еще в последнем классе гимназии Е. Трубецкой прочитал «Мир, как воля и представление» Шопенгауэра, и в результате увлечения Шопенгауэром явился поворот к *религиозной* теме. «Этот мир, — как говорит Е. Трубецкой в

⁶⁵ Кн. Е.Н. Трубецкой. «Воспоминания». София. 1921. См. также Кн. Е.Н. Трубецкой. Из прошлого (Вена).

⁶⁶ «Воспоминания», стр. 45, слл.

⁶⁷ Ibid., стр. 60.

позднем воспоминании об этом переломе⁶⁸, — томящийся в суете, предполагает полноту, которая составляет цель его стремления, как что-то другое, *над* ним»... Если это не есть поздняя самостилизация, то в сущности уже в этот период у Е. Трубецкого определилась его основная концепция мира — которую мы найдем в его позднейших построениях. К этой эпохе надо отнести, согласно свидетельству самого Е. Трубецкого, начало влияния на него Вл. Соловьева. Менее самостоятельный, чем его брат, Е. Трубецкой находился так долго под сильным влиянием Вл. Соловьева, что, когда, после смерти Вл. Соловьева, его просили дать статью для сборника в честь Соловьева, он отказался дать статью. «В то время, — пишет он в предисловии к своей двухтомной книге о Соловьеве⁶⁹, — я не мог ни противопоставить ему мою собственную точку зрения, ни излагать его мирозерцание, как мое собственное». Лишь позже, как тут же пишет Е. Трубецкой, он «почувствовал возможность отойти на расстояние от Соловьева», что и определило план его книги о Соловьеве.

Е. Трубецкой все время много занимался философией и в университете постоянно читал курсы по энциклопедии права и по истории философии права. Обе его диссертации (первая посвящена блаж. Августину, вторая — «Религиозно-общественному идеалу западного христианства в XI в.») были посвящены изучению западной религиозной мысли, но главные интересы Е. Трубецкого все же лежали в области философии. Надо прочесть последнюю главу в замечательных «Воспоминаниях» Е. Трубецкого, чтобы почувствовать всю значительность и философскую насыщенность той жизни, которую вели тогда братья Трубецкие среди других ярких русских людей.

У Е. Трубецкого с ранних лет ясно проявилась одна черта, которая очень повлияла на писательский *дар* его — я имею в виду его художественные интересы. Чтобы судить о том, как глубоко и плодотворно впитывал в себя Е. Трубецкой музыку, надо прочесть его «Воспоминания», где много места уделено именно музыке. Об отношении к живописи надо прочесть его замечательные этюды «Два мира в древнерусской иконописи» и «Умозрение в красках». Писательский дар у Е. Трубецкого был вообще очень высокого качества, — он писал всегда ясно, образно, увлекательно. Возможно, что некая часть творческой силы уходила сюда и ослабляла чисто философское дарование его... Но философии Е. Трубецкой посвятил все же несколько превосходных книг, — они не блещут оригинальностью, для этого Е. Трубецкой был слишком под влиянием Вл. Соловьева, но он достиг в своих книгах такой четкости в формулировках, такой стройности в развитии своих взглядов, что это сообщает его книгам бесспорную ценность.

⁶⁸ «Воспоминания», стр. 65.

⁶⁹ «Мирозерцание Вл. Соловьева», т. I, стр. VI.

После этих общих замечаний перейдем к изучению построений Е. Трубецкого.

5. Наиболее значительным философским трудом Е. Трубецкого является его книга «Смысл жизни». В предисловии к книге он пишет, что «этот труд есть выражение всего мирозерцания автора»⁷⁰, — и это тем более верно, что эта книга была последним трудом Е. Трубецкого (изданным уже после его смерти). Я думаю, что и самая тема о смысле жизни была для Е. Трубецкого основной и центральной, что его философские анализы развились в диалектической зависимости от их значения для раскрытия смысла жизни. Но для Е. Трубецкого очень рано — под бесспорным влиянием Вл. Соловьева — эта тема о смысле жизни ставилась не просто как потребность найти гармонию в субъективном мире, вообще не как тема моральная, а как тема онтологии. «Смысл по существу (должен быть) неизменен и вечен», — утверждает Е. Трубецкой⁷¹, и эта платоновская установка чрезвычайно типична для него — в ней ключ к пониманию его философских исканий и построений.

Если найти смысл жизни значит, что наше сознание не «гадает» о нем, а «обладает» им⁷², то вместе с тем «неизменность и вечность» смысла предполагает, что он не открыт лишь моему сознанию, с его колебаниями и границами, что он не независим от «моего» сознания — и это ведет нас к «предположению»⁷³ некоего «безусловного сознания». Это предположение безусловного сознания, — думает Е. Трубецкой⁷⁴, — есть необходимая предпосылка всякого акта *нашего* сознания». В отличие от Вл. Соловьева, для которого принцип «всеединого сущего» был основным, Е. Трубецкой возвращается к знакомой уже нам позиции Ф.А. Голубинского (см. т. I, ч. II, гл. V) об изначальности для нас *идеи* Безусловного. «Истина есть всеединое сознание, а не *всеединое сущее*, — пишет Трубецкой в заключении другой своей книги⁷⁵: ибо *сознание* объемлет в себе и бытие и небытие — и ночь, которая есть теперь, и день, которого уже нет. Только при таком понимании становится возможной истина о возникновении и уничтожении, т. е. о переходе от бытия к небытию и обратно». В этих словах выражена основная для Е. Трубецкого предпосылка подлинного «смысла жизни». Но как удостовериться, что это «предположение всеединого сознания» реально? Однако, прежде чем мы обратимся к этому, остановимся еще на том, как «обладает» мое сознание «истиной». «Искание ис-

⁷⁰ «Смысл жизни», стр. 7.

⁷¹ Ibid., стр. 13.

⁷² Ibid., стр. 16.

⁷³ Ibid., стр. 20.

⁷⁴ Ibid., стр. 21.

⁷⁵ «Метафизические предположения познания», стр. 321. В этом же Е. Трубецкой видит основное свое отличие от позиции С.А. Франка (см. о нем дальше). Ibid., стр. 29. Примеч.

тины, — пишет Трубецкой⁷⁶, — есть попытка найти безусловное сознание *в моем сознании*». Это значит, прежде всего, что наши мысли имеют *форму безусловности* («всякое познавательное суждение утверждает некое определенное содержание сознания, как истинное, т. е. как безусловное»⁷⁷). И так как о преходящем бытии нельзя как таковом иметь «безусловное» знание (здесь Е. Трубецкой снова повторяет Платона), а знание о преходящем бытии претендует на безусловность, то надо признать, что «всякий временный факт воистину увековечен в безусловном сознании... Или есть подлинно безусловное сознание, которое вечно созерцает прошедшее и будущее, или все временное есть ложь»⁷⁸ (т. е. о нем ничего нельзя «безусловно» утверждать). Это уже ответ на вопрос о реальности «безусловного сознания», но пока еще мы не исчерпали вопрос, как мое сознание может «обладать» истиной.

«Материал, из коего слагается наше познание, — пишет В. Трубецкой⁷⁹, — весь во времени, но сама истина о нем — в вечности... Наше познание, таким образом, возможно именно как нераздельное и неслиянное *единство мысли человеческой и абсолютной*». Но отдельные акты познания остаются отдельными, а торжество всеединого смысла над бессмыслицей может обнаружиться лишь *при полном упразднении* грани между потусторонним и посюсторонним»⁸⁰. Самый факт искания смысла «доказывает, что в нашей мысли и в нашей жизни нет смысла, которого мы ищем»⁸¹, но тот же факт искания *включает* в себя и предположение, что этот смысл есть — но где? Ясно: в Безусловном Сознании. Если «всеединство (= смысл) в одно и то же время есть и его нет»⁸², то это противоречие касается лишь нашего сознания, которое то «обладает» смыслом, то теряет его.

Мы уже видели, что «предположение» Безусловного Сознания одно в состоянии охватить все эти факты в нашем познавательном замысле⁸³. Трубецкой готов признать и другую формулу: истина говорит не только о том, что есть в нашем сознании, но и о том, что есть и за пределами всякого отдельного сознания, т. е. *она* «есть сущее и действительное» — это есть «всеединый Ум»⁸⁴, который «обладает смыслом всего действительного и мыслимого... Дейтельность всеединого Ума есть непосредственное всеведение и всевидение... а мы *через него* видим и вместе с ним сознаем»⁸⁵. Надо только иметь в

⁷⁶ «Смысл жизни», стр. 23.

⁷⁷ «Метаф. предпол. познания», стр. 23.

⁷⁸ Ibid., стр. 33.

⁷⁹ Ibid., стр. 316.

⁸⁰ «Смысл жизни», стр. 76.

⁸¹ Ibid., стр. 85.

⁸² Ibid., стр. 164.

⁸³ Ibid., стр. 20.

⁸⁴ В этом учении о Субъекте «безусловного сознания» Е. Трубецкой сознательно отклоняется от Платона. Ibid., стр. 24.

⁸⁵ Ibid., стр. 29.

виду, говорит Трубецкой (в ответе Лопатину, критиковавшему его замечания о Вл. Соловьеве в книге, посвященной последнему), что в «безусловном сознании надо искать не объяснение происхождения нашего познания, а обоснование его достоверности»⁸⁶. Это очень важно, чтобы правильно понять философскую позицию Е. Трубецкого.

Безусловное Сознание, Всеединный Ум, т. е. Абсолютное, Бог⁸⁷ не только «заключает в себе сущий смысл того, что есть, но и Божий замысел о том, что должно быть»⁸⁸. Но если Бог является началом и концом мировой эволюции, ее вездесущим центром и смыслом, *но не ее субъектом*⁸⁹, то этим устраняется пантеизм, то есть утверждается коренное различие Бога и мира. В самом мире надо различать «явление» и «его (явления) сущность», но эта мировая сущность есть «сущее становящееся»⁹⁰. Абсолютное же закрыто от нас миром: вместо Абсолюта «мы всюду находим “другое”, которое его не только заслоняет, но и активно ему противодействует»⁹¹. Трубецкой, принимая проблему «Софии», отвергает, однако, софиологию Вл. Соловьева и о. Сергия Булгакова⁹² за пантеистическое смешение Абсолюта и сущности мира. Еще в более ранней своей работе о «Мирозерцании Вл. Соловьева» Трубецкой всюду настойчиво изобличает смешение у Соловьева двух рядов бытия — «надо всегда ясно сознавать, — пишет он»⁹³, — черту, разделяющую Божественное от внебожественного», порядок «естественный» от «абсолютного».

Это преодоление пантеизма очень четко и последовательно проводится всюду Е. Трубецким — и прежде всего в гносеологии. «В опыте, — пишет он»⁹⁴, — нам открыто не само абсолютно Сущее, а лишь абсолютное сознание о “другом”... становящемся, несовершенном... ибо весь процесс нашего познания совершается не иначе, как через откровение абсолютного сознания в нашем сознании». «Абсолютное сознание активно в человеческом сознании», — читаем тут же. Как это напоминает идеи Чаадаева, Пирогова о «мировом разуме», отчасти архиеп. Никанора об «абсолютном разуме»! «Интуиция сверхвременной связи мыслей в вечной истине» необходима для вечного процесса мышления: «она и есть то, что делает рассуждение логическим»⁹⁵. Это утверждение, закрепляю-

⁸⁶ «Метафиз. предпол. познания», стр. 41. Замечания Лопатина в Вопр. фил. и псих. № 119, 120.

⁸⁷ См. ограничительные замечания Трубецкого о термине «Абсолют» в книге «Смысл жизни», стр. 28.

⁸⁸ Ibid., стр. 126.

⁸⁹ Ibid., стр. 101.

⁹⁰ «Метаф. предпол. познания», стр. 140.

⁹¹ «Смысл жизни», стр. 105.

⁹² Софиологию о. С. Булгакова Е. Трубецкой знал лишь в ее ранней редакции.

⁹³ Мирозерцание Вл. Соловьева, т. II, стр. 140, т. I, стр. 293—294.

⁹⁴ «Смысл жизни», стр. 211.

⁹⁵ Ibid., стр. 220.

щее права логики и охраняющее рациональные начала знания, резко отделяет Е. Трубецкого от школы «мистического алогизма», как он характеризует направление Флоренского, Булгакова, Бердяева. «Логическое единство есть форма Истины», — пишет Трубецкой⁹⁶, защищая всепроницаемость Логоса: само откровение неотделимо от Логоса, подлежит оценке Логоса⁹⁷. Но эта «неотделимость» формы абсолютного, Логоса от непосредственных интуиции *не выводит нас за пределы мира: абсолютность в форме познания* не означает вовсе, что мы приобщаем в познании мир к Абсолюту («в естественном познании безусловное дано не как сущность всего познаваемого, а как универсальная мысль и сознание обо всем»)⁹⁸.

Но если наше познание «оплодотворяется» абсолютным сознанием, то разве для этого абсолютного сознания возможно проникновение в мир изменчивого бытия, в мир, связанный с «временем» (что и есть *наш мир*)? На этот вопрос Трубецкой отвечает определенным, очень ясно изложенным учением о том, что время, так сказать, «проницаемо» для абсолютного сознания; «всеединое сознание, для которого временные ряды от века закончены, видит в них полную бытия без всяких ограничений»⁹⁹.

6. В космологии Е. Трубецкой, вслед за братом, примыкает к учению Вл. Соловьева (в его первой редакции в «Чтениях о Богочеловечестве»). «Для нас мир есть хаос, — читаем у Е. Трубецкого¹⁰⁰, — но в вечной истине он — космос, собранный во Христе мир Божий». «Мир, становящийся во времени, несовершенен, — но в божественном сознании все временные ряды видны в свете тех первообразов, тех божественных предначертаний, которые положены в их основу»¹⁰¹, — то есть «в свете Софии». «София, — пишет Трубецкой против Булгакова, — вовсе не посредница между Богом и Творением; она — неотделимая от Бога Сила Божия, и мир, становящийся во времени, есть *нечто другое по отношению к Софии*»¹⁰². «Идея каждого сотворенного существа, — развивает Трубецкой эти взгляды (в соответствии с церковной традицией), — не есть его природа, а иная, отличная от него действительность... Идея — это образ грядущей, новой твари, который должен быть осуществлен в свободе»¹⁰³. «Мир, не будучи тождественным с Софией, имеет, однако, в ней свое начало... он *действительно связан с*

⁹⁶ «Смысл жизни», стр. 242.

⁹⁷ Ibid., стр. 243.

⁹⁸ Мирозерцание Вл. Соловьева, т. I, стр. 262.

⁹⁹ «Смысл жизни», стр. 147. Очень существенно все, что находим в главе II, § 2 («Всеединство и временное бытие»).

¹⁰⁰ Ibid., стр. 99.

¹⁰¹ Ibid., стр. 127.

¹⁰² Ibid., стр. 130.

¹⁰³ Ibid., стр. 133.

Софией, некоторым образом причастен ее бытию»... Сама «София действительна в мире»¹⁰⁴.

Учение о зле, опыт теодицеи, изображение движения мира и человека к преобразению — все это обрисовано Е. Трубецким в чрезвычайно ясных и четких линиях. Нам незачем входить в изучение этой стороны его построений, блещущих не своей оригинальностью, сколько выдержанностью основных идей, ясностью общей концепции. В общем, Е. Трубецкой все же лишь «завершает» и «выправляет» идеи Вл. Соловьева¹⁰⁵, но и отклоняется от него в категорическом устранении всех элементов пантеизма, вообще неправильного сближения «естественного» и божественного миров. Уже в книге, посвященной Вл. Соловьеву, вся критика Е. Трубецкого направлена именно на этот пункт. Равным образом в обеих философских книгах, а также и в статьях Трубецкого¹⁰⁶, отразились различные споры его с другими представителями религиозно-философской мысли. Особенно в этом отношении примечательны соображения Трубецкого по вопросам софиологии — его полемика с идеями Булгакова (в их ранней редакции), Флоренского, Эрн.

Философское творчество Е. Трубецкого выросло из построений Соловьева — оно вносит большую последовательность и внутреннее единство в некоторые концепции Соловьева. В области гносеологии построения Е. Трубецкого обнаруживают не только точность и ясность его мысли, но и несомненную философскую самостоятельность. Но не будучи оригинальным в других областях, Е. Трубецкой занимает свое отдельное место в сложной диалектике новейшей русской философской мысли. Ценны и ярки были его удивительные экскурсы в область искусства (иконописи, музыки) — но и здесь он больше отличается изяществом слога, ясностью и четкостью мысли, чем глубиной философского анализа. Быть может, внутренним тормозом в философском творчестве Е. Трубецкого была зависимость его от Вл. Соловьева, концепции которого словно ослепляли его. Трубецкой постепенно освобождался от этих чар, и чем свободнее был он от них, тем сильнее выступала его философская одаренность. Но ему не было суждено до конца сбросить чары Соловьева, — философское творчество Е. Трубецкого явно носит на себе печать незаконченности, недоговоренности...

¹⁰⁴ «Смысл жизни», стр. 138—141. Эти страницы — едва ли не самое четкое и ясное, что сказано в русской философии о понятии Софии (Божественной). Заметим, однако, что в метафизике мира, исключительно ярко набросанной Е. Трубецким (гл. III и IV), нет места учению Церкви об «энергиях» в Боге.

¹⁰⁵ Трубецкой пишет в одном месте: мысли мои «находятся в прямой преемственной связи с «Теоретической философией» Вл. Соловьева и стремятся к точному выполнению программы, высказанной Соловьевым» («Метаф. предпол. познания», стр. 306).

¹⁰⁶ См. особенно очень ценную статью «Панметодизм в этике», посвященную разбору идей Когена (Вопр. фил. и псих. № 67).

Глава IV

Метафизика на основе трансцендентализма.

Спир. Вышеславцев. Струве. Новгородцев.

Философские искания И.А. Ильина.

Гуссерлианцы (Шпет, Лосев)

1. Мыслители, к изучению которых мы переходим, не находились под прямым влиянием Вл. Соловьева, но косвенное влияние его сказалось, по крайней мере у некоторых, — очень сильно. Все мыслители, о которых идет речь в настоящей главе, *исходили из трансцендентализма*, но не удовлетворялись им и ступали (за исключением одного Шпета) на путь метафизического творчества. Это обращение к метафизике не было, однако, простым «дополнением» к трансцендентализму (как у Александра Введенского), ни второстепенным (как у других представителей критицизма): в настоящей главе речь идет о философах, которые решительно и прямо, не покидая трансцендентализма, а лишь преобразуя его, обращаются к метафизике. У одного Шпета гуссерлинское преобразование трансцендентализма соединяется с отвержением начал христианства, — все же остальные мыслители, к которым мы подошли, вдохновляются *религиозными* переживаниями, что и ведет их к построению метафизических концепций.

Мы соединили в одну группу чистых метафизиков и последователей Гуссерля, хотя из русских гуссерлианцев один Лосев определенно стоял за метафизику, а у Шпета мы находим и отвержение метафизики, как «псевдофилософии», и тем более отвержение «истлевающей христианской культуры». Но влияние Гуссерля в русской мысли выходит далеко за пределы чистого гуссерлианства, — особенно ярко сказывается оно у Вышеславцева, отчасти у Ильина. В силу этого нам казалось уместным в одной главе соединить чистых метафизиков и последователей Гуссерля.

2. Первым по времени метафизиком на почве трансцендентализма был Спир (Spig), к изучению идей которого мы теперь и обратимся.

Африкан Ив. Спир (Spir)¹ (1837—1890) родился в семье русского врача в г. Елисаветграде. В ранней юности он был очень религиозен и даже хотел посвятить себя богословию, но когда прочитал «Критику чистого разума», то решил заниматься только философией. 25-ти лет Спир выехал за границу и, после нескольких лет путешествий, основался (с 1867 г.) в Германии. В 1873 г. появилась (по-немецки) его главная работа «Denken und Wirklichkeit»* в 1876 г. — «Empirie und Philosophie»** в 1883 — «Беседы о религии».

Мы уже упоминали (см. в I томе главу о Толстом), что Спиrom очень увлекался Толстой — его пленяли ясность и четкость феноменализма (критического) у Спира. Спир действительно был строгим последователем Канта, исходной основой философии считал «непосредственные данные сознания». Но разделяя всецело принципы трансцендентализма, Спир не боится принимать реальность «вещей в себе» (как «скрытой основы эмпирических явлений»). Они непознаваемы², но, как чистый трансценденталист, Спир утверждает «родственность» «действующего, формирующего принципа природы с нашим существом»³. Этот действующий принцип «не может быть предметом опыта, он остается скрытым от нас»⁴, и он и есть подлинная «вещь в себе», обладающая «нормальным способом бытия»⁵. Это неожиданное применение морального принципа к характеристике «подлинного» бытия очень типично для Спира. Спир считает, что мир, как система явлений (Geschehen), имеет «abnorme Art des Existieren»*** — именно в силу того, что здесь все изменчиво. Но отсюда следует, что никак *нельзя выводить сферу явлений из «подлинного бытия»*. «Безусловное есть норма, а не основание бытия (явлений)», — утверждает Спир⁶. Употребляя религиозные термины, Спир говорит, что Бога нельзя мыслить ни как Творца, ни как Владыку, а *лишь как идеал*⁷, Спир решительно различает между понятием Бога (как «Безусловной сферы», которая совсем не есть «причина мира»⁸, а лишь идеал) и «действующим принципом при-

¹ Биография Спира, написанная его дочерью, напечатана в предисловии к 1-му тому немецкого издания его сочинений. Полное собрание сочинений вышло по-немецки (в 2-х томах). Главная работа («Мысль и действительность») вышла по-французски (Лиль, 1896), позже вышли по-французски и другие его работы. По-русски, если не ошибаюсь, вышло краткое изложение философских воззрений Спира. Наиболее полная библиография работ Спира и книг и статей о нем дана в специальной книге его дочери. См. также Ueberweg, В. IV, S. 617, 721. Gesch. d. neueren Philosophie. 12. Aufl. (Berlin, 1923).

² Это иногда давало повод причислять Спира к представителям агностицизма, но это справедливо лишь в очень ограниченном смысле слова.

³ Sämtliche Werke. В. I. S. 446.

⁴ Ibid., S. 441.

⁵ Ibid., S. 216.

⁶ Ibid., S. 302.

⁷ В. II. S. 117.

⁸ В. I. S. 292.

роды» — и потому считает пантеизм философски неприемлемым. Вообще «Бог, как идеал, и Бог, как Творец — это только одно и то же слово, но по существу между ними нет ничего общего»⁹. Творческая сила в природе («действующая причина») есть *основа и зло в природе*¹⁰; зло есть вообще «неизбежная составная часть естественного порядка вещей»¹¹.

Необъяснимость действительного мира (мира явлений), невозможность пользоваться понятием причины при уяснении связи явлений и Безусловной Сущности не мешает, по Спиру, считать, что Безусловное есть идеал, во имя которого и должен действовать человек; с этим идеалом мы должны проходить «сквозь» действительное бытие.

Спир, как видим, склонялся к метафизике, но Абсолютное для него открывается *лишь в сфере этического*. Такова система Спира, несколько прозаическая в описании мира, но вдохновенная в этическом устремлении к Безусловному.

3. *Борис Петрович Вышеславцев* родился в 1877 году в Москве, где и учился. По окончании юридического факультета был оставлен при университете для подготовки к профессорскому званию, позже работал в Германии, а в 1914 году защитил диссертацию на тему «Этика Фихте». С 1917 года был профессором Московского университета, в 1922 г. был выслан за границу, стал работать в Рел.-Филос. академии в Берлине (основанной Н.А. Бердяевым), в У.М.С.А. Press, много работал в экуменическом движении¹².

В начале Вышеславцев был строгим защитником трансцендентального идеализма в духе Фихте, но тем не менее уже в своей большой книге о Фихте Вышеславцев с чрезвычайной силой подчеркивал моменты иррационализма у Фихте, его глубокую устремленность к Абсолютному¹³. Система строгого имманентизма оказывается уже у Фихте *изнутри* выдвигающей тему метафизики. «Тема метафизики, — утверждает здесь Вышеславцев¹⁴, — вся таинственная беспредельность, развертывающаяся в интуиции», — а «интуиция и рациональное мышление нераздельны»¹⁵. Ценность же интуиции, настаивает Вышеславцев, означает, что «*абсолютное не дано в понятиях*». Это толкование Фихте, открыто порывающее с традиционным его пониманием, делает честь Вышеславцеву¹⁶.

⁹ В. II. S. 120.

¹⁰ Ibid., S. 121.

¹¹ В. I. S. 446.

¹² Кроме «Этики Фихте» Вышеславцев выпустил книгу «Этика преображенного эроса», целый ряд этюдов и статей (особенно по антропологии и «глубинной психологии» в духе Юнга). Им написаны и пока не изданы работы по массовой психологии и о диалектическом материализме.

¹³ «Этика Фихте», стр. XVII.

¹⁴ Ibid., стр. 77.

¹⁵ Ibid., стр. 74.

¹⁶ Его несколько позже развивал и И. Ильин (см. о нем дальше) в ряде статей в «Вопросах философии и психологии». См. особенно статью «Философия Фихте, как религия совести» (Вопр. фил. и псих. № 122).

Основной антиномией, с которой приходится иметь дело философии, является, по Вышеславцеву¹⁷, антиномия системы и бесконечности, рациональности и иррациональности. Хотя в предисловии к своей книге Вышеславцев говорит о том, что именно трансцендентализм дает обоснование для философии хозяйства, права, морали¹⁸, но на самом деле его гораздо более интересует в бытии иррациональное, чем рациональное. Опираясь на новейшую философию математики и выдвигая понятие потенциальной и актуальной бесконечности, Вышеславцев убежден, что именно в понятии «актуальной бесконечности» разрешается антиномия системы и бесконечности¹⁹. Но уже в это время Вышеславцев признает, что *«нельзя сказать, что, найдя актуальную бесконечность, мы нашли Абсолютное»* — и даже больше: *«Абсолютное лежит в основе актуальной бесконечности»*²⁰. Мы увидим развитие этих идей в дальнейших построениях Вышеславцева.

Все это весьма характеризует чуткость Вышеславцева, как историка философии, но не менее все это ценно для свидетельства о его философской прозорливости, учитывающей «всю таинственную беспредельность», встающую перед нами. Во второй систематической своей работе «Этика преображенного эроса», посвященной преимущественно проблемам этики и антропологии, Вышеславцев возвращается к большим философским темам, затронутым в книге о Фихте²¹. Здесь он еще резче и сильнее говорит, что «мы окружены непознаваемым и недоказуемым», что *«очевидность иррациональной глубины бытия смотрит на нас отовсюду»*²². «Человек всегда во всех суждениях, действиях и чувствованиях» имеет в виду «Абсолютное»²³. «Это Абсолютное, будучи иррациональным, лежит в основе рационального, как его основание»... Поэтому «иррациональный Абсолют отнюдь не есть крушение разума, отрицание разума — напротив, к нему приводит сам разум», «отрицание же, игнорирование иррационального — противоразумно: такой рационализм есть незнание границ разума и потому самонадеянная ограниченность»²⁴. «Наличие окружающей нас тайны Абсолютного, — еще раз утверждает Вышеславцев²⁵, — очевидно и несомненно». Абсолютное — есть «бытие третьего измерения»²⁶. Вслед за

¹⁷ «Этика Фихте», стр. 137, 143.

¹⁸ Ibid., стр. XVIII.

¹⁹ Ibid., стр. 186.

²⁰ Ibid., стр. 183.

²¹ К сожалению, 2-й том книги «Этика преображенного эроса» не появился в печати.

²² «Этика преображенного эроса», стр. 234.

²³ Ibid., стр. 236.

²⁴ Ibid., стр. 242.

²⁵ Ibid., стр. 231.

²⁶ Бытие «первого измерения» — мир временно-пространственный, бытие «второго измерения» — мир идей или сверхпространственный и сверхвременный, — Абсолютное есть «бытие третьего измерения» (Ibid., стр. 224—225).

Гейдеггером Вышеславцев устанавливает «абсолютную существенность трансцендирования» — в силу чего и невозможно остаться в пределах чистого имманентизма²⁷.

К сожалению, все эти положения, столь характерные для «прорыва» в сферу «запредельного», метафизического бытия, остаются у Вышеславцева лишь неким наброском, ярким *этюдом*, выполненным с большим талантом, но дальше Вышеславцев пока не пошел. Поскольку дело идет о книге «Этика преображенного эроса», он больше и не мог сказать в работе, посвященной по существу проблемам этики и антропологии, но это не меняет положения вещей.

Обращаясь к другим частям замечательной книги Вышеславцева «Этика преображенного эроса», мы находим здесь опыт построения «новой этики»²⁸ и отвержение этики нормативной²⁹, но все это связано с оригинальной и интересной антропологией, которую Вышеславцев развивает в своей книге. Его тема — есть *проблема динамики духа*, разыскание тех «движущих сил», которые обуславливают в человеке реализацию всяческого «смысла». Заслуга Вышеславцева заключается не столько в оригинальности (так как он опирается на работы Фрейда, Юнга, отчасти Кюе, Бодуэна), сколько в блестящей интерпретации новых психологических концепций и в их удачнейшем применении к проблеме этики.

4. Вышеславцев принимает целый ряд построений новой психологии (*Tiefpsychologie*) и вместе с рядом психологов отвергает основное значение *воли*, выдвигая на первый план «закон иррационального противоборства» («*loi de l'effort converti*»). Говоря о «неудаче императивной нормы»³⁰, Вышеславцев ищет опоры для этической жизни в том факте, что «образы воображения обладают преображающей силой»³¹. Так как для императивных норм — в силу указанного выше закона — подсознание остается «закрытым», то вся проблема этической динамики сводится к тому, чтобы найти ключ к подсознанию. Этот ключ — и здесь Вышеславцев всецело примыкает к новой психологии — дав именно в воображении, которое *поднимает* психическую энергию на высшие ступени. Процесс «сублимации», по толкованию Вышеславцева³², соответствует тому, что христианская мистика говорит о преображении человека в духовном его пути, об обожении³³. Это обращение к сублимации, как движущей силе души, осуществляемой благодаря воображению, дает Вышеславцеву основание говорить о «новой

²⁷ «Этика преображенного эроса», стр. 229.

²⁸ *Ibid.*, стр. 108.

²⁹ *Ibid.*, стр. V.

³⁰ *Ibid.*, стр. VI.

³¹ *Ibid.*, стр. 109.

³² См. § 4 в главе IV в книге «Этика преобр. эроса».

³³ См. особенно *Ibid.*, стр. 106.

этике», о «преодолении морализма»³⁴: «Истинная «благодатная» этика есть та, — пишет он³⁵, — которая способна преобразовать и сублимировать». Не забудем, впрочем, что все время идет вопрос о том, чем движется наша душа к идеалу — смысл, ценность и притягательность которого не зависят (в своем анализе) от того, какова подлинная динамика духа. Никак невозможно поэтому миновать здесь проблемы свободы: одним новым учением о динамике духа еще не строится «новая этика». Вышеславцев сначала пытается обойти эту трудность указанием на то, что всякое внушение (а сублимация подсознательного эроса при помощи воображения совершается благодаря внушению)³⁶ есть всегда самовнушение. «Это открытие, — пишет Вышеславцев, — представляет собою великое восстановление суверенного положения «самости», суверенных прав свободы»³⁷. «Так восстанавливается, — добавляет тут же Вышеславцев, — сознательная свобода». Но, конечно, одного этого заявления мало, чтобы считать разъясненным принцип «новой этики».

Вышеславцев присоединяется к остроумному современному мыслителю Николаю Гартману*, считает его заслугой то, что он «восстановил в своих правах свободу произвола, момент абсолютного выбора»³⁸. Вышеславцев хорошо комментирует дальнейшие построения Гартмана в формуле: идеально мы детерминированы сферой ценностей, но реально (в «свободе произвола») мы остаемся не детерминированы. Для него решение проблемы (в этой антиномии) всецело дается в «сублимации свободы» (как произвола), ибо «если (!) свобода произвола сублимируется», то эта свобода в истине (а свобода произвола «сублимируется через истину») содержит в себе свободу произвола уже в преобразованном виде»³⁹.

Вышеславцев далее ставит вопрос: как возможна сублимация (именно в данном случае, как сублимация свободы произвола), и отвечает: она возможна, если есть «возвышенное», которое зовет к себе. Вышеславцев справедливо замечает, что для Фрейда сублимация невозможна именно потому, что у него нет метафизики, нет Абсолюта, возвышающегося над человеком. Тут Вышеславцев с большой философской тонкостью устанавливает «аксиому зависимости»⁴⁰ — которую никак нельзя толковать в духе пантеистического натурализма»⁴¹ — та «зависимость», о которой здесь идет

³⁴ «Этика преобразованного эроса».

³⁵ Ibid., стр. 104.

³⁶ Ibid., стр. 119.

³⁷ Ibid., стр. 134.

³⁸ Ibid., стр. 157.

³⁹ Ibid., стр. 174.

⁴⁰ Превосходное раскрытие этой идеи в гл. VIII (Ibid., стр. 200).

⁴¹ Ibid., стр. 216.

речь, не имманентная, а трансцендентная — она ставит наше «я» перед Абсолютом, а не космосом⁴².

Вслед за Гейдеггером Вышеславцев утверждает, что «трансцензус (выход за пределы данного) абсолютно существенен для самосознания, что он есть сущность духа, *сущность свободы*»⁴³, и в последней своей степени⁴⁴ «трансцензус открывает нам бытие третьего измерения — бытие Абсолютного». *Над* нашим «я» возвышается Абсолютное, — *и только оно и возвышается* — и в утверждении первореальности Абсолюта мы получаем последнее, безупречное раскрытие для нас «аксиомы зависимости» и решение вопроса о том, как возможна последняя сублимация, преобразующая наше «я», нашу «свободу произвола». «Наличность окружающей нас *тайны* Абсолютного, — завершает свои анализы Вышеславцев, — очевидна и несомненна»; нельзя отрицать «очевидность иррациональной глубины бытия». «Человек живет, существует, мыслит и действует, — утверждает теперь Вышеславцев, — *лишь в реляции к Абсолютному*»⁴⁵. И даже более: «если бы не было никакой зависимости от «Другого» (т. е. Абсолюта. — В.З.), то это означало бы *нашу закованность* в самих себе, нашу пойманность в заколдованном кругу самосознания, иначе говоря — невозможность *свободного транса, свободного выхода* в свободный простор Абсолютного... что есть *свободная зависимость*»⁴⁶.

Этические анализы подводят, таким образом, целиком к метафизической проблеме⁴⁷, — в этом ценность книги Вышеславцева. Однако не все «сомнения» устраняются теорией сублимации. Вышеславцеву не хватает понятия *спасения*, как источника этического вдохновения, а в связи с этим и все проблемы *воли* в динамике духовной жизни, труда и «усилия» выпали из моральной теории Вышеславцева⁴⁸. В связи с этим должно указать и на односторонность в антропологии Вышеславцева⁴⁹. Тем не менее философские построения Вышеславцева сохраняют всю свою значительность и даже больше: в них есть семена, могущие дать обильный рост. Изя-

⁴² Замечательны слова Вышеславцева: «независимость, суверенность, вершинность нашего «я» усматривается легче, нежели зависимость от Абсолюта. Интуиция самого себя легче, нежели интуиция Абсолютного» (Ibid., стр. 216), но именно в этом пункте у Вышеславцева появляются нотки метафизического плюрализма — устранить каковые ему так и не удалось.

⁴³ Ibid., стр. 229.

⁴⁴ См. Ibid., стр. 225.

⁴⁵ Ibid., стр. 231.

⁴⁶ Ibid., стр. 273.

⁴⁷ Вышеславцев очень любит освещать философские проблемы параллелями из современного научного мышления (Ibid., гл. IX), — это было уже в книге «Этика Фихте».

⁴⁸ См. мой этюд «О роли воображения в духовной жизни» (по поводу книги Вышеславцева) («Путь»).

⁴⁹ См. кроме «Этики преобразованного эроса» два этюда — «Образ Божий в грехопадении» и «Образ Божий в существе человека», первоначально в немецкой книге Kirche, Staat und Mensch — Russ. Orthodoxes Symposium Genf. 1937 (позже в «Пути»).

щество слога, ясность мысли, четкость анализов — все это должно быть отнесено к бесспорным достоинствам Вышеславцева. Можем только пожалеть, что он слишком бегло касается целого ряда фундаментальных тем, не развивая с достаточной полнотой свои идеи.

5. Обратимся к изучению философских идей П.Б. Струве. *Петр Бернгардович Струве*⁵⁰ (1870—1944) принадлежал к высокоинтеллигентной семье, насчитывавшей много выдающихся ученых, был связан с юных лет с рядом ярких литературных деятелей. 24 лет он выпустил в свет свою первую книгу «Критические заметки по вопросу об экономическом развитии России» — критику тогдашнего народничества. Позже Струве писал (в предисловии к книге «На разные темы»), что в годы создания «Критических заметок» он был «в философии критическим позитивистом, в социологии и политической экономии решительным, хотя не правозверным марксистом». Духовная эволюция Струве определялась, с одной стороны, его научными работами по изучению теоретических и исторических вопросов экономики, а с другой стороны — ростом его философских идей. Уже через три года после «Критических заметок» Струве писал: «Я теперь исповедаю метафизический идеализм»⁵¹, хотя он и оставался в то время поклонником экономического материализма⁵². «Я не боюсь быть “диким”, — писал в эти годы Струве⁵³, — и брать то, что мне нужно, у Канта и у Фихте, у Маркса и Brentano*, у Родбертуса** и Милля». С необычайной, поистине редкой настойчивостью Струве продолжал свои ученые занятия — по экономике и общей истории, по философии и правоведению. Ученость Струве с года на год становилась все более широкой и разносторонней — и один перечень *написанных* Струве книг и этюдов вскрывает энциклопедический склад его ума — а между тем написанные Струве работы лишь в небольшой степени выражают то, что накоплялось в итоге его научных занятий и философских размышлений. Но, к сожалению, ни в одной области Струве не привел в систему

⁵⁰ Литература о Струве, как мыслителя, невелика. В упомянутой в гл. I (ч. IV) работе А е н и н а «Материализм и эмпириокритицизм» находим первый в русской литературе разбор построенный Струве по философии истории (с точки зрения правозверного экономического материализма). Работы Струве по экономике вызывали всегда много журнальных откликов. К философии относятся уже первые работы Струве (в порядке отдельных экскурсов, в статьях по экономике), предисловие к книге Бердяева о Михайловском (в этом предисловии 84 стр.), полемика с Булгаковым о «свободе и необходимости» («Вопр. фил. и псих.» № 36). Ряд философских статей собраны в двух книгах: «На разные темы» (1902), «Patriotica» (1911). Отметим еще статьи Струве: Заметки о плюрализме (Труды русских ученых за границей. Берлин, 1923); Метафизика и социология (Зап. Рус. научн. инст. в Белграде. 1925); статьи по истории русской мысли: 1) О Достоевском. «Рус. мысль». 1921, 2) Об Аксакове И.С. «Рус. мысль». 1923, 3) О Шевыреве (Зап. Рус. научн. инст. в Белграде. 1940). Из общих характеристик Струве, как мыслителя, особенно важна статья С.Л. Франка («Возрождение», 1949, № 2). К биографии П.Б. Струве см. еще брошюру Д а в а т ц а «Правда о Струве». Белград.

⁵¹ «На разные темы», стр. 187.

⁵² Ibid., стр. 489.

⁵³ Ibid., стр. 302.

обильные свои знания и итоги своих исследований... Но не только многообразии научных интересов изнутри мешали концентрации умственной работы Струве, — еще больше затрудняло его научную и философскую продуктивность его страстное, никогда в нем не затихавшее участие в политической и общественной жизни. Очувтившись за границей, Струве приступил там к изданию (в 1902 г.) журнала «Освобождение», вокруг которого возник «Союз Освобождения» — основа будущей конституционно-демократической партии. Поворот в сторону либерализма собственно наметился у Струве еще ранее⁵⁴, и этот поворот уже до конца дней определил политические взгляды Струве.

Одновременно с этой очень интенсивной политической и общественной деятельностью Струве продолжал усиленно работать и научно и философски. В сборнике «Проблемы идеализма» (1902), о котором мы не раз упоминали, появилась статья Струве (под псевдонимом П.Г. — тогда Струве, как издатель «Освобождения» не мог писать в России под своим именем) «К характеристике нашего философского развития», а за год перед этим Струве написал большое предисловие к книге Бердяева о Михайловском. В обоих этих своих этюдах, равно как и в статье в «Вопросах философии и психологии» (ном. 36) «Свобода и историческая необходимость», Струве постепенно порывает с остатками «критического позитивизма» у него, переходит решительно к защите метафизики (все еще на основе критицизма). В целом ряде дальнейших работ, вошедших в книгу «Patriotica», Струве освобождается от узких учений критицизма, углубляя свое понимание бытия и все более тяготея к религиозной постановке проблем. По авторитетному свидетельству С.А. Франка, близко знавшего Струве в течение почти 50 лет, «Струве был по натуре религиозной душой»⁵⁵, хотя и склонялся все же, по свидетельству того же С.А. Франка⁵⁶, «к своеобразному и мудрому агностицизму». Во всяком случае, П.Б. Струве определенно примыкал к тому религиозно-философскому течению последних лет, которого главой был о. С. Булгаков.

Струве вернулся в Россию в 1905 г. и стал скоро в центре различных научных и литературных начинаний. Он становится редактором журнала «Русская мысль», попадает во вторую Государственную думу, принимает участие в сборнике «Вехи», в разных журналах. Получив последовательно степени магистра и доктора экономических наук, Струве становится профессором Политехнического института, позже ординарным академиком Академии наук.

⁵⁴ См. подробности в статье С.А. Франка («Возрождение», №2).

⁵⁵ Указанная статья, стр. 124.

⁵⁶ Франк пишет, что Струве в последние годы жизни написал «Систему критической философии»; рукопись эта, по-видимому, погибла в Белграде.

Когда вспыхнула революция 1917 г., Струве, после октябрьского переворота, принимает горячее участие в так наз. «белом движении», крушение которого заставляет его окончательно перебраться в Зап. Европу. Здесь Струве снова развивает кидучую политическую, научную и философскую деятельность, во время захвата Белграда немцами попадает в тюрьму, откуда с трудом удалось его освободить. Последние два года жизни Струве жил в Париже.

Этой необыкновенно сложной и насыщенной внешней жизни Струве вполне отвечала его неустанная и тоже разносторонняя, богатая научная и философская работа. К сожалению, Струве так и не успел привести в систему свои воззрения, — его творчество, как верно говорит С.А. Франк, осталось фрагментарно; нельзя не пожалеть об этом. Во всяком случае, в истории русских философских исканий Струве принадлежит свое особое место. Обратимся теперь к характеристике его философских взглядов.

6. Когда Струве от «критического позитивизма» перешел к трансцендентализму, он не сразу освободился от привычек, привитых позитивизмом. Как и Бердяев, Струве полагал в этот переходный период, что «хотя идеал... стоит вне науки, но *нуждается в научной санкции*»⁵⁷. И дальше: «идеал нуждается в том, чтобы на его стороне стояла действительность» (!). И даже: «в области психологии гносеологические противоречия разрешаются в гармонию». В более поздней статье в «Проблемах идеализма» Струве пишет сам о себе, что ему в это время «недоставало принципиальной философской ясности», поскольку он устанавливал «подчинение долженствования бытию»⁵⁸. В эпоху написания статьи в «Проблемах идеализма» Струве считает «чудовищной идею *научной этики*» — именно в виду смешения категории бытия и должного. «Точно то, что есть, может обосновать то, что должно быть!» — восклицает он⁵⁹. Тут же он высказывает новые мысли, показывающие, что он все более уходит в проблемы метафизики. Позитивизм в этике он объясняет «идолопоклонством перед принципом причинности». «Забывают, — пишет он⁶⁰, — что если в опыте или науке нам открывается причинность как закон бытия, то самое бытие как таковое остается непознанным... Эта непознаваемость бытия как раз и означает невозможность отрицать *беспричинное бытие*... Беспричинное бытие (т. е. Абсолют) (*causa sui*. — В.З.) остается, конечно, тайной, но такой остается ведь и *всякое бытие само по себе*». Струве дальше говорит о себе⁶¹, что он «решительно отдается метафизике».

⁵⁷ Из статьи «Свобода и историческая необходимость» («Вопр. фил. и псих.» № 36. Стр. 136).

⁵⁸ «Проблемы идеализма». Стр. 85.

⁵⁹ *Ibid.*, стр. 79.

⁶⁰ *Ibid.*, стр. 79.

⁶¹ *Ibid.*, стр. 80. См. также предисловие к книге Бердяева о Михайловском, стр. XXXV. «Я не понимаю, — пишет он в этом же предисловии, — как Бердяев, стоя на почве априоризма и идеализма, может отмахиваться от метафизики трансцендентного». *Ibid.*, стр. LIII.

Струве теперь склоняется к более глубокому пониманию исторических процессов, решительно утверждает *метафизичность* их. «Понимание иррациональности исторического процесса, — замечает он⁶², — есть едва ли не самое важное приобретение философской мысли XIX в.» Струве уже говорит о мистической стороне в государстве⁶³. «Космос иррационален и несоизмерим с разумом и нравственностью», — пишет он в другом месте⁶⁴. О человеке Струве еще в «Предисловии» к книге Бердяева говорил в духе метафизического плюрализма⁶⁵, но позже уже встречаем совсем другие мотивы: «Вне отношения к Высшему, Абсолютному началу человеческая жизнь есть слепая игра слепых сил», — читаем в одной из поздних статей Струве⁶⁶, — и это привхождение, конечно, совершенно несоединимо с метафизическим плюрализмом. Струве видит теперь только в одной религии, как «построяющей и освящающей жизнь силе», единственную положительную идею⁶⁷.

Мы знаем со слов С.А. Франка⁶⁸, что в последние годы Струве работал над «системой философии». Если действительно рукопись эта погибла, то нельзя не пожалеть об этом. Хотя Струве не отдавал себя философии целиком, но думаю, что всегда и во всем он был философичен, и в этой его философичности — ключ к его идейной эволюции. В истории же наших философских исканий решительное обращение Струве к метафизике на основе критицизма является в высшей степени знаменательным и ценным.

7. Близким к Струве по духу, столь же характерным, как он, представителем поворота к метафизике на почве критицизма был и П.И. Новгородцев, к характеристике которого мы теперь переходим.

Павел Иванович Новгородцев (1863—1924) — выдающийся юрист, профессор Московского университета, покинувший Россию после октябрьского переворота 1917 г., стал в эмиграции во главе русского юридического факультета при Пражском университете. Новгородцев принадлежал к тем выдающимся русским юристам, которые, стоя на высоте философской культуры, немало своих сил отдавали на разработку философских проблем. Мы уже говорили о Б.Н. Чичерине (см. ч. III, гл. VI), о кн. Е.Н. Трубецком; упомянем еще, кроме П.И. Новгородцева, о Б.А. Кистяковском, Н.Н. Алексееве, Е.В. Спекторском, Ф.В. Тарановском, И.А. Ильине. Это фило-

⁶² «Patriotica», стр. 55.

⁶³ Ibid., стр. 100.

⁶⁴ Ibid., стр. 474.

⁶⁵ Ibid. Предисловие...

⁶⁶ «Patriotica», стр. 446.

⁶⁷ Ibid., стр. 445.

⁶⁸ «Возрождение», № 2, стр. 121.

софское направление в науке права⁶⁹ столь же своеобразно и ценно, как аналогичное движение среди русских естествоиспытателей, о чем уже шла у нас речь в ч. III, гл. IX, и историков (там же).

Что касается П.И. Новгородцева, то его первые работы были посвящены вопросам философии права (в ее истории)⁷⁰ — таковы его книги «Историческая школа юристов» (где впервые Новгородцев выступает на защиту идеи «естественного права»), «Кант и Гегель в их учении о праве и государстве». Сюда же примыкает основоположная статья «Нравственный идеализм в философии права»⁷¹. После этого Новгородцев написал два выдающихся исследования: «Кризис современного правосознания» и «Об общественном идеале» (ч. I; вторая часть не была написана автором). Незадолго до смерти Новгородцев написал для сборника «Православие и культура» статью о русском религиозном сознании, — что весьма характерно отражало идейную эволюцию Новгородцева — от защиты «естественного права» и метафизики к прямому исповеданию религиозных начал.

В статье «Нравственный идеализм в философии права» Новгородцев с большим мастерством вскрывает подлинную основу идеи «естественного права» и видит эту основу в этике. Уже в ранних работах своих Новгородцев боролся против последовательного «историзма» и неизбежно вытекающего из него релятивизма. Для него этика может быть основана лишь на идее «абсолютной ценности»⁷², — поэтому он с редким у него пафосом говорит о «*радостном признании абсолютных начал*»⁷³. Вместе с тем, стоя на почве трансцендентального идеализма, Новгородцев без колебаний утверждает «необходимость *метафизических* построений»⁷⁴. «Человек жаждет абсолютного, — писал Новгородцев в заключительной главе своей замечательной книги «Об общественном идеале»⁷⁵, — и в мире относительных форм он не находит удовлетворения», — он требует «стояния перед лицом Абсолютного»⁷⁶. Вся тема книги «Об общественном идеале» в сущности связана для Новгородцева с *проблемой Абсолютного* — но взятой не в абстрактной форме, а в *социальном мышлении*. Владая, как никто, всей разнообразной литературой по вопросам социальной жизни, Новгородцев пока-

⁶⁹ Мы не включаем в эту группу высокоталантливого проф. Петражицкого, связывавшего свои интереснейшие анализы права с данными *психологии*, а не философии.

⁷⁰ См. о работах Новгородцева по истории философии права заметку Г.Д. Гурвича «Новгородцев, как философ права». «Совр. зап.» 1924. № XX.

⁷¹ См. не раз упомянутый сборник «Проблемы идеализма», изданный под редакцией П.И. Новгородцева.

⁷² «Проблемы идеализма», стр. 187.

⁷³ Ibid., стр. 296.

⁷⁴ Ibid., стр. 294—6.

⁷⁵ «Об общественном идеале», стр. 372.

⁷⁶ Ibid., стр. 378.

зывает разложение «утопии земного рая», как «незаконной абсолютизации»⁷⁷ относительных форм социальной жизни. «В отношении к миру условной действительности, — пишет Новгородцев⁷⁸, — абсолютный идеал всегда остается *требованием*... но это требование никогда не может быть осуществлено полностью и потому его осуществление может быть выражено только *формулой бесконечного развития*». В последних словах — основная идея Новгородцева с его протестом против «незаконной абсолютизации». «Истинное понятие о безусловном идеале, — пишет в другом месте Новгородцев⁷⁹, — относит мысль об его *всецелом* осуществлении за *пределы* конечных явлений». И еще⁸⁰: «В круговороте относительных форм общественная проблема *не может найти абсолютного разрешения*».

Все это означает невозможность смешения или отождествления двух столь различных категорий, как «абсолютное» и «относительное». Раздвигая их, но не отрывая одно от другого (ибо относительное держится и движется лишь своей устремленностью к абсолютному)⁸¹, мы должны отвергнуть идею «земного рая», как абсолютизацию относительного. «В центре построений общественной философии должна быть поставлена, — пишет Новгородцев⁸², — не будущая гармония истории, не идея добра, а вечный *идеал* добра», ибо «не в связи с *будущим*, в связи с *вечным* получает значение и оправдание каждая эпоха».

Все эти положения выходят собственно за пределы одной социальной философии и имеют непосредственное отношение и к историософии вообще и к этике в ее основах. Новгородцев постоянно и настойчиво утверждал, что «центром и целью нравственного мира является человек, живая человеческая душа»⁸³, которая не может быть принесена в жертву обществу и его устройению *помимо* личности с ее потребностью свободного самоопределения, — как это мы находим во всех утопиях. Новгородцев же утверждает⁸⁴, что «никогда нельзя будет достигнуть безусловного равновесия требований, вытекающих из понятия личности... идеал *свободной* общественности не может быть никогда до конца осуществлен» (в условиях истории).

Скажем тут же два слова о близком к Новгородцеву мыслителе Б. А. Кистяковском.

⁷⁷ «Об общественном идеале», стр. 69.

⁷⁸ Ibid., стр. 55.

⁷⁹ Ibid., стр. 143.

⁸⁰ Ibid., стр. 372.

⁸¹ Ibid., стр. 41. Это есть формула прогресса у Новгородцева. Ibid., стр. 63—144.

⁸² Ibid., стр. 37, 36.

⁸³ Ibid., стр. 70, примеч.

⁸⁴ Ibid., стр. 75.

Богдан Александрович Кистяковский (1869—1920), вышедший из семьи, давшей ряд талантливых деятелей в разных областях, выдвинулся впервые своей превосходной работой *Gesellschaft und Einzelwesen*⁸⁵, а затем напечатал ряд статей по вопросам социальной методологии («Категория необходимости и справедливости», «Категория возможности» и т. д.), вошедших в книгу «Социальные науки и право». Кистяковский твердо держался позиции трансцендентального идеализма — для него этическая тема может быть решена «или с трансцендентально нормативной или метафизической точки зрения». К сожалению — подлинный философский дар, присущий Кистяковскому, не нашел достаточного своего выражения в какой-либо чисто философской работе.

То же должно сказать о *Николае Николаевиче Алексееве* (род. в 1880 г.), основная работа которого была посвящена проблеме о соотношении наук — общественных и естественных. На этой работе, насыщенной анализами современных гносеологических течений, философское творчество Н.Н. Алексеева, по-видимому, приостановилось: его последующие работы были посвящены проблеме права. Алексеевым написана еще книга в последние годы по метафизике («О последних вещах»), но она осталась в рукописи.

8. *Иван Александрович Ильин* (род. в 1882 г.), проф. Московского университета, был выслан вместе с другими философами из России в 1922 г. и сначала принимал участие в Рел.-Фил. академии в Берлине (руководимой Н.А. Бердяевым). Покинув ее, Ильин ушел в политическую работу, отдавая также очень много сил публицистике.

Ильин впервые выдвинулся своей оригинальной и новой трактовкой основных учений Гегеля⁸⁵, в котором Ильин видит «одного из величайших интуитивистов в философии»⁸⁶. Излагая Гегеля в свете этого и распределяя общеизвестные построения Гегеля соответственно его «основной интуиции», Ильин действительно по-новому освещает систему Гегеля, во всяком случае, преодолевает целый ряд ходячих и неверных формул. Некоторые положения Ильина очень спорны, но мы не будем входить в критику взглядов Ильина, как историка, — наша задача изложить его собственные взгляды. В них, конечно, очень сильно чувствуется влияние Гегеля (как его интерпретирует Ильин!), но, несомненно, и влияние новейших

⁸⁵ И.А. Ильин. Философия Гегеля, как учение о конкретности Бога и человека. Т. I—III. Москва, 1918. Укажем еще другие работы Ильина: 1) Религиозный смысл философии. Париж. 1925. 2) О сопротивлении злу силой. Белград, 1926. 3) Основы художества. Рига, 1937. 4) Путь духовного обновления. Белград. 1937. Ильин издавал в течение трех лет (1927—1930) журнал «Русский колокол», где поместил несколько статей философского характера. Из всех произведений И.А. Ильина особое внимание привлекла его книга «О сопротивлении злу силой», по поводу которой в различных журналах появилось несколько критических статей.

⁸⁶ «Философия Гегеля», стр. IX.

немецких мыслителей — напр. Husserl, Cohen, отчасти Lipps* (в учении о том, что «предмет познания» «требует» от нас определенно-го отношения)⁸⁷.

Во всяком случае, между книгой о Гегеле и этюдом «Религиозный смысл философии» нетрудно вскрыть чрезвычайную близость и в идеях и в терминологии.

Переходим к систематическому изложению философских взглядов Ильина.

В основе всех построений Ильина лежит мысль, что философия есть «опытная наука», что есть особый «философский опыт». «Философия, — писал он в предисловии к книге о Гегеле⁸⁸, есть познание опытное по существу, метафизическое по предмету», и это определение совпадает с более поздним (в этой же книге)⁸⁹, что «философия есть адекватное понятие об абсолютности предмета». Ильин не отличает «умозрения» от опыта, ибо, по его убеждению, «во всякой подлинной глубокой философии «спекуляция» покоится на систематическом созерцании предмета, она питается этим опытным восприятием, почерпает из него свое содержание»⁹⁰. Ясно, что дело, конечно, идет не о чувственном только опыте: «философия творится именно нечувственным опытом»⁹¹. В этом пункте Ильин прямо ссылается на учение Гуссерля⁹², — он без колебания учит о том, что «путь к истине ведет через восприятие нечувственных содержаний»⁹³. Для Ильина даже «воображение может быть насыщено нечувственным содержанием». Имеет ли в себе этот тезис⁹⁴ намек на символический характер и чувственных материалов (ибо воображение созидает свои образы во всяком случае на основе чувственного материала) — остается из текста неясным.

Итак, «внеопытная или сверхопытная философия есть недо-разумение или легенда»⁹⁵ — философия вся основана на опыте: «Только настоящая предметная очевидность порождает настоящую философию»⁹⁶. Совершенно в духе трансцендентализма (только употребляя иные термины) Ильин в такой степени связывает философию с опытом, что для него даже душа человека, если «утвердит себя в предмете», то становится «его жилищем»⁹⁷, ибо «в полноте духовного опыта» мы имеем «живое тождество духовного пред-

⁸⁷ Ильин очень любит говорить даже об «одержимости предметом». См., напр., «Религиозный смысл философии», стр. 45, 89, 92, 93.

⁸⁸ «Философия Гегеля», стр. VIII.

⁸⁹ Ibid. Т. I, стр. 173.

⁹⁰ «Религиозный смысл философии», стр. 47.

⁹¹ Ibid., стр. 50.

⁹² Ibid., стр. 53.

⁹³ Ibid., стр. 54.

⁹⁴ Ibid., стр. 56.

⁹⁵ Ibid., стр. 45.

⁹⁶ Ibid., стр. 100.

⁹⁷ Ibid., стр. 108.

мета и субъективного духа»⁹⁸. Из этих слов понятно, почему Ильин любит говорить об «одержимости» предметом. Так как «философский опыт дается только через самоотождествление духа с предметом»⁹⁹, то в этой стадии опыта, когда «предмет» овладевает душой, уже «диктует» предмет, а не разум, не замысел познающего духа.

Чтобы дойти до стадии «предметной одержимости», т. е. дать «предмету» простор в процессе познания, нужно выработать в себе «умение внимать сверхчувственному предмету» — и здесь Ильин совершенно следует Гуссерлю в его учении об идеирующей абстракции¹⁰⁰, — а в то же время он требует от философа, чтобы он «овладел силами своего бессознательного», чтобы достигнуть «очищения ума и души»¹⁰¹.

Но что же это за «предмет», которому должно дать полный простор в душе? («Верность предмету»¹⁰² есть ведь главное для философа, по Ильину.) Оказывается, что «предмет» философии есть Бог. «Философия, — пишет Ильин¹⁰³, — исследует все *в меру ее божественности*»: «философия приемлет в себя предмет религий», тут же читаем у Ильина, покорно здесь следующего за Гегелем. Правда, в другом месте Ильин говорит о «предметах» духовного опыта, что все это есть «духовно зримая *земная риза Божества*»¹⁰⁴, но эта «риза Божества» *не есть ли космос?* Или это «катафатическая» сфера Божества, доступная нашему познанию? Но еще в другом месте¹⁰⁵ Ильин уверяет нас, что «духовный опыт открывает человеку *природу Божества*», так что ему, очевидно, чуждо (как и Гегелю!) различие катафатического и апофатического богословия — и «зримая риза Божества», очевидно, то же, что и «природа Божества»? Или это игра словами или это и вскрывает истинные мысли Ильина, — перед нами в таком случае чистое гегелианство. Ведь писал же Ильин (в предисловии к книге о Гегеле), что «философия должна найти доступ к научному знанию *о сущности Божества*»¹⁰⁶, что для того, кто принимает учение Гегеля, нет ничего окончательно трансцендентного. Повторяя Гегеля, Ильин писал в книге о Гегеле¹⁰⁷, что «философия есть *адекватное* понятие абсолютного Предмета». Во всем этом ничего, кроме обычных (у Гегеля особенно) преувеличений о возможностях философии нет,

⁹⁸ «Религиозный смысл философии», стр. 88.

⁹⁹ Ibid., стр. 90.

¹⁰⁰ Ibid., стр. 59.

¹⁰¹ Ibid., стр. 60.

¹⁰² «Философия Гегеля». Стр. IX.

¹⁰³ «Рел. смысл философии». Стр. 65.

¹⁰⁴ Ibid., стр. 76.

¹⁰⁵ Ibid., стр. 91.

¹⁰⁶ «Философия Гегеля». Стр. X.

¹⁰⁷ Ibid., стр. 173.

но только для Гегеля философия стоит выше религии (при единстве их предмета — по Гегелю! — философия дает в понятиях то, что религия может дать только в образах). То, что Ильин вообще увлечен абсолютным имманентизмом Гегеля, лучше всего показывает, как ему, по существу, чужда сфера религии. Это, однако, не мешало Ильину и раньше, а особенно в последний период его философского творчества, пользоваться постоянно религиозной *фразеологией*. Он любит говорить о «верующем знании и знающей вере»¹⁰⁸ — «по существу вера и знание — одно»¹⁰⁹. «Философия, — тут же говорит Ильин, — по содержанию своему *есть* религия». Поэтому и говорит Ильин о «религиозном смысле философии», не замечая, что в этой формуле в сущности *отменяется* сфера религии: достаточно ведь «религиозного» смысла философии — *что для системы имманентизма и верно*. Поэтому у него «божественное и Бог», хотя и именуется отдельно, совпадают: Абсолютное, открывающееся в мире («земная риза Божества»), и есть полнота Абсолютного... В книге «Путь духовного обновления», насыщенной религиозной фразеологией, мы узнаем, что «через духовный опыт (тот самый, который созидает философию. — В.З.) человек сообщается с божественной стихией мира и входит в живое соприкосновение с Богом»¹¹⁰; «последнее основание духовной культуры, — дальше пишет Ильин¹¹¹, — есть *Божественное в нас*, даруемое в откровении живым и благим Богом»: именно «тогда человеческая страсть начинает сиять пронизавшими ее божественными лучами и сам человек становится частицей божественного огня»¹¹². Все это напоминает фразеологически подлинные начала религии, суть которой, однако, не может быть оторвана от живого ощущения *трансцендентности* Божества: в системе же имманентизма это только фразеология.

Подводя итоги, подчеркнем, что гегелианство Ильина, оплодотворенное учениями новейших мыслителей, есть (как и у Спира) обращение к метафизике *в пределах имманентных данных сознания*. «Непостижимое» в мире овладевает нами, как «Предмет», как Абсолют, — всецело подчиняющий нас себе, и это сообщает философии «религиозный смысл» — но не выводит за пределы имманентной сферы, т. е. не вводит нас в мир религии. Эта характерная остановка перед Трансцендентным нам еще встретится у Франка (позиция которого, впрочем, этим одним не определяется), а для Ильина она является пределом и границей его философского зренья. Ничто так не раскрывает недостаточность построений, опира-

¹⁰⁸ «Религ. смысл философии», стр. 23.

¹⁰⁹ Ibid., стр. 24, 25.

¹¹⁰ «Путь духовного обновления», стр. 42.

¹¹¹ Ibid., стр. 44.

¹¹² «О сопротивлении злу силой», стр. 123.

ющихся на «духовный опыт», как эта интерпретация данных духовного опыта в терминах имманентизма. Как и у Гегеля, у Ильина система имманентизма становится жертвой *иррационализма* — ибо остановка на имманентных данных (как бы далеко не шло раскрытие того «непостижимого», что открывается в этих данных) есть торжество не разума, а именно иррациональности, *невидения* того, что находится за пределами «опыта». Есть иррационализм, готовый пожертвовать непосредственными данными знания для Трансцендентного, но есть иррационализм, который замыкается в пределах этих непосредственных данных: уходит от Трансцендентного *так же иррационально, так же уводит нас от подлинного бытия*, как иррационально и отвержение логики, присущей имманентной сфере.

9. Переходим к последней группе — к русским гуссерлианцам. *Густав Густавович Шпет* родился в 1879 г. По окончании университета в Киеве он перешел в Москву вслед за своим учителем проф. Г.И. Челпановым, здесь же сдал магистерский экзамен и стал преподавателем, а позже и профессором университета. Шпету принадлежат много работ по истории философии — особенно по XVIII в. (статьи по «истории рационализма XVIII в.» в «Вопр. фил. и псих.»). В 1918 г. он выпустил в свет большую книгу под заглавием «История, как проблема логики». К этому же времени относятся работы Шпета и по истории русской философии — превосходный этюд о философских взглядах Юркевича («Вопр. фил.»), о Герцене, несколько позже о Лаврове. В 1922 г. Шпет выпустил в свет «Очерк развития русской философии», который мы не раз цитировали в I томе; можно лишь пожалеть, что Шпет ограничился только I частью. Неприятная манера резких, часто презрительных и всегда придирчивых характеристик у Шпета, не мешает высоко ценить эту книгу с ее тщательным изучением первоисточников. Помимо работ по философии истории Шпет писал и по другим общим вопросам — сюда прежде всего относится книга «Явление и смысл» («Феноменология, как основная наука, и ее смысл». Москва, 1914 г.), статья «Сознание и его собственник» (сборник статей в честь Г.И. Челпанова. М., 1916), статья «Скептик и его душа» («Мысль и слово» II в. 1. 1918), книги «Введение в этническую психологию» (1927), «Внутренняя форма слова» (1927), «Эстетические фрагменты» (I—III, Москва, 1922—1923). После 1927 г. Шпет, по-видимому, ничего не печатал, и самая судьба его остается неизвестной*.

Обращаясь к теоретическим трудам Шпета¹¹³, мы должны признать в нем правовеернейшего последователя Гуссерля — не только в отношении к общей идее его феноменологии. Для Шпета то, что нам дано, слагается из «явлений» и находимых в них (через фено-

¹¹³ Книгу Шпета «Явление и смысл», с которой я был знаком еще в России, так и не удалось мне найти за границей, несмотря на тщательные поиски.

менологическую редукцию) «смыслов» — поэтому для него просто выпадает вековая проблема метафизики, самого понятия «вещи в себе». В явлениях, в их «глубине» нам открывается мир «идей» или «эйдосов», — уже тут мы имеем *transcensus*, но далее, по Шпету, идти некуда. «Предмет», — говорит в одной статье Шпет¹¹⁴, — есть только неопределенный «носитель многообразного содержания, связанного в один узел в некоем осмысливающем его центральном ядре». Далее этого осторожного утверждения Шпет боится идти; метафизика для него есть простая «неудача в философии»¹¹⁵: «Под метафизикой, — продолжает тут же Шпет, — я разумею всякое стремление возвести доксу¹¹⁶ в строгое знание». «Против метафизики, как формы *литературного* творчества, — замечает Шпет, повторяя известное выражение Ланге о «поэзии понятий», — я не возражаю и такой метафизики не отвергаю». «Метафизические претензии на знание — есть признак *псевдофилософский*», — поучает нас далее Шпет, для которого философия должна быть «строгой наукой» о «смыслах», об «идеальном бытии», находимом в «явлениях». Шпет категорически отказывается возводить двойственность «явлений» и «смыслов» к метафизическому истолкованию и отвергает «дуалистическое утверждение посюстороннего мира явлений и потустороннего мира вещей в себе». Шпет утверждает «единство вещи», как оно дано в опыте («явления» и «смысла»), достаточно полном и не требующем «выхода» за пределы опыта¹¹⁷. Можно, как мы видели, создавать мнения о значении того, что есть «единство вещи» — но от таких «мнений» до философии, как «знания» — дистанция огромного размера. «Философия, как знание, — пишет Шпет¹¹⁸, — есть высшая историческая и диалектическая ступень философии, поэтому я не отрицаю, а напротив, утверждаю наличность истории, в течение которой философия *становится* знанием». Это утверждение, имеющее надлежащий смысл *лишь в системе Гегеля*, для Шпета есть выражение его снисходительности ко всем построениям до Гуссерля, — тем более пикантной, что (явно в угоду советской цензуре!) Шпет вдруг признается, что «едва ли можно найти что-либо *удобнее* (!) марксизма» для установления «исторического контекста»¹¹⁹. Надо тут же заметить, что никакого «удобного марксизма» в книге Шпета, откуда взята эта цитата, и следа нет.

¹¹⁴ «Вопр. фил. и псих.», № 134, стр. 436.

¹¹⁵ «Скептик и его душа». Мысль и слово. II, 1, стр. 114.

¹¹⁶ Т. е. мнение (греч. «doxa»). Ср. «Скептик и его душа», стр. 142.

¹¹⁷ «Скептик и его душа», стр. 125; *ibid.*, стр. 121.

¹¹⁸ Шпет и не догадывается, что замысел Гуссерля о философии, как «строгой науке», обречен на неудачу. Вышеславцев как-то справедливо заметил, что у всех крупных учеников Гуссерля феноменологическая редукция ведет к *крайне различным* положениям («Этика преображенного эроса», стр. 208), чем определяется неполнота этого метода. Горделивые претензии на «строгую науку» фактически разлетелись, не оставив никакого «беспорного остатка».

¹¹⁹ «Очерк развития рус. филос.», стр. VIII.

Итак, нам даны «явления» и «смыслы», — позже сюда еще присоединяет Шпет *имя вещи*¹²⁰, — мы увидим у Лосева развитие этой темы. Реализм на почве феноменологии сводится все же к очень скромному утверждению двойственности в данном нам в опыте материале и никак не может быть сам собой превращен в антиметафизическое утверждение. Шпету (как и многим другим — ср. выше позицию Лапшина) вполне достаточно изучения данности в пределах соотношения «явления» и «смысла» — но убедительно показать немыслимость перехода к теме «абсолютного» в бытии никому еще не удалось. Шпет, естественно, очень симпатизирует попытке Авенариуса определить данные «чистого опыта»¹²¹, он очень настойчиво отнимает у «субъекта» претензии на то, что он «собственник своего сознания»¹²². Тут, несомненно, сказывается влияние Юма, учение которого Шпет излагал еще в своей студенческой работе.

Шпету чужда и, по-видимому, даже противна «теистическая интерпретация абсолютного, как личного Бога»¹²³, хотя и самая категория «Абсолюта» заранее им отвергается из-за противопоставления «эмпирии» «вещам в себе». Шпет то говорит об «угасшей и истлевающей христианской культуре»¹²⁴, то бесцеремонно утверждает, что у христиан «извращенное (!) понятие о любви»; у скептика (в сущности у всех, кто признает «потустороннее бытие») Шпет находит искание «не истины», а тех переживаний и чувств, которые «связаны с воображаемой (!) потусторонностью, сверхразумностью и сверхобычностью»¹²⁵.

Не стоит дальше приводить свидетельств того самодовольного, сектантского исповедания гуссерлианства, которое мы находим у Шпета. Удивляться тому, что Шпет с увлечением поверил в философию, как «строгую науку», не приходится, раз для его антиметафизических выпадов основание лежит в презрении к христианству... Но нельзя не сказать и о том, что от этого самодовольного погружения в «имманентное» бытие веет все же лишь неспособностью выйти за пределы самого себя: особенно типична в этом отношении статья Шпета о скептике, в основе которого Шпет нашел даже гедонизм... Собственная неудача, связанная с сектантским исповеданием гуссерлианства, заставляет Шпета презрительно и с раздражением относиться ко всем инакомыслящим. Но увы — сам Шпет из веры в феноменологию (по Гуссерлю) не извлек ничего для философии, — и просто ушел в сферы чистого знания (таковы его работы по этнической психологии, о языке).

¹²⁰ «Под вещь мы разумеем с точки зрения языка все, что может быть названо» («Внутр. форма языка», стр. 94).

¹²¹ См. в книге «Внутренняя форма языка», стр. 178—181, 190.

¹²² В статье «Сознание и его собственник» Шпет очень приближается к негативизму Соловьева в учении о личности (в последних статьях Соловьева по «Теоретической философии»).

¹²³ «Скептик и его душа», стр. 158.

¹²⁴ «Очерк разв. рус. филос.», стр. XII.

¹²⁵ «Скептик и его душа», стр. 142. Ibid., стр. 145.

Гораздо плодотворнее и глубже проявилось гуссерлианство у другого русского мыслителя, который связал гуссерлевскую феноменологию с гегелевской диалектикой. Я имею в виду Лосева.

10. О А.Ф. Лосеве (род. в 1892 г.) не имеется собственно никаких сведений — ни того, у кого он учился, ни того, где он ныне, жив ли он. Его первая книга «Античный космос и современная наука» появилась в 1927 г., в тот же год появилась и вторая книга «Философия имени» (хотя по указанию автора¹²⁶ она была готова еще в 1923 г.). В том же 1927 г. появились еще две книги: «Диалектика художественной формы» и «Музыка, как предмет логики». В 1930 г. еще появилась книга «Очерки античного символизма и мифологии» (т. I), — а после этого и донныне Лосев совершенно умолк. Где он, что с ним — остается совершенно неизвестным*.

Во всех книгах Лосева поражает его необыкновенная эрудиция (напоминающая Флоренского) — особенно это надо сказать о первой книге, где, между прочим, даны превосходные переводы из Плотина и Прокла, знатоком которых Лосев должен быть признан без всяких колебаний, — вообще примечания к книге «Античный космос» сами образуют целое исследование¹²⁷.

Лосев является последователем Гуссерля, но восполняет его Гегелем; все своеобразие Лосева определяется применением диалектики к данным феноменологического анализа. «Гуссерль, — пишет Лосев¹²⁸, — остановился на полдороге, — у него *нет* эйдетики связи». «Я должен признаться, — пишет в другом месте Лосев¹²⁹, — что есть пункты, по которым мои методы никогда не сойдутся с методами чистой феноменологии», — «я главным своим методом считаю метод чисто диалектический». «Надо объяснить “смысл” в его же смысловых связях, во всей его смысловой структурной взаимосвязанности и самопорождаемости». Последние слова очень хорошо выражают исходную основу всех построений, его *исходную интуицию*. Для Лосева те «смыслы», которые вскрываются при феноменологическом анализе, связаны в некоторое смысловое единство, и здесь легко угадать в этой исходной интуиции Лосева отражение учения Соловьева о «всеединстве». Как Франк, как Карсавин, так и Лосев руководится в своих размышлениях этой интуицией «всеединства». Он глубоко убежден, что только «диалектика есть единственный метод, способный охватить живую действительность *в целом*»¹³⁰. Это изначальное восприятие действительности,

¹²⁶ Лосев в «Философия имени», стр. 5.

¹²⁷ О Лосеве, кроме небольшой заметки у Яковенко (Op. cit. S. 441), см. еще несколько страниц в статье Чижовского «Философские искания в Советской России» («Совр. зап.», т. XXXVII, 1928, стр. 510—523). См. также заметку Лосского в «Совр. зап.».

¹²⁸ «Античный космос», стр. 17—18.

¹²⁹ «Философия имени», стр. 6—7, 8.

¹³⁰ Ibid., стр. 8. См. «Античный космос», стр. 63.

как «целого», само по себе *невыводимо* из «феноменологической редукции», для диалектического же метода оно есть *pius* — т. е. *не выводится из диалектики*, а наоборот, сама диалектика возможна только при предположении «смысловой взаимосвязанности и самопорождаемости». Надо признать, что «внеметафизическая» позиция Шпета более отвечает чистому гуссерлианству, — Лосев же, добавляя диалектику к феноменологии, делает это потому, что *до* всякого «строного» метода он уже метафизик. Таков в сущности смысл утверждения Лосева, что «диалектика есть подлинный и единственно возможный философский реализм»¹³¹. Для советской цензуры по философии усвоение себе термина «реализм» обязательно, но у Лосева, конечно, дело идет не о том «реализме» (чисто эмпирическом), какой освящен доктриной неомарксизма. В этом смысле очень характерны слова, которые тут же пишет Лосев: «Одной непосредственности (т. е. чисто эмпирического материализма. — В.З.) мало»¹³². В другом месте, утверждая правду диалектических построений, Лосев пишет: это есть «подлинная стихия разума, необозримый океан и чудное неистовство мысли, чудная и завораживающая картина самоутвержденного смысла и разумения»¹³³. Диалектический анализ ведет Лосева неуклонно к целому ряду дальнейших, чисто метафизических утверждений, которые раскрывают для нас смысла исходной у него интуиции «всеединства». Он учит о «субъекте сверхумного мышления», о том, что «имя первосущности, о нем же подобает спастися нам, сияет во всей своей нетронутости предвечного света»¹³⁴. Фразеология начинает выдавать религиозную установку — религиозный смысл исходной интуиции у Лосева. Так, он говорит об «осмыслении апофатической стихии», о «софийности», об «апофатике в человеке», он различает (вопреки Булгакову и Флоренскому, зависимость от которых так ясно раскрывается во всех этих терминах) «сущность и творческую софийность» (т. е. различает нетварную и тварную Софию — см. об этом в гл. VI) и даже просто отождествляет софийное с религиозным¹³⁵. А когда вы читаете о «неисчерпаемом море сущности», которое «омывает твердые берега явленного эйдоса»¹³⁶, то как не вспомнить Св. Григория Богослова, *Corpus Aegoragiticum*, влияние которого здесь бесспорно? С другой стороны, когда вы читаете в той же «Философии имени» (которая есть вообще трактат по метафизике, написанный нарочито трудным языком, чтобы совет-

¹³¹ Ibid., стр. 12.

¹³² См. критику идеи «чистого ощущения». Ibid., стр. 184.

¹³³ Ibid., стр. 18. Утверждение Лосева об «антиметафизичности диалектики» (Ibid., стр. 52) направлено против выключения из сущего момента меоничности.

¹³⁴ Ibid., стр. 91—2.

¹³⁵ См. *ibid.*, стр. 155, 164, 237, 242.

¹³⁶ Ibid., стр. 165.

ские цензоры не поняли) ироническую защиту материализма¹³⁷, то из этих беглых замечаний (как ряда и других) становится совершенно прозрачной метафизическая позиция Лосева, примыкающего если не всецело, то в основном к метафизике Флоренского и Булгакова (см. о них в главе VI).

Сам Лосев характеризует свою метафизическую позицию, как символизм¹³⁸ (т. е. «учение о явлениях в твердых очертаниях апофатической сущности»). Тут же приведено и принципиальное обоснование этой позиции, целиком взятое из христианской метафизики. «Апофатика, — пишет Лосев¹³⁹, — *предполагает* символическую концепцию сущности». Было бы только вернее сказать, что не апофатика зависит от символической концепции, а как раз наоборот. Апофатика у Лосева вообще — не вывод, а вторая исходная интуиция, углубляющая первую интуицию всеединства. Ценность же символизма в том и состоит, по Лосеву¹⁴⁰, что он спасает явление «и от субъективистического иллюзионизма и от слепого обожествления материи».

Диалектический апофатизм связывается Лосевым очень тонко с учением о неустранимости понятия «меона» («меон есть момент в сущем же», — пишет Лосев)¹⁴¹. «Неотделимость меона от сущего» выражает и обуславливает для Лосева его «антиметафизическую диалектику», но по существу это есть как раз *сугубо метафизическая позиция* («меон есть, — тут же читаем, — необходимый иррациональный момент в самой рациональности сущего»)¹⁴². А так как «в мышлении все вечно»¹⁴³, то принцип меонизма вводится в вечность; здесь Лосев в весьма запутанных выражениях вводит изначальное для него учение об Абсолюте, как Субъекте («мы с диалектической неизбежностью приходим к понятию... сверхумного мышления, присутствующего целиком и нераздельно решительно в каждом моменте чистого и раздельного мышления»)¹⁴⁴. «Субъект сверхумного мышления все содержит в себе»¹⁴⁵, — договаривает это учение Лосев, не употребляющий нигде слова «Бог» — и мир в отношении Бога (совсем как у Вл. Соловьева) есть его «инобытие»

¹³⁷ Ibid., стр. 217. Есть у Лосева немало мест, посвященных положительному (совершенно в духе христианской метафизики) учению о теле, — мы опускаем их только, чтобы не затягивать нашего изложения. См. особенно стр. 237, 183 («тело человека — орудие выражения неисповедимых тайн вечности» и т. д.).

¹³⁸ Ibid., стр. 165.

¹³⁹ Ibid., стр. 165.

¹⁴⁰ Ibid., стр. 121.

¹⁴¹ Ibid., стр. 52. Этот мотив очень сильно выражен в диалектических анализах Карса в и на (см. главу V).

¹⁴² Невозможно отделаться от впечатления, что все это учение о меоне у Лосева навеяно учением Соловьева об Абсолюте и его «другом».

¹⁴³ Ibid., стр. 87.

¹⁴⁴ Ibid., стр. 90.

¹⁴⁵ Ibid., стр. 91.

(«другое» по терминологии Соловьева). И как есть Абсолютный Субъект, так есть и душа мира или субъект мира (Лосев прикровенно называет его «абсолютной интеллигенцией», в отличие от «первосущной интеллигенции») — ибо «первозданная сущность» — т. е. тварное бытие, тварная София (В.З.) *целиком воспроизводит первосущность*, с сохранением решительно всех ее диалектических моментов»¹⁴⁶.

Момент апофатики связан у Лосева с *различением сущности и энергии* (в этом учении явно используется метафизика Григория Паламы*), ибо «только в своих энергиях сущность и познаваема», — читаем у Лосева¹⁴⁷, повторяющего здесь Григория Паламу, и это различение и выявляет «апофатический момент» в сущности. Из признания же «апофатической стихии» первосущности вытекает неизбежность символизма. Ведь «сущность насыщена смыслом и бытием, из недр ее бьет неистощимый ключ ее жизни и все новых и новых ее определений»¹⁴⁸.

Очень сложно и насыщено разными побочными идеями учение Лосева об имени, об эйдосе, о логосе. Мы не можем входить в подробности всех этих конструкций, скажем лишь коротко о том, как строит Лосев философию *имени*.

Уже в книге «Античный космос» Лосев много раз обращается к проблеме имени («только в имени мы встречаемся реально с вещью», «имя — демиургическая потенция», «имя сущности есть орган самопознания самой сущности»¹⁴⁹ и т. д.), но в этой книге отдельные замечания по философии имени звучат неясно. В книге же «Философия имени» взгляды Лосева выражены с предельной для него ясностью и выразительностью. Его анализы, часто утомительные по излишней тонкости, ведут в общем к определенной метафизике имени. Быть может, здесь сказывается то богословское течение, которое уже во втором десятилетии XX в. проявилось очень ярко¹⁵⁰ у Флоренского, Булгакова и др., — во всяком случае, для сближения Лосева с этим течением есть очень много данных. Для Лосева «философия имени есть самая центральная и основная часть философии»¹⁵¹, без имени в бытии «было бы только бессмысленное и безумное столкновение глухонемых масс в бездне абсолютной тьмы». Здесь явно метафизика имени (которым бытие «именуется» и «светится») сближается с метафизикой света¹⁵². И если

¹⁴⁶ Ibid., стр. 90—91.

¹⁴⁷ Ibid., стр. 115.

¹⁴⁸ Ibid., стр. 163.

¹⁴⁹ «Античный космос», стр. 20, 325, 111.

¹⁵⁰ См. особенно интересное и примечательное предисловие к книге Ал. Булатовича «О почитании имени Божьего».

¹⁵¹ «Философия имени», стр. 181.

¹⁵² Из книги Лосева неясно, была ли ему известна замечательная метафизика света, как она строилась в средневековой философии; думаю, что скорее — нет.

Лосев утверждает, что «именем и словами создан и держится мир»¹⁵³, то эта формула, столь близкая к богословским концепциям, еще более приближает тему имени к теме света. Во всяком случае, в итоге своих сложных и трудных феноменологических построений Лосев приходит к выводу, что «сама сущность есть не что иное, как имя: имя, слово, как раз есть то, что есть сущность для себя и для всего иного»¹⁵⁴. Но если так, говорит тут же Лосев, то значит и весь мир, вся вселенная есть имя и слово... космос есть лестница разной степени словесности». «Начиная с высшей разумности человека и кончая внеположностью и разъединением неодушевленного мира, — перед нами — разная степень словесности, *разная степень смысла*, разная степень сущего, бытия... Мир — разная степень бытия и разная степень смысла, имени»¹⁵⁵. Немного феноменалистически звучит у Лосева формула, что слово о предмете и о сущности есть само предмет и сама сущность¹⁵⁶, но это, конечно, только кажущийся психологизм. «Имя есть высшая точка, — пишет в другом месте Лосев¹⁵⁷, — *до которой дорастает высшая сущность*», и эта чисто метафизическая формула до конца дорисовывает то, как понимает Лосев имя, которым бытие «именуется» и потому и «светится». «Слово, — пишет Лосев¹⁵⁸, — есть сама вещь, но *в аспекте ее уразуменной явленности*». И поскольку «знать имя вещи значит быть в состоянии в разуме приближаться к ней или удаляться от нее», постольку «природа имени *магична*» — утверждает Лосев¹⁵⁹. Здесь Лосев находит очень яркие и удачные слова, вскрывающие это приближение наше (через имя) к вещи, бытию¹⁶⁰. «Имя предмета, — в другом месте говорит Лосев¹⁶¹, — есть место *встречи* воспринимающего и воспринимаемого, познающего и познаваемого».

«На анализе слова должно возникнуть и учение о разделении наук», — утверждает Лосев¹⁶², — хотя сам он в своей книге ограничивается только различением наук о «смысле» и наук о «фактах»¹⁶³.

Обращаясь к общей характеристике воззрений Лосева, мы должны прежде всего отметить их общую *недоговоренность*, объясня-

¹⁵³ «Философия имени», стр. 181—182.

¹⁵⁴ Ibid., стр. 166.

¹⁵⁵ Ibid., стр. 169—70.

¹⁵⁶ Ibid., стр. 172.

¹⁵⁷ Ibid., стр. 180.

¹⁵⁸ Ibid., стр. 194.

¹⁵⁹ Ibid., стр. 203.

¹⁶⁰ См., напр., *ibid.*, стр. 202, также на стр. 201—202 учение о том, что «осмысленное общение с вещью, с людьми... возможно только в имени вещи».

¹⁶¹ Ibid., стр. 47.

¹⁶² Ibid., стр. 206.

¹⁶³ Ibid., стр. 206—212, 223, 240.

емую полным отсутствием свободы мысли в Сов. России. Лосев слишком явно вынужден прятать свои подлинные мысли, избегать ясной и прямой формы в изложении своей системы. Его метафизический идеализм прикрыт сложными, малодоступными феноменологическими анализами, а его религиозное восприятие космоса, его «софиологические» идеи выражены как бы «между прочим». Тем не менее сила мысли Лосева такова, что и прикровенная форма изложения не может ослабить впечатления, которое создается его построениями.

С формальной стороны Лосев принадлежит к последователям феноменологического метода, но этот метод не остается у него бессодержательным и бесплодным, как у Шпета, но изнутри восполняется живой интуицией «всеединства». Отсюда неизбежность для Лосева его диалектических изысканий, однако устремленность его к раскрытию внутренней диалектической связности «смыслов», находимых в бытии, хотя и сближает его с Гегелем, но вовсе не делает его гегельянцем, как думает, напр., Лосский¹⁶⁴. Диалектический метод Лосева более сближает его с Платоном, чем с Гегелем, — с тем, однако, своеобразным отличием, что платонизм Лосева осложнен всей той проблематикой, которая выросла из христианской рецепции платонизма. Поэтому у Лосева учение о Боге (хотя имя это не названо нигде) нигде не подменяется учением об идеальном космосе, а восприятие космоса, как живого целого (софиологическая концепция), решительно отделено от отождествления *kosmos poietos** с Абсолютом. Нельзя не пожалеть, что апофатическая проблема, столь важная для различения и размежевания богословия и философии, только намечена им, что его символизм остался несколько расплывчатым. В «Философии имени» рассыпано очень много намеков на те метафизические концепции, к которым явно склоняется Лосев, но все это намеки, а не договоренная до конца система идей. Всем этим чрезвычайно ослабляется плодотворность построений Лосева, хотя значительность их не может быть оспариваема. В лице Лосева русская философская мысль явила такую мощь дарования, такую тонкость анализов и такую силу интуитивных созерцаний, что всем этим с бесспорностью удостоверяется значительность того философского направления, которое впервые с полной ясностью было намечено Вл. Соловьевым.

¹⁶⁴ Лосский. «Философия и психология в Сов. России» («Современ. зап.»).

Глава V

Метафизика всеединства.

а) Системы А.П. Карсавина и С.Л. Франка

1. Последние крупные мыслители, к изучению которых мы теперь переходим, все стоят под знаком той «метафизики всеединства», которую развивал Вл. Соловьев. Влияние Соловьева сказалося, как мы видели, с большой силой уже и у С. и Е. Трубецких, его можно усматривать, с известными оговорками, у Бердяева (конечно, и у всей группы, возглавляемой Д.С. Мережковским), но с особенной силой оно сказалося в тех мыслителях, к которым мы теперь переходим: мы имеем в виду А.П. Карсавина, С.Л. Франка, о. П. Флоренского и о. С. Булгакова. Любопытно здесь то, что эти крупнейшие мыслители нашей эпохи берут у Вл. Соловьева преимущественно его учение о «всеединстве», — именно эта метафизическая концепция, хотя и развиваемая всеми по-разному, определила пути философской мысли у названных мыслителей. Однако, чтобы понять внутреннюю диалектику в развитии этой идеи «всеединства», надо принять во внимание ее *софиологический аспект* — здесь лежит на наш взгляд ключ к этой диалектике. Мы позволим себе поэтому несколько отклониться в сторону, чтобы ввести читателя в круг проблем, связанных с софиологической идеей¹.

Термин «софиология» все же, пожалуй, больше мешает, чем помогает в понимании всей проблематики, о которой идет речь. Но дело, конечно, не в термине (который сам требует истолкования и даже «оправдания»), а в «сути» дела, — и если мы сохраняем термин «софиология», то в настоящем труде нас к этому просто обязывает история русской мысли. Если же брать вопрос по «существу», то здесь надо иметь в виду, что дело идет о *с и н т е з е* разных тем, но тем, переходящих одна в другую. Дело идет о трех темах, возможность *внутреннего соединения* которых и образует

¹ См. более подробно в моем этюде «Проблема софийного понимания и преодоления платонизма» («Путь»).

«ядро» всякой софиологии²: А) тема натурфилософии, понимания мира, как «живого целого» (то, что ныне называется «биоцентрическим» пониманием мира) и связанного с этим вопроса о «душе мира» и о независимой от времени идеальной «основе» мира, В) тема антропологии, связывающая человека и тайну его духа с природой и с Абсолютом и С) наконец, тема о «божественной» стороне в мире, связывающей идеальную сферу в *мире* с тем, что находится «по ту сторону бытия», по выражению Плотина. Нам незачем здесь комментировать самые эти темы — изложение систем четырех вышеназванных философов само по себе даст обильный комментирующий материал, — нам достаточно здесь лишь указать на то, что софиологические построения (порой и простые «намекы» на них), которые мы находим в русской философии до Вл. Соловьева и которые в системе Вл. Соловьева получают новое и огромное значение в развитии русской мысли, тяготеют именно к внутреннему сближению указанных тем. Любопытно, что настойчивая остановка на софиологической проблеме у русских мыслителей до Вл. Соловьева не случайна: сама проблема развивалась у нас лишь отчасти под влиянием Шеллинга, а отчасти независимо от него.

Впервые у Чаадаева (мы не говорим о Велланском, который является чистым шеллингианцем и не дает ничего нового) мы находим приближение к софиологической проблеме в его учении о «мировом сознании», о «мировом разуме» (см. подробности в т. I, ч. II, гл. II). Это учение связывает личность с мировым целым (не устраняя момента личности. См. учение Чаадаева о свободе) гораздо глубже, чем это определяется естествознанием. Само мировое целое, по Чаадаеву, имеет свой корень и свою «вершину» в мировом разуме³. У Хомякова мы находим, наоборот, акцент на натурфилософской стороне, в его беглых указаниях о «первовеществе», «первосиле», о том, что мир, как целое, есть не сумма отдельных явлений, а их «лоно» (см. подробности т. I, ч. II, гл. III). Немало намеков, приближающихся к той же философской теме, находим мы у Герцена (ч. II, гл. VI). Новый взгляд в софиологическую проблематику вносит Пирогов (ч. II, гл. X), который, независимо от всех, совершенно самостоятельно приходит к учению о «мировом разуме», о «мировой мысли». Построения Пирогова, намеченные в его «Дневнике», оставались долго никому не известными, — тем интереснее

² Для ориентирования читателя укажем еще, что для понимания всей софиологической проблематики в ее истории надо различать: 1) дохристианские софиологические построения в мистических движениях в эллинизме (культ Magna mater deorum* и аналогичные культы), 2) гностические софиологические построения (из известных мне книг об этом я считаю лучшей книгу В u s s e. «Probleme d. Gnosis» и 3) христианскую софиологию, элементы которой имеются в святоотеческой письменности, в разных еретических и полуеретических построениях, в новейшей философии, начиная с Беме, и особенно в новейшей русской философии, начиная с Вл. Соловьева.

³ Напомним, что если искать источников этого учения, то, во всяком случае, на Чаадаева здесь влиял не Шеллинг, а скорее французская школа «традиционалистов».

совпадение построений его с общей устремленностью русских мыслителей к одной и той же теме.

А. Толстой (ч. II, гл. X)⁴ в своем оригинальном учении о «разумном сознании» впервые связывает загадку человеческого духа (в его «индивидуальных» движениях) с Абсолютом, т. е. связывает антропологическую тему с религиозной. Очень значительно и важно и все то, что развивал в своих построениях Козлов, несомненно находившийся под влиянием шеллингианских концепций у Эд. Гартмана⁵, а также близкий к нему Аскольдов (ч. III, гл. VII).

Что касается русских мыслителей из среды деятелей в Духовных академиях, то, минуя Голубинского (наличность «софиологических» идей у которого спорна и, во всяком случае, остается неисследованной) и В.Д. Кудрявцева, который, как мы видели, приближается иногда к софиологическим построениям, мы находим у архиеп. Никанора целый ряд идей софиологического порядка (особенно существенно здесь его учение о «мировом разуме», о том, что Бог «сопребывает в твари» и т. д. — см. т. II, ч. III, гл. III). Общая софиологическая «установка» отмечает и творчество арх. Федора Бухарева (т. I, ч. II, гл. VII).

У Влад. Соловьева все это уже сливается в единую концепцию, — в генезисе которой, как уже было отмечено нами (т. II, ч. III, гл. I—II), имели значение преимущественно не только Шеллинг, но и Каббала и такие мистики, как Пордедж, Беме. Но особенно важно, что идея «всеединства» была связана у Соловьева с ее софиологической интерпретацией, с мариологическими идеями, с русской иконографией. Благодаря Соловьеву софиологическая тема входит в теснейшую — и по существу и в терминологию — связь с идеей «всеединства», и здесь Соловьев доньше еще имеет могущественнейшее влияние на русскую мысль. О Лосском, о братьях С. и Е. Трубецких шла уже речь у нас, но особенно своеобразно и интересно это все отразилось в творчестве Карсавина, Франка, о. Флоренского, о. Булгакова.

«Софиологическая» тема впервые с огромной силой была выражена стойками, разработана Плотиним, но на Западе она была по существу искажена в томизме. Для русской же философии, развивающейся в установках, присущих православию, софиологическая тема есть поэтому тема *решающая*... Обратимся теперь к изучению названных выше мыслителей.

2. Лев Платонович Карсавин (род. в 1882 г.) был, если не ошибаюсь, учеником замечательного русского историка И.М. Гревса

⁴ В развитии мысли А. Толстого, как известно, никакого влияния не имел Вл. Соловьев — можно говорить лишь о влиянии Спиры на него (а также Шопенгауэра, крупнейшего «софиолога» на Западе в XIX в.).

⁵ Мы не упоминаем здесь о Лосском, как представителе неолейбнищества, потому что он в своих софиологических построениях исходил прямо уже от Вл. Соловьева.

(проф. Петербургского университета)⁶. Карсавин был специалистом по западноевропейской истории, занимался преимущественно вопросами религиозной истории Запада. Однако Карсавина рано потянуло к философии и богословию; он жадно впитывал в себя — и здесь то и сказалось со всей силой влияние Вл. Соловьева, особенно его «Чтений о Богочеловечестве» — построения западных и русских богословов и философов. В 1922 году вышла в свет в Петербурге его книга «Noctes Petropolitanae»*, написанная не без влияния (впрочем, больше в форме изложения) книги о. П. Флоренского «Столп и утверждение истины». В этой книге выступают с достаточной ясностью все идеи Карсавина. Будучи выслан, вместе с другими философами, в 1922 г. из России, он после краткого пребывания в Берлине (где принимал участие в Рел.-Филос. академии, созданной Бердяевым) занял кафедру истории в университете в Ковно. Дальнейшая судьба его остается неизвестной, — он ведь находится по ту сторону «железной завесы».

В Берлине в 1923 г. вышел большой труд Карсавина «Философия истории», — позже в издании YMCA-PRESS (Париж) появилась небольшая книга по патрологии («Учения Св. Отцов»); наконец, в 1925 г. появилась книга «О началах» (подражание заглавию главного труда Оригена). После этого Карсавин, всецело примкнувший к так наз. евразийцам, выпустил в свет несколько небольших этюдов⁷, выпустил также книгу, посвященную Дж. Бруно⁸. Насколько мне известно, Карсавин ничего больше по философии не писал.

Обращаясь к изучению философских построений Карсавина, скажем прежде всего о том, что, кроме влияния Соловьева, у него, несомненно, сказалось влияние старых славянофилов. Будучи историком религиозной жизни Зап. Европы, Карсавин не только не увлекся этой богатой историей, но, наоборот, подобно славянофилам, сильнее оттолкнулся от Запада. Единственно кто привлек к себе симпатии Карсавина (сужу, конечно, лишь по его книгам), это Дж. Бруно, которому Карсавин посвятил большую работу, и, конечно, стоящий за Дж. Бруно — Николай Кузанский⁹. Но вне этого Карсавин в своих суждениях о Западе — пристрастен и суров¹⁰, — недаром он в последние десять лет творчества примкнул к евразий-

⁶ О Гревсе и всей духовной атмосфере, слагающейся вокруг него, см. интересные страницы в заметке еписк. Касьяна, посвященной К.В. Мочульскому («Православная мысль». В. VII. 1949).

⁷ Отметим наиболее интересный: «Восток, Запад и русская идея».

⁸ Вышла в свет в Берлине в 1923 г.

⁹ Любопытно отметить, что имя Николая Кузанского всегда находится у русских мыслителей в некоем ореоле, особенно это мы найдем у С.А. Франка.

¹⁰ «Западнохристианская культура, видимо, погибает», — читаем в «Философии истории» Карсавина (стр. 217): «просыпающаяся в ней религиозность, — говорит Карсавин с явным пристрастием и враждебностью, — религиозность старости» (!). См. также характерные слова его на стр. 215.

цам. А в одном месте¹¹ Карсавин высказывает такую мысль: «История (т. е. наука истории. — В.З.) должна быть православной». Чтобы понять это претенциозное утверждение, нужно, конечно, иметь в виду, что для Карсавина «осмысление развития человечества возможно *только как метафизика истории*, степенью близости к которой определяется ценность всякой исторической работы». Мы еще будем иметь случай вернуться к этому столь же методологическому, сколь и гносеологическому принципу Карсавина — здесь же только отмечаем эту *сращенность* для Карсавина всякого «осмысления» данных опыта и метафизики — из чего и вытекает у него своеобразная *конфессиональность* в науке¹². «Чистое» познание Карсавина вообще представляется «отвлеченным»: «отъединенное от прочих качественностей знание необходимо умалено в качестве знания», — пишет он¹³. «Инобытное» (т. е. то, что вне человека. — В.З.), — пишет в другом месте Карсавин¹⁴, — постигается нами в непрерывной связи с нашим самосознанием и *Богосознанием*¹⁵. Для него¹⁶ «вера — *основа знания*, наличная в каждом акте его, наличная и в признании чего-либо истинным». «Когда наука (философия) пытается обойтись без веры и найти *свои* основания, — читаем мы в другом месте¹⁷, — она обнаруживает в глубине своей религиозную веру», ибо «основа нашего бытия, нашей жизнедеятельности и нашего знания дана в вере, как всецелом причастии к Истине; только верою можно окончательно обосновать знание». Этим определяется у Карсавина и отношение науки и философии к богословию. «Хочет или не хочет того наука, но она, особенно же на вершине своей в качестве философии, исходит из некоторых основначал, которые, притязая на абсолютную значимость, являются высказываниями об Абсолютном», т. е. становятся на путь веры (как всецелого причастия к Истине). Без обоснования в вере философия обрекает себя на то, чтобы быть «знанием гипотетическим»; поэтому, «желая оставаться философским (научным), философское знание обязано сказать: «философия должна быть *служанкой богословия*»¹⁸. «Служанкой, — поясняет тут же Карсавин, — но не *работой*». «Богословие, — пишет дальше Карсавин¹⁹, — стихия

¹¹ Ibid., стр. 175.

¹² Приведем любопытные слова Карсавина (ibid., стр. 175): «оспаривать это может лишь тот, для кого религия не основа бытия и жизни, а частное дело, и потому конфессиональные различия представляются несущественными».

¹³ «О началах», стр. 68.

¹⁴ Ibid., стр. 12.

¹⁵ Это очень близко к идеям Киреевского. См. также эту же Карсавина «Восток, Запад и русская идея» (Петр., 1922).

¹⁶ Ibid., стр. 77.

¹⁷ Ibid., стр. 87.

¹⁸ Ibid., стр. 88.

¹⁹ Ibid., стр. 90.

свободного познавательного искания; исходя из него, философия не может стать несвободной». «Разве она будет свободнее, — спрашивает тут же Карсавин, — если, вопреки истине, признает предпосылки нерелигиозными и тем ограничит и предмет свой и свой метод?» Если «эмпирически вражда религии с философией неизбежна», то вина здесь лежит на богословах, которые «недооценивают философского сомнения, вожделеют о рабской покорности... Пока существует, — заключает Карсавин, — этот дух деспотизма (у богословов. — В.З.) неизбежен и необходим пафос свободы» (у философов. — В.З.)²⁰.

Отмечаем эту защиту «свободного богословия» у Карсавина — ему уже чужда (как и всем философам, которыми мы ныне заняты) тема секуляризма, потому что самое богословие мыслится здесь свободным. Это тем более существенно для Карсавина, что мотивы рационализма очень сильны у него. «Мы защищаем, — пишет он²¹, — Богознание *рационально выражаемое* и частью рационально доказуемое». Даже мистический опыт, если не всегда может быть «рационально доказуем» (!) — ибо «мистическое рациональным путем частью обосновано быть не может» — «тем не менее и в этом случае оно рационально выразимо или символизуемо»²². Защищая права «рациональности», Карсавин защищает одновременно «стихию свободного познавательного искания» в богословии; верность святоотеческому богословию есть для него не ограничение свободных «исканий», а источник вдохновения.

Но чтобы понять до конца все эти гносеологические утверждения Карсавина, надо войти в *метафизику познания* у него, а это, в свою очередь, предполагает общую метафизику. Перейдем к ней.

3. «Единство в мире, — писал Карсавин в первой своей книге²³, — первее множества, а множество разрешится в единство». Это положение, устраняющее метафизический плюрализм, в сущности бесспорно и принадлежит к вековечным исходным началам философии. Собственно, в приведенных словах дело идет только о «единстве в мире» но для Карсавина оно есть и *всеединство*, т. е. обнимает и мир, и все, что вне его, над ним («Абсолют»). В этом «перемещении», этом превращении единства в мировом бытии во всеединство, мы имеем, по существу, однако, *не вывод, а предпосылку* — это особенно ясно выступает в ранней книге Карсавина «Noctes Petropolitanae». Идея «всеединства» сразу же *смыкает тему надмирной основы сущего с миром* — смыкает взаимно, как это началось уже у Плотина и без конца повторяется донныне. Могучее влияние Вл. Соловьева вдвинуло эту концепцию всеединства в рус-

²⁰ Ibid., стр. 91.

²¹ Ibid., стр. 9.

²² Ibid., стр. 12.

²³ «Noctes Petrop.», стр. 106.

скую мысль, зачаровало ею, как чарует греза, созидающая мифы. *Мифология всеединства* — так можно было бы охарактеризовать все это движение мысли. «Существо, совершеннее коего нет ничего и помыслить нельзя, все в себе заключает. Оно Всеединство. Рядом с ним я — ничто, я нечто лишь в Нем и Им, — иначе Оно не совершенство, не Всеединство»²⁴. «Абсолютное Бытие, — учит нас Карсавин²⁵, — есть абсолютное совершенное Всеединство. Оно — все, что только существует, — и во всяческом, в каждом (бытии). Оно все, ибо всяческое не что иное, как Его момент».

Концепция всеединства, завладев мыслью Карсавина, ведет его неуклонно к тем же построениям, как вела она и Соловьева. «Космос в Боге становится Богом или Абсолютом», — утверждает Карсавин²⁶, и эта идея «становящегося Абсолюта» совершенно та же, что была и у Соловьева — здесь та же диалектика, те же complication и тупики. Мы снова слышим о «втором Боге»²⁷. «Мы мыслим Абсолютное — в Его отношении к нам, мыслим Безусловное, как нас обуславливающее, а потому и *нами обусловленное*»²⁸. «Бог должен определить и преодолеть Свою конечность, т. е. *изначально* быть совершенным двуединством бесконечности и конечности... *тогда* творение мира является возможным... Самооконечение Божества *превее* творения»²⁹.

Перед нами все та же метафизика «Другого», «Иного», с которым соотносительно Абсолютное. Карсавин — мы увидим то же и у других поклонников метафизики всеединства — хорошо понимает, что он приближается к пантеизму и, конечно, тщательно хочет сбросить с себя этого рокового спутника метафизики всеединства — хотя пантеизм, как «горе злосчастью» в русской сказке, так прилепляется к «всеединству», что совсем сбросить его становится невозможным. Конечно, это не пантеизм в обычном смысле слова, здесь нет *отожествления* или уравнивания Бога и мира, но здесь налицо такое их соотношение, при котором Абсолютное «соотносительно» миру, при котором оно немислимо без мира: в Абсолютном нет свободы в отношении к миру (ни в акте творения, ни в взаимоотношении с миром). Употребляя известный термин Krause, это есть «панэнтеизм», что собственно и есть метафизика всеединства. «Учение об Абсолюте в христианстве, — пишет Карсавин³⁰, — превышает различие между Творцом и тварью... христианство *завершает* пантеизм и теизм». Карсавин отбрасывает учение, которое

²⁴ Ibid., стр. 116.

²⁵ «Философия истории», стр. 71.

²⁶ Ibid., стр. 72.

²⁷ Ibid., стр. 72. Ср. «О началах», стр. 62.

²⁸ «О началах», стр. 31.

²⁹ Ibid., стр. 49.

³⁰ «Философия истории», стр. 222—223.

исходит из «непереходимой» грани между Божественным и эмпирическим»³¹, — поэтому в истории нет какого-то «вхождения» Абсолюта в эмпирию, которое зовется Промыслом³². «Понятие истинной абсолютности, — читаем в другом месте у Карсавина³³, — говорит о совершенном всеединстве абсолютности с «иным», которое ею создается».

Карсавин сохраняет идею «творения из ничто»; именно учение, что «тварь возникла не из Бога, а из ничто» исключает, по мнению Карсавина³⁴, пантеизм (что и верно, если над пантеизмом разуместь систему типа учения стоиков или Спинозы). Но мир есть все же лишь «иное» Бога, почему жизнь мира и есть «становящееся Абсолютное». Мир творится Богом в свободе, но то, что «Он творит мир, есть выражение Его несовершенства»³⁵, и если «творческий акт Его не выводим с необходимостью из Его сущности, то все же Бог открывается нам «в двуединстве нашем с Ним», — что и связано «с диалектикой бытия и не бытия»³⁶ (т. е. Абсолюта и «Иного»),

Из этого «узора слов», в которых исчезает четкость понятий, вытекает и дополнительное учение о «свободном самовозникновении твари»³⁷: «творение меня Богом из ничто вместе с тем есть мое свободное самовозникновение»³⁸. Повторяя здесь учение Шеллинга о «свободе на грани бытия», Карсавин (как и другие) не может избежать этого парадокса о свободе без субъекта свободы: тварное бытие в сущности *предсуществует*, ибо оно есть «иное» Абсолюта и им неизбежно «полагается» — здесь перед нами буквальное повторение тупика, в котором застрял уже Соловьев. Раз «всеединая тварь *должна* стать совершенным абсолютизированным всеединством»³⁹ («Абсолют через особое соединение свое с космосом делает.... космос бесконечным»⁴⁰), то, конечно, тварь должна быть «единосущна» Абсолюту для этого, т. е. должна быть «иным» Абсолюта. Такова внутренняя диалектика концепции «всеединства».

4. У Карсавина очень развита антропологическая сторона этой концепции, — мне даже кажется, что здесь исходный пункт его увлечения метафизикой всеединства. Для Карсавина «связь Боже-

³¹ Ibid., стр. 232.

³² Ibid., стр. 316.

³³ Ibid., стр. 351.

³⁴ Ibid., стр. 351.

³⁵ «О началах», стр. 40 и сл.

³⁶ Ibid., стр. 44—45.

³⁷ Ibid., стр. 44. Ср.: «Бог словно (! — В.З.) кличет Адама к бытию, а Адам откликается на зов и этим откликом начинает существовать» (Ibid., стр. 51). Ср. «Фил. истор.», стр. 351. См. ниже то же у о. Булгакова.

³⁸ «О началах», стр. 37.

³⁹ Это есть софиологический детерминизм. См. его развитие в системе о. С. Булгакова (далее, гл. VI). Приведенные цитаты из «Фил. ист.», стр. 48.

⁴⁰ «Фил. истор.», стр. 72.

ства с тварно-человеческим не вне Божества, а в самом Божестве»⁴¹. «Все бытие человека, — читаем в другом месте⁴², — религиозно; все в нас находится в известном противостоянии Богу и в известном единстве с Ним». Это чувство божественности в человеке лежит в основании всего замысла книги «Noctes Petropolitanae», — где развивается «метафизика любви»⁴³ человеческой, — из этой метафизики любви, как тайны тварного бытия, восходит Карсавин к «раскрытию тайны Всеединства»⁴⁴. Через вхождение в «смысл любви» открывается прежде всего единство человечества, а затем об этом единстве повествуется, что человечество «извечно существует в творческом бытии Божества»⁴⁵. Постоянно у Карсавина повторяется этот скачок ввысь, этот «metabasis eis allo genos». Так мы узнаем, что «в плотском слиянии создается тело во Христа и в Церковь, повторяется воплощение Логоса в Невесте»⁴⁶. При склонности Карсавина к чисто «спекулятивной мистике» (беря термин из истории средневековой философии) и при той «стихии свободных познавательных исканий в богословии», о которой мы уже знаем, для таких сугубо мистических перетолкований «метафизики любви» границ нет у Карсавина⁴⁷. Он принимает и термин, и идею «Адама Кадмона», как центра тварного бытия («в телесном человеке заключено все животное царство вообще, человек и есть космос»⁴⁸). «Моя личность (эмпирическая. — В.З.) — пишет Карсавин⁴⁹, — объемлетса *моей* же личностью высшей, — сама ограниченность моя *стала* во Христе истинным бытием». Как любопытна эта «натурализация» тайны искупления! Метафизика всеединства неуклонно ведет к тому в религиозной сфере, что мы охарактеризовали в свое время у Достоевского, как «христианский натурализм» (см. т. I, ч. II, гл. XI), т. е. как учение о том, что в глубине тварного бытия уже реализован Бог, как «всяческая во всех».

⁴¹ «Noctes Petrop.», стр. 155.

⁴² «О началах», стр. 20.

⁴³ «Noctes Petrop.», стр. 7.

⁴⁴ Ibid., стр. 23. Ср. «земная любовь, вершина которой в любви к любимой приводит к порогу Божественной тайны, к триипостасному единству Божества». Ibid., стр. 137.

⁴⁵ Ibid., стр. 71.

⁴⁶ Ibid., стр. 25.

⁴⁷ Карсавин, вне всякого сомнения, увлекался «эротической утопией» (выражение кн. Е. Трубецкого) у Соловьева в его этюде «О смысле любви», но у Соловьева метафизика любви не превращается в ключ к богословию.

⁴⁸ Ibid., стр. 73.

⁴⁹ Ibid., стр. 150. Соотношение «низшей» и высшей личности (что осталось неясным еще у Платина; ср. однако метафизические построения Леонтия Византийского) очень занимают Карсавина. — «Творение низшей личности Богом есть вместе с тем и повторение в ней высшей личности», — пишет Карсавин в «Фил. истор.» (стр. 101). Само абсолютное есть Личность, так как в Его актах возникают низшие личности (Ibid., стр. 101). См. также «О началах», стр. 124, 132; «каждый индивидуум, являясь моментом Адама, стяженно содержит в себе высшие коллективные личности» (Ibid., стр. 144).

Так как «человек есть космос», то в тайне человека заключена и тайна космоса. От «двуединства с любимой» восходим мы к единству тварного бытия, и тогда открывается, что «есть *лишь одна тварная сущность*», и «эта сущность есть мировая душа»⁵⁰. *Все сотворено во Всеедином человеке*», — но Всеединый человек, не будучи в силах сохранить это единство, «*распадается на человека и мир, на душу и тело, на мужа и жену*»⁵¹. Адам Кадмон («всеединый человек») есть — «сотворенная Божья Премудрость, София отпавшая — как София Ахамот гностических умозрений»⁵². Но Карсавин с уместной скромностью говорит тут же, что «нам, еще не свершившим того, что должны мы свершить и свершим, *неясен лик Всеединой Софии, трудно отличить его от лика Христа*»... Все тварное бытие есть теофания⁵³, но в тварном бытии надо «различать три сферы — духовную, душевную (животную) и материальную»⁵⁴, но «взаимоотношение разных сфер бытия... может быть конкретизировано, как взаимоотношение между духовно-душевым и душевно-материальным». Карсавин отбрасывает и теорию параллелизма и теорию взаимодействия души и тела; все трудности здесь возникают, по Карсавину, «не от того, что душу трудно отделить от тела, а от того, что трудно отделить наше тело от других тел»⁵⁵.

«Истинное мое тело — телесность всего мира, «мать-земля» — всеединая наша материальность, сама наша тварность, сущая лишь в причастии нашему Богу»⁵⁶. У Карсавина есть места, как бы понижающие онтологически сущность материи, напр.: «материя — как бы закосневшая тварность мира... тело или материя мира существует в своей непреодолимой данности, *поскольку мир несовершенен*»⁵⁷, но тут же он добавляет: «Это не значит, что материальности нет в совершенном мире — она есть и в нем... отвергать тело-материю то же самое, что отвергать Бога Творца и свою тварность».

В учении о времени и пространстве Карсавин, что и логично для метафизики всеединства, учит о «всевременности» и «всепространственности», которые «умалются» в эмпирическом бытии, «разделяются» на мнимо исключаящие друг друга моменты⁵⁸.

4. Из всего этого вытекают основные положения философии истории Карсавина. Как все бытие определяется диалектикой «Всего и ничто»⁵⁹ (что одинаково может быть выражено диалектичес-

⁵⁰ «Noctes Petrop.», стр. 130.

⁵¹ Ibid., стр. 160.

⁵² Ibid., стр. 158. Тут же находим учение, мельком высказанное, о Софии, как Церкви.

⁵³ «О началах», стр. 50.

⁵⁴ Ibid., стр. 133.

⁵⁵ Ibid., стр. 135.

⁵⁶ Ibid., стр. 137.

⁵⁷ Ibid., стр. 140.

⁵⁸ Ibid., стр. 142. Ibid., § 26 (стр. III—3), 31 (стр. 129—130). Ср. «Филос. истор.», стр. 37.

⁵⁹ «Noctes Petrop.», стр. 131.

ким соотношением Абсолюта и «Иного»), так и историческое бытие, как особый вид бытия, определяется этим соотношением «Всего и ничто». «Содержание истории, — пишет Карсавин⁶⁰, — есть развитие всеединого, всепространственного субъекта», — но «так как прошлого не вернуть», то раскрытие полноты бытия в истории «может быть осуществлено лишь сверхэмпирическим актом: в эмпирии через Абсолютное, что дано в Богочеловечестве»⁶¹. Карсавин отвергает всякий провиденциализм, который покоится на предпосылке разъединенности исторического и Абсолютного бытия и, конечно, отвергает и «наивные учения о чуде, о Божественном плане истории и т. п.»⁶²: ведь «само Абсолютное имманентно идее исторической индивидуальности, идее культуры». «Становление, — тут же пишет Карсавин⁶³, — умаленно выражаемое историческим процессом развития, является, таким образом, моментом Абсолютного». Так как «церковь есть тварное всеединство и нет ничего вне церкви»⁶⁴, то «история человечества есть не что иное, как эмпирическое становление и сочетание земной Христовой Церкви»⁶⁵, а «раскрытие Церкви есть не что иное, как процесс исторического развития»⁶⁶.

В книге Карсавина «Философия истории» есть немало очень ценных замечаний, касающихся исторического бытия как такового (особенно гл. II, IV), но все это втиснуто в рамки метафизики всеединства, ради которой Карсавин жертвует своими интересными наблюдениями и суждениями о природе исторического бытия. Но такова уже безжалостная доля тех, кого пленила идея всеединства — при всех усилиях удержать полноценность живого бытия и не дать ему утонуть во всепоглощающем всеединстве, — это обычно не удается.

Подводя итоги, отметим творческую силу, вдохновляющее действие идеи всеединства у Карсавина: эта идея, смыкающая в живой связи «Все и ничто». Абсолютное и инобытие есть прежде всего для него ключ к систематическому охвату вопросов, его волнующих. Карсавин — историк, ему близки судьбы человека в его постоянной зависимости и связи с тем, что «над» ним (Бог, Вечность, «Все»), и тем, что «под» ним (природа, временность, уносящая все в «ничто»). В идее же Всеединства все укладывается на свое место, все связывается в одно целое. Философских затруднений, перед которыми не остановился и Соловьев, — введения понятия «Иного» в

⁶⁰ «Филос. истор.», стр. 85.

⁶¹ Ibid., стр. 87.

⁶² Ibid., стр. 171.

⁶³ Ibid., стр. 173-4.

⁶⁴ Ibid., стр. 176.

⁶⁵ Ibid., стр. 214.

⁶⁶ Ibid., стр. 288.

Абсолют — Карсавин не убоился, зачарованный величавой перспективой, которая открывается в идее Всеединства. И то, что у ряда великих религиозных мыслителей (особенно у Николая Кузанского) Карсавин нашел ту же идею, то, что в святоотеческой мысли рассыпаны отдельные замечания, могущие быть истолкованы в духе Всеединства, все это помогло Карсавину ощутить «стихию свободных богословских исканий». В самой же религиозной сфере Карсавин нашел эту стихию, столь соответствующую общей установке «Всеединства». Из недр религиозного сознания, из глубин «свободных богословских исканий» выросла *система философии*, и никакого внутреннего конфликта уже нет ни в религиозном, ни в философском сознании Карсавина. Что «Всеединство», о котором движется его мысль, может быть убедительно найдено лишь *на почве космоса*, что Абсолютное в космос не только не вмещается и *вообще не входит в единство с ним*, а лишь «сопребывает в твари», по выражению архиеп. Никанора, — этого не чувствует, не понимает Карсавин. Он строит систему, в которой человек и космос, смыкаясь в единство, единятся в «вечном» (хотя вечное в космосе и человек, как *луч Абсолюта*, как Его создание, *вовсе не есть само в себе Абсолют*), хотя все слагается в софиологическую концепцию, но это есть *софиология данного нам тварного бытия* и только. Но у Карсавина (не у него одного) это превращается в софиологический монизм. Если угодно, торжествует победу здесь философия (при всем подчинении ее богословию — мнимом, кстати сказать), богословие же включено фактически в философию. Но такова логика идеи Всеединства...

Но у Карсавина все же скорее наброски системы, чем система. Опыт подлинной системы Всеединства находим мы у С.А. Франка, к которому теперь и переходим.

5. *Семен Людвигович Франк* (род. в 1887 г. в Москве, сын врача), еще будучи гимназистом, принимал участие в «марксистском кружке» — под влиянием чего поступил на юридический факультет Московского университета (где был учеником знаменитого проф. А.И. Чупрова). В 1889 г. был арестован и выслан из университетских городов и уехал за границу, где работал в Берлине и Мюнхене (по политической экономии и философии). Первая печатная работа Франка («Теория ценности Маркса») была посвящена критике марксизма (1900 г.). В 1902 г. Франк опубликовал (в сборнике «Проблемы идеализма» — см. о нем в ч. IV, гл. II), — первый философский этюд («Ницше и любовь к дальнему»), — с того времени творчество Франка становится связанным всецело с проблемами философии. После сдачи магистерского экзамена Франк (1912 г.) стал приват-доцентом Петербургского университета. В 1915 г. Франк защитил магистерскую диссертацию («Предмет знания»); книга его «Душа человека», опубликованная в 1918 г., была представлена им,

как диссертация на степень доктора, но из-за внешних условий русской жизни защита ее уже не могла состояться. В 1917 г. занимал кафедру философии в Саратовском университете, а с 1921 г. — в Московском университете. В 1922 г. был вместе с другими выслан из России, устроился в Берлине и вошел в состав Рел.-Фил. академии, организованной Н.А. Бердяевым, с которым работал вместе и в Москве (в Академии духовной культуры). С 1930 г. до 1937 г. читал лекции в Берлинском университете по истории русской мысли и литературы, а в 1937 г. переселился во Францию, откуда в 1945 г. переселился в Лондон, где ныне и проживает.

Франку принадлежит очень много работ по философии. Кроме упомянутой уже книги «Предмет знания» (переведенной на франц. и англ. языки) издал книги «Методология общественных наук», «Введение в философию», «Живое знание», «Философия и жизнь» (последние две книги — сборники статей, напечатанных в журналах), «Смысл жизни», «Духовные основы общества», «Russische Weltanschauung» (по-немецки), «Непостижимое», «Свет во тьме». В настоящее время он готовится к печати книгу «Реальность и человек».

Франк обладает исключительным даром ясного изложения, — мысль его, всегда развиваемая систематически, покоряет столько же своей основательностью, сколько и удачными формулами, которые очень часто стоят длинных рассуждений. Литературное дарование Франка делает его анализы и рассуждения прямо мастерскими — так все ясно, надлежаще и удачно сказано у него. Но рядом с этим стоит и нисколько не уступает глубина его философского усмотрения — ум его, синтетический по существу, оплодотворяется той метафизикой всеединства, которую Франк развивает в своих произведениях, — всегда оригинально и глубоко. По силе философского зрения Франка без колебания можно назвать самым выдающимся русским философом вообще, — не только среди близких ему по идеям. Мы имеем в произведениях Франка очень стройную, продуманную систему, — только по вопросам эстетики, да по философии истории он ограничился случайными замечаниями. Но логика, гносеология, метафизика, антропология, этика — разработаны им (в духе метафизики всеединства) очень глубоко, с превосходным знанием основной литературы. Сама философская позиция Франка, систематическая в основном ее принципе, исключительно благоприятно отразилась на разработке отдельных проблем.

Упомянем еще, что Франку принадлежит целый ряд превосходных этюдов по истории русской философии, русской литературы, а также несколько замечательных этюдов из истории немецкой культуры (напр. превосходная статья о Гете в «Пути»).

Ранний интерес к марксизму сказался в философском творчестве Франка в его склонности к публицистике. Выдающимся памят-

ником этого рода его произведений является замечательная книга «Крушение кумиров», в которой дан очень глубокий анализ русской дореволюционной идеологии и психологии.

Очень трудно сказать что-нибудь определенное о тех влияниях, которые сказались в творчестве Франка, но надо отметить общее воздействие на Франка Вл. Соловьева. Правда, сама система Франка развилась несколько в сторону от общей концепции Соловьева, но, напр., в своей основной книге («Предмет знания»), в которой уже в полной силе развита метафизика всеединства, Франк, подводя логическую и гносеологическую базу для этой метафизики, пишет⁶⁷: «В наших гносеологических соображениях мы сознаем себя в ряде основных пунктов *весьма близкими ему*» (Соловьеву). В предисловии к книге⁶⁸ Франк пишет: «Если нужно непременно приписаться к определенной философской "секте", то мы признаем себя принадлежащим к старой, но еще не устаревшей секте *платоников*». Но тут же, говоря о своем преклонении перед системой Плотина и Николая Кузанского, Франк пишет: «Мы лично обратились к этим забытым мыслителям, *лишь когда уже сложившееся* в нас философское мировоззрение заставило нас внимательно относиться к их системам»⁶⁹. В одном месте той же книги читаем: «Общее учение о законах мышления и об ограниченности их применения, развитое в сходных формах А.И. Введенским и И.И. Лапшиным, послужило для нас *толчком к развитию нашей собственной теории*, в которой мы также приходим к выводу об ограниченности применения логических законов»⁷⁰. Нам кажется, что та «собственная теория», о которой идет речь (о границах и смысле логических законов) и центральным ядром которой является учение о «металогическом единстве» (см. дальше § 8), явилась лишь следствием основной и генетически изначальной идеи всеединства⁷¹. Во всяком случае, для системы Франка концепция всеединства является не только центральной и основополагающей, но именно она делает понятным тот методологический принцип, который доминирует во всех анализах Франка.

6. Сам Франк — и в этом в нем сказываются очень сильно тенденции критического рационализма, в частности трансцендентализма, — склонен свою систему строить, исходя из анализа нашего познания: так построены обе его основные книги — ранняя (1915) «Предмет знания» и более поздняя (1939 г.) «Непостижимое». Но из анализа знания у самого же Франка вытекает, что «мы ищем не

⁶⁷ «Предмет знания», стр. 28, прим. 1.

⁶⁸ Ibid., стр. VI.

⁶⁹ «Для меня Николай Кузанский в некотором смысле есть мой единственный учитель философии» («Непостижимое», стр. 71).

⁷⁰ «Предмет знания», стр. 211. Прим.

⁷¹ Особенно ясно это выступает на стр. 240.

одно, а два знания: отвлеченное знание, выражаемое в суждениях и понятиях, и непосредственную интуицию предмета в его металогической *цельности и сплошности*⁷² — интуиция или созерцание есть для Франка «первичное знание»⁷³. Оно, во всяком случае, первично и у самого Франка, и мы легче всего войдем в его систему, если усвоим первичную его интуицию. Как философ, Франк строит систему, чтобы «обосновать», «осмыслить» эту интуицию, но именно она есть «*idée directrice*»* в его мысли. С изучения ее мы и начнем.

«На свете нет ничего и не мыслимо ничего, — пишет Франк⁷⁴, — что могло бы быть само по себе, без всякой связи с чем-либо иным. Бытие есть всеединство, в котором все частное есть и мыслимо именно только через свою связь с чем-либо другим». Предпосылка единства «бытия» (т. е. *мира*, — В.З.) есть, конечно, естественная предпосылка всякого познания, — но у Франка, как и у других поклонников идеи всеединства, в это единство бытия включено и Абсолютное (что и превращает единство бытия во всеединство). «Даже понятие Бога, — тут же пишет Франк, — не составляет исключения... именно потому, что Он мыслится «первоосновой», «Творцом», «Вседержителем мира». Он не мыслим без отношения к тому, что есть Его «творение». Но это не отвечает ни историческому развитию учения христианства (достаточно указать на все апофатическое богословие), ни «существо» понятий, о которых идет речь. Мы далее увидим, что находит Франк во всепоглощающем «всеединстве», как он трактует религиозную тему, но все это уже вторично в том смысле, что «всеединство» есть для него исходная позиция, исходная предпосылка его созерцаний. Религиозная тема совсем не выпадает у него, — наоборот, по мере развития его мирозерцания, она становится у него в самом центре, но все понимание и освещение религиозной темы заранее определяется идеей всеединства.

«Всеединство не может мыслиться, — признает Франк, — оно должно быть дано и доступно в какой-то иной, именно металогической форме». В этом пункте заключается вся диалектика всеединства у Франка — с помощью понятия «металогичности» он удачным образом связывает самые разнообразнейшие сферы бытия в живое целое — и здесь развертывается часто поразительное мастерство у нашего автора. Но раньше чем мы войдем в это, нам нужно еще остановиться на характеристике «Всеединства», как его понимает Франк.

Чтобы разобраться в построениях Франка, очень богатых в своем содержании, будем — несколько искусственно — различать в

⁷² «Непостижимое», стр. 47.

⁷³ Ibid., стр. 49.

⁷⁴ Ibid., стр. 51. Ibid., стр. 58.

понятии Всеединства две стороны — Всеединство *ad extra* и *ad infra** (перенося сюда богословское различие в учении о Боге). О закрытой и «непостижимой» стороне во всеединстве будем говорить ниже — когда пойдет речь о философии религии у Франка: что же касается о Всеединстве *ad extra*, в отношении к миру, то перед нами типичная *софиологическая* конструкция (одна из удачнейших), сочетающая натурфилософскую, антропологическую тему с «божественной» стороной в мире. «Всеединство» не отличает Франк в этом контексте от Абсолюта. «Мы должны признать, — пишет Франк⁷⁵, — что суверенность бытия в смысле абсолютного бытия из самого себя (*aseitas*) не присуща вообще ничему частному, а лишь абсолютному всеобъемлющему всеединству или его первооснове»⁷⁶. «Бог, — читаем в другом месте⁷⁷, — как абсолютное первооснование или первоначало, есть всеединство, вне которого вообще ничто не мыслимо. Если мир по сравнению с Богом есть нечто «совсем иное», то сама эта инаковость и проистекает из Бога и обоснована в Боге». Несколько дальше читаем: «Мир не есть нечто тождественное или однородное Богу, но он не может быть и чем-то совершенно иным и чужеродным Богу»⁷⁸. Поэтому «наряду с богочеловечеством, как нераздельно неслиянным единством — и *через его посредство*⁷⁹ — нам одновременно открывается и *богомерность*, теокосмизм мира»⁸⁰.

Правда, дальше, в учении о зле Франка, мы узнаем, что всеединство, как оно является *эмпирически*, есть некоторое «*надтреснутое* единство»⁸¹. Но «не только всеединство не может треснуть» так сильно, чтобы вообще распасться на отдельные куски, но поскольку оно вообще надломлено — оно таково только в нашем, человеческом аспекте»⁸². Вообще сфера эмпирии не характеризует бытия, так как «то, что мы зовем «действительностью», совсем не совпадает с «бытием вообще» или с «реальностью», а есть лишь *какой-то отрезок* из всеобъемлющей совокупности сущего»⁸³. На самом деле всеединство «пронизывает все сущее, присутствует как таковое в мельчайшем отрезке реальности»⁸⁴. «Все конкретно сущее укоренено в бытии, как всеединстве, и пропитано его соками»⁸⁵; «творческое безусловное бытие есть *темное материнское лоно*, в

⁷⁵ «Непостижимое», стр. 155.

⁷⁶ Франк делает тут примечание — «позднее мы увидим, что даже это положение имеет от- носительную значимость».

⁷⁷ *Ibid.*, стр. 292.

⁷⁸ *Ibid.*, стр. 293.

⁷⁹ Характернейшая черта всякой софиологии.

⁸⁰ *Ibid.*, стр. 297.

⁸¹ *Ibid.*, стр. 301.

⁸² *Ibid.*, стр. 318.

⁸³ *Ibid.*, стр. 72.

⁸⁴ *Ibid.*, стр. 59—60.

⁸⁵ *Ibid.*, стр. 68.

котором впервые зарождается и из которого берется все то, что мы зовем предметным миром»⁸⁶. Франк говорит не раз о «сплошном единстве бытия»⁸⁷, поэтому у него «бытие, как целое, творит самое себя»⁸⁸ — «последняя божественная основа бытия, в своем действии на мир, ведет к преобразению и обожению мира»⁸⁹.

Напомним, что для Франка «исконное единство» бытия неотделимо от всеединства, поэтому он отвергает возможность построения понятия «мировой души», как основы единства в бытии⁹⁰. Чтобы уяснить себе ход мыслей здесь у Франка и мотивы, заставляющие его отбросить понятие «мирового сознания» или «мировой души» (что было не только у Чаадаева, Пирогова, Толстого, но что мы найдем дальше у о. Флоренского и о. Булгакова), надо иметь в виду учение Франка о *структуре* бытия. Мы поэтому не будем касаться сейчас того логико-гносеологического обоснования этого учения, которое составляет славу Франка, как философа, — мы займемся этим позже. Здесь же изложим учение Франка о структуре бытия в его общих чертах.

7. Занявшись анализом того, что есть «предмет знания», Франк пришел к выводу, что «мы имеем не одно, а два знания — отвлеченное знание о предмете, выражаемое в суждениях и понятиях (знание *вторичного порядка*), и непосредственную интуицию предмета в его металогической цельности и сплошности (знание *первичное*)»⁹¹. «Если два слоя мыслимого, — утверждает Франк⁹², — система определенностей (выражаемая в системе понятий = знание отвлеченное), и есть основа этой системы — «исконное единство» или «всеединство». Выражаясь точнее, мы должны говорить о трех видах познания — чисто эмпирическом, рациональном и интуитивном⁹³, и этим трем формам познания соответствуют у Франка три вида бытия. В эмпирическом материале перед нами предстает «действительность», «пластическая и гибкая» по выражению Франка, пребывающая в потоке изменений, никогда не равная самой себе. Но «действительность» *только материал знания*⁹⁴; самый «предмет знания» дан в нем, но им не исчерпывается. «Знание, — справедливо пишет Франк, — всегда направлено на неизвестный, выходящий за пределы имманентного материала и в этом смысле

⁸⁶ «Непостижимое», стр. 88.

⁸⁷ Напр., *Ibid.*, стр. 46.

⁸⁸ *Ibid.*, стр. 68.

⁸⁹ «Духовные основы общества», стр. 185. О моменте софиологического детерминизма и Франка нам еще придется говорить ниже.

⁹⁰ «Непостижимое», стр. 93.

⁹¹ *Ibid.*, стр. 47.

⁹² «Предмет знания», стр. 240.

⁹³ Мы берем эти термины, гносеологический анализ которых займет нас позже, — ввиду их частого употребления в истории философии.

⁹⁴ «Предмет задания», стр. 31, особенно стр. 35.

трансцендентный предмет»⁹⁵. Всюду в непосредственно данном мы имеем, рядом с ним, «избыточное содержание», как выражается Франк⁹⁶. Обработка и переработка всего этого материала, осуществляемая в «понятиях», создаст перед нами некую совокупность «определенностей», внутри связанных между собой, образующих некое единство. Знание, реализуемое в понятиях (его Франк вслед за Соловьевым⁹⁷ называет «отвлеченным знанием»), вводит нас (такова природа понятий) во *вневременное* бытие, т. е. нечто идеальное: в непосредственном материале мы открываем таким образом *идеи*, как это показал уже Платон. Отвлеченное знание (его Франк называет также «символическим» в силу его неадекватности своему предмету)⁹⁸ все же обращено к некоей стороне *реальности*, но лишь к ее идеальной стороне, к системе идей, которые мы находим в материале знания, и здесь Франк готов признать известную правду в трансцендентальном идеализме, в его сведении «предмета» на «предметность» в самом познавательном акте⁹⁹.

Итак, «позади» непосредственно данного нами «материала» знания разум «строит» систему понятий («определенностей»), находит сферу идей. Но эта идеальная сфера открывается нам в *некоем внутреннем единстве*¹⁰⁰ «которое предполагает основу знания, предшествующую ее выражению в понятиях». Заметим тут же, что это единство в системе идей есть необходимое *предположение*, но и только! Без приятия этого единства невозможно было бы сведение понятий в систему, невозможна была бы дальнейшая рационализация бытия. Но Франк, как мы видим, идет дальше простого предположения единства в сфере идей. «Проблема выведения» одного понятия из другого, проблема синтетической связи между разными определенностями «неразрешима»¹⁰¹ внутри самой сферы *идей*. Должна быть некая «основа, предшествующая ее выражению в понятиях», в превосходном анализе (гл. VI) Франк очень убедительно показывает, что «отношение между исконным единством и определенностями не может быть признано частным случаем отношения между целым и его частями», ибо «различие между исконным единством и отдельной определенностью лежит *совсем в другом логическом измерении*, чем различие между отдельными определенностями»¹⁰². По отношению к отдельным определенностям это единство должно быть признано *металогическим* единством¹⁰³. Это

⁹⁵ Ibid., стр. 45.

⁹⁶ Ibid., стр. 103.

⁹⁷ Я имею в виду «Критику отвлеченных начал» Соловьева.

⁹⁸ Ibid., стр. 294.

⁹⁹ Ibid., стр. 172.

¹⁰⁰ В этом пункте Франк (как и Лосев — см. предыдущую главу) преодолевает чистую феноменологию Гуссерля, приближаясь к Гегелю.

¹⁰¹ Ibid., стр. 209.

¹⁰² Ibid., стр. 235—6.

¹⁰³ Ibid., стр. 237.

понятие «металогического единства», охватывающее *основу* сферы «идей», сферы отдельных определенностей есть не просто удачная формула, но и очень важное метафизическое понятие. Однако тут же Франк делает еще одно предположение, которое завершает его систему, но которое есть уже *совсем вольная предпосылка*, не вызываемая никакими рациональными мотивами. «Исконное единство, — пишет тут же Франк¹⁰⁴, — не будучи само по себе определенностью, тем самым *не имеет ничего вне себя*, т. е. есть абсолютное единство или всеединство... Так как исконное единство есть сама основа (различий между определенностями) и так как только на этой почве возможна дифференциация определенностей, то понятие чего-то внешнего этому единству, т. е. понятие «иного» по отношению к нему, содержало бы в себе внутреннее противоречие». Да, конечно, было бы грубым противоречием ставить «истинное единство в бытии» в зависимость от чего-либо, что входит в состав бытия же, но *нет никакого противоречия* в том, чтобы за единством бытия искать того, что «по ту сторону бытия», т. е. Абсолюта. Возведение «исконного единства» сферы идей во всеединство есть *вольная предпосылка*, есть как раз *плененность мысли Франка концепцией всеединства* — и ничего больше! Как некая метафизическая гипотеза, она, конечно, принципиально допустима, но тогда неизбежно принимать и все выводы из нее. В частности, неизбежно выпадет понятие *творения* мира Абсолютом, ибо Абсолют лежит в «основе» мира. Мы к этому еще вернемся, но пока для нас важно указать иррациональность самой концепции всеединства, как она вводится Франком в круг его рассуждений. Одно дело признать позади идеальной сферы в бытии ее основу, имеющую «металогический характер», а другое дело признать эту основу «всеединством», т. е. приравнять «исконное единство бытия» Абсолюту. Мы сознательно не касаемся здесь того логико-гносеологического обоснования понятия Абсолютного бытия, которое дает Франк в первой части книги «Предмет знания», — мы обратимся отдельно к гносеологическим построениям его, но уже сейчас ясно, что метафизика всеединства *лежит в основе всех анализов Франка*. Мы только что видели превращение понятия «металогического понятия бытия» в «Всеединство», — мы увидим это и в гносеологии. Метафизика всеединства, *предопределяя онтологию познания*, неизбежно направляла анализы Франка, и то, что его система так удачно построена, не должно отодвигать на задний план *условность* возведения бытия в ранг «всеединства».

Из той концепции всеединства, которую мы излагали сейчас по книге Франка «Предмет знания», вытекает и та новая интерпретация метафизики всеединства, которую мы находим в книге «Не-

¹⁰⁴ Ibid., стр. 239.

постижимое» (где устанавливается понятие «мистического знания») ¹⁰⁵. То, что было добыто, как понятие «металогического единства» в книге «Предмет знания», здесь становится исходным пунктом новой редакции того же учения. Франк подчеркивает, что в опыте, рядом с материалом, который в переработке дает понятия и вскрывает идеальный слой в бытии, «всегда присутствует безграничное-бесконечное; все конечное дано нам вообще только на фоне бесконечности» ¹⁰⁶, — «познаваемый мир со всех сторон окружен для нас темной бездной непостижимого» ¹⁰⁷. Это собственно непостижимое т. ск. *внутри* мира, если быть точным, но Франк, делая ныне темой дальнейших метафизических построений анализ непостижимой стороны в бытии, — согласно концепции всеединства включает сюда и Абсолют. Хотя (как это было установлено еще в книге «Предмет знания», — мы говорим об этом дальше, — интуиция единства = интуиция всеединства) ¹⁰⁸ нам дано «первичное знание» основы бытия, «все же область металогического, сверхрационального знания может быть названа областью *непостижимого*», — пишет Франк ¹⁰⁹. Руководимый своей метафизикой всеединства, Франк категорически уверяет нас, что непостижимое состоит «в некоей безусловно *нераздельной* сплошности, некоем исконном первичном целом» ¹¹⁰. Франк отбрасывает понятие субстанций для характеристики этого «целого», просто называет его «трансдефинитным» (тем, что выше всего «определенного»), но тут же вводит еще и понятие «трансфинитности» ¹¹¹. Трансдефинитно то, что стоит позади всего «определенного»; как «металогическое единство», как «единство рационального и иррационального» ¹¹², трансфинитное же то, что стоит позади этого металогического единства, — «оно есть нечто больше и иное, чем все, что уже есть как бы в готовом, законченном виде» ¹¹³, — и в этом смысле трансфинитное есть «потенциальность» — в нем есть «то, что будет или может быть» ¹¹⁴. Все рождается «из темного — не только для нас, но и в самом себе темного — лона потенциальности» ¹¹⁵. Мы уже приводили мнение Франка, что «бытие, как целое, творит самое себя»... Но все *это еще космология* (в софиологическом освещении) — и само транс-

¹⁰⁵ «Непостижимое», стр. 18.

¹⁰⁶ Ibid., стр. 29.

¹⁰⁷ Ibid., стр. 35.

¹⁰⁸ «Предмет знания», стр. 306. См. также статью Франка «К теории конкретного познания» в сборнике в честь Лопатина (Москва, 1912).

¹⁰⁹ «Непостижимое», стр. 49.

¹¹⁰ Ibid., стр. 50.

¹¹¹ Ibid., стр. 58.

¹¹² Ibid., стр. 52.

¹¹³ Ibid., стр. 59.

¹¹⁴ Ibid., стр. 62.

¹¹⁵ Ibid., стр. 64. «Непосредственное самобытие, — говорит в другом месте Франк (Ibid., стр. 141), — есть форма потенциальности, некоторым образом бытие в форме стремления к бытию».

финитное, как «темное лоно потенциальности» очень напоминает *natura naturans* Спинозы; оно, во всяком случае, онтологически входит в систему космоса, того, что зовется «тварным бытием». Но мы уже знаем, что у Франка «металогическое единство» произвольно превращается в всеединство, — нечего удивляться, что и это «темное лоно потенциальности» оказывается «безусловным бытием»¹¹⁶, т. е. Абсолютом... «Творческое, безусловное бытие, — читаем тут же»¹¹⁷, — есть темное материнское лоно, в котором впервые зарождается и из которого берется все, что зовем мы «предметным миром»... оно трансрационально, непостижимо по существу». Таким образом, между непостижимым, как трансдефинитным, и непостижимым, как трансфинитным, различия нет, — и то, и другое «переливается» одно в другое. «Трансрациональное, — приведем еще один текст»¹¹⁸, — непостижимое по существу не лежит где-либо далеко или скрытно от нас... реальность как таковая совпадает с непостижимым».

Но «непостижимое есть реальность, сама себя себе открывающая»¹¹⁹. Это самооткровение Абсолюта есть ключ к пониманию нашего самосознания — «мы сознаем самих себя лишь как собственное самооткровение бытия в нас»¹²⁰, но два мира — мир «предметный» (со сферой идей) и мир самосознания — возникают оба из некоего общего первоисточника, чем утверждается «метафизический монизм бытия»¹²¹.

Франк здесь выдает тайну всего своего философского пути, — он наперед хочет «метафизического монизма бытия», т. е. метафизики всеединства. Но поскольку он признает «два мира», для него совпадение «я» и «не я», при полном сохранении их противоположности, есть наиболее выразительное обнаружение совпадения противоположностей, которое надо характеризовать, как «монодуализм»¹²². Антиномизм, реальность различия в едином — означает изначальность «двоицы», которая есть вместе с тем «исконно нераздельное единство»¹²³. *Das ist der Hund begraben!**

Первооснова бытия (трансрациональное) есть «первожизнь», есть «средоточие», в котором все сходится, конвергирует и из которого все исходит — по отношению к ней все остальное есть лишь периферия, нечто само по себе безосновное, беспочвенное... Поэтому сама первооснова уже не есть бытие, она есть больше, чем

¹¹⁶ «Непостижимое», стр. 86.

¹¹⁷ Ibid., стр. 88.

¹¹⁸ Ibid., стр. 90.

¹¹⁹ Ibid., стр. 121.

¹²⁰ Ibid., стр. 93.

¹²¹ Ibid., стр. 206.

¹²² Ibid., стр. 167.

¹²³ Ibid., стр. 193.

бытие, — первореальность, по сравнению с которым всяческое бытие есть уже нечто производное, подлежащее обоснованию и осуществлению... она есть всеединство или всеединое. То, что «снаружи есть два, изнутри раскрывается в своей последней глубине, как одно или как проистекающее из одного»¹²⁴, — что и дает систему «монодуализма».

Если мы сравним эту систему с системой (в этом пункте близкой к учению Франка) В.Д. Кудрявцева (см. ч. III, гл. III), то увидим, что у Кудрявцева связь между Абсолютом и двумя сферами бытия осуществляется в понятии *творения* мира («двух сфер») Богом (Абсолютом). Но Франк, прежде всего, отчасти следуя М. Экардту, называет «первореальность» не Богом, а Божеством. «То, что язык религиозной жизни называет Богом, — пишет Франк¹²⁵, — есть форма обнаружения или откровения того, что мы разумеем под «Божеством»... Бог есть Божество, как оно мне открывается и мною испытывается... Божество открывается, как «Ты» — и только в качестве «Ты» есть Бог. Безымянное или всеимянное Божество, обращаясь ко мне, впервые обретает имя — имя Бога». Так апофатический момент вступает в свои права, но лишь как запредельная грань в непостижимом, отличимая, но не отделимая от того же непостижимого, «входящего» в общение с миром, с человеком.

При всей трудности вместить сюда понятие творения Франк им все же пользуется, хотя от понятия творения остается собственно только слово¹²⁶. Франк прямо заявляет: «В качестве метафизической проблемы вопрос о причине или основании мирового бытия не имеет вообще никакого смысла»¹²⁷ — добавим от себя: в системе всеединства, но и только... «Мир не был «сотворен» Богом и даже не творится Им... во времени мир длится бесконечно... но весь состав и все бытие мира опирается на нечто «совсем иное», на «сверхмирное»... и в этом смысле не вечен, ибо есть не из самого себя, не есть *causa sui*»¹²⁸. Различие мира и Абсолюта (Божества) здесь, конечно, то же, что и у Плотина, только у Франка нет эманации, впрочем, нет вообще динамики в этом моменте, так как «бытие, как целое, как мы уже цитировали Франка, как бы творит *само себя*»¹²⁹. Не совсем понятно, зачем вообще занят Франк понятием творения — разве из желания посчитаться с традиционной богословской фразеологией? «Мир, — пишет он в одном месте¹³⁰, — есть

¹²⁴ «Непостижимое», стр. 227.

¹²⁵ *Ibid.*, стр. 236—247.

¹²⁶ Разложение понятия творения имеет место, напр., и в неотолизме, но по другим основаниям. См. об этом мой этюд: «Об участии Бога в жизни мира» («Правосл. мысль». Вып. V).

¹²⁷ «Непостижимое», стр. 138.

¹²⁸ *Ibid.*, стр. 291.

¹²⁹ *Ibid.*, стр. 68.

¹³⁰ *Ibid.*, стр. 285.

единство и целокупность *безличного бытия*», но «мир, как «иное Бога», от Бога же и проистекает... если мы говорим, что мир обладает бытием, отличным от бытия Бога и в *этом* смысле самостоятелен, то мы не должны забывать, что самое это разделение существует в Боге»¹³¹. Франк не нашел настоящего слова для выражения своей мысли и сам говорит, что его учение о соотношении «всеобъемлющего единства и мирового бытия стоит как бы посередине между эманацией и творением»¹³². Заметим тут, однако, что понятие эманации и творения друг друга *исключают*; что же может быть «посередине» между ними?

Чтоб закончить этот очерк метафизики Франка, надо остановиться еще на двух вспомогательных метафизических его построениях, которые он стремится вмести в метафизику всеединства — на понятие «богочеловечества» и на истолковании зла у него.

8. В софиологических концепциях принцип «богочеловечества» всегда занимает очень существенное место, — без него и не может быть того «теокосмизма», который обычно составляет (в той или иной форме) сердцевину всяческой софиологии¹³³. В человеке природа восходит к самосознанию, к «самооткровению», с другой стороны, в творческой и свободной активности человек находит в себе сияние божественности. У Франка своеобразие его построений в этой области связано с его антропологией, к которой мы и обратимся.

Франк более всех потрудился в русской философии, чтобы уяснить момент соборности в природе человека. После кн. С. Трубецкого (говорим о его работе о «соборной природе человеческого сознания» см. ч. IV, гл. III) один лишь Франк продолжил его идеи не в громких афоризмах, а в ряде анализов того, что начал С. Трубецкой. Уже в книге «Духовные основы общества» (1930 г.), а ранее перед тем в этюде «Я и мы» (в сборнике в честь Струве. 1926 г.), а затем в книге «Непостижимое» Франк развил очень обстоятельно учение о Первичности категории «мы» (с оговоркой, однако, что «мы» «столь же первично, но *ни более ни менее, чем я*»)¹³⁴. «Никакого готового «я», — гласит удачная формула Франка¹³⁵, — вообще не существует до встречи с «ты»; «явление встречи «ты», — говорит в другом месте Франк¹³⁶, — именно и есть то место, в котором впервые в подлинном смысле возникает само «я»¹³⁷. Правда, «бытие «мы» имеет как бы неудержимую тенденцию отчуждаться от

¹³¹ «Непостижимое», стр. 292.

¹³² Ibid., стр. 295.

¹³³ См., впрочем, систему о. С. Булгакова (далее — гл. VI).

¹³⁴ «Духовные основы общества», стр. 93.

¹³⁵ «Непостижимое», стр. 148.

¹³⁶ Ibid., стр. 154.

¹³⁷ Ср. замечательные построения американского психолога Boldwin о развитии самосознания*. См. об этом мою «Психологию детства».

меня, вращать в предметный мир, выступать мне навстречу, как внешняя, сама по себе сущая реальность... Дело идет поэтому о некоем невидимом единстве «мы», которое захватывает и охватывает нас, как сверхвременное единство»¹³⁸. «Мы», — продолжает далее свой анализ Франк¹³⁹, — выступаем по образу некоего «оно» — по аналогии с безличным «оно», которое образует основу и первоисточник предметного бытия... Социальный и исторический элемент есть как бы *космический* элемент в составе человеческой жизни¹⁴⁰ и обладает поэтому для человека всей жуткостью и иррациональностью, присущей космическому бытию». И дальше: «Опредмеченное (т. е. воспринимаемое в составе предметного бытия. — В.З.) «мы» есть единство рациональности и иррациональности и потому оно трансрационально». Это есть *соборность*, «которая лежит в основе всякого объединения людей»; «соборное целое, частью которого чувствует себя личность... само есть живая личность (не в смысле, однако, отдельного субъекта сознания)... в пределе это есть некое сверхвременное единство, единый соборный организм Богочеловечества, единый великий вселенский Человек, как утверждал Паскаль»¹⁴¹. «В этом смысле соборность совпадает с «церковью» в самом глубоком и общем смысле этого понятия»¹⁴². Это понятие соборности (как первичного «мы») здесь взято в ее «естественном» аспекте (не благодатном), как «первичный духовный организм, скрытой силой которого творится и приводится в движение общество», и этот первичный духовный организм есть богочеловечество, слитность человеческих душ в Боге»¹⁴³. Уже из этого текста ясно, что понятие «богочеловечества», во всяком случае, не совпадает с *христианским* понятием богочеловечества, неотделимым от Христа¹⁴⁴, — тогда как «соборность», «церковь» у Франка мыслятся и до Христа и вне Его. Однако в книге «Непостижимое», которая есть «введение в философию религии», Франк несколько отходит от чисто соловьевского понятия богочеловечества, приближаясь к христианской концепции. Мы уже знаем, — для Франка характерно то, что «только в качестве «Ты» Божество есть Бог», — но и больше: «невозможно (!) мыслить Божество вне и независимо от Его отношения ко мне», и это отношение «есть стихия, которая в каком-то смысле принадлежит к собственному существу и бытию самого Божества»¹⁴⁵. Однако так как сама личность в своем само-

¹³⁸ «Непостижимое», стр. 176.

¹³⁹ Ibid., стр. 176.

¹⁴⁰ Формула явно неточная; было бы вернее сказать, что социальный и исторический момент складается с природным бытием в некое единство, образуя вместе «мир» (космос).

¹⁴¹ «Дух. основы общества», стр. 98, 116, 117.

¹⁴² Ibid., стр. 182.

¹⁴³ Ibid., стр. 188.

¹⁴⁴ См. об этом слова самого Франка в «Непостижимом», стр. 278—279.

¹⁴⁵ «Непостижимое», стр. 246.

откровении оказывается автономной, то «реальность Бога в ее абсолютности и мое автономное в отношении ее бытие *рационально безусловно несогласуемы*»¹⁴⁶. Не будучи совершенно приверженцем метафизического плюрализма (что и невозможно ввиду первичности «мы»), Франк зачем-то здесь преувеличивает автономность личности именно в отношении к Богу! Несколько раньше¹⁴⁷ Франк писал: «Именно во встрече с трансцендентальным началом и в сопринадлежности к нему непосредственное самобытие конституируется как “я”». Тут же читаем, что «самость есть личность, когда она стоит перед лицом высших духовных сил»¹⁴⁸. По-видимому, момент *свободы* заставляет Франка отодвигать личность от высшей сферы. «Через момент свободы как раз и совершается, — пишет он, — *трансрациональное слияние или сплетение* трансцендентного и имманентного начала»¹⁴⁹. Свобода, — писал в другой книге Франк¹⁵⁰, — есть *последняя* спонтанная глубина человеческой личности и есть поэтому та единственная (!) точка человеческого бытия, в которой возможна непосредственная связь человеческого с божественным». Но Франк не только любит всюду усматривать «трансрациональность» — этого *т р е б у е т* вся концепция всеединства, вся система «монодуализма». Поэтому у него и Бог есть «не только Бог и больше ничего, а есть по самому существу»¹⁵¹ «Бог и я», т. е. как «человечно в человеке не чисто человеческое, а именно богочеловеческое его существо», так и Бог «есть истинный Бог именно, как Богочеловек»¹⁵². Так понятие богочеловечества, имеющее в христианстве смысл *лишь на основе Боговоплощения*, превращается у Франка (как у Соловьева и у всех защитников метафизики всеединства) в общее понятие метафизики.

Мы не входим в подробности антропологии Франка, которая насыщена рядом интересных и глубоких формул (с неизбежными искажениями, зависящими от связанности мысли Франка метафизикой всеединства), и перейдем к последнему существенному пункту его метафизики — к проблеме зла.

Проблема зла, конечно, есть ахиллесова пята всякой метафизики всеединства, — мы это увидим с особой ясностью в метафизике о. С. Булгакова. Франк, надо признать, не болеет так проблемой зла, как это было, напр., у Бердяева (тема зла была, хотя не единственным, но главным мотивом приверженности Бердяева к построениям Беме). Он даже признает, что философия имеет буд-

¹⁴⁶ «Непостижимое», стр. 265.

¹⁴⁷ Ibid., стр. 198.

¹⁴⁸ Приведем еще одно аналогичное место: «истинную полноценную реальность непосредственное самобытие обретает, лишь поскольку оно пускает корни в почву иного, чем оно само — духовного бытия». Ibid., стр. 180.

¹⁴⁹ Ibid., стр. 200.

¹⁵⁰ «Дух. основы общества», стр. 239.

¹⁵¹ Надо тут припомнить то, что было выше сказано о различении Божества и Бога.

¹⁵² «Непостижимое», стр. 280—281.

то бы «имманентную тенденцию к оптимизму, отрицающему реальность зла»¹⁵³, и сам Франк, несомненно, находится во власти этой тенденции, которую он напрасно, однако, приписывает философии по ее существу. Тенденция преуменьшать тему зла вытекает из трудности ее разрешения в пределах всякого монизма (в том числе и «монодуализма»). И, наоборот, из тенденции монизма вытекает всегда преуменьшение смысла свободы в человеке и связанная с этим тенденция к этическому позитивизму. Грандиозным памятником этой тенденции включить этику в онтологию является замечательная в других отношениях книга Вл. Соловьева «Оправдание добра». Включение этики в онтологию продолжал Лосский, продолжает и Франк, для которого «момент внутренней, объективной ценности совпадает с истинным, последним основанием — первоосновой»¹⁵⁴. Заметим, что при основоположном признании основного разграничения Бога и твари ценность неотделима от бытия лишь в Боге — в метафизике же всеединства она неотделима от бытия лишь в «первооснове», но через это становится неотделимой и во всем бытии¹⁵⁵. Франк, между прочим, сам немало писал о неправде последовательного автономизма в этике и о необходимости теонормально построенной этики¹⁵⁶. Однажды Франк написал такие слова: «Человек не есть своевольный хозяин своей жизни, он есть лишь свободный исполнитель высших велений»¹⁵⁷. Но он же заметил в одном месте¹⁵⁸: «тайна души, как личности, заключается в ее способности возвышаться над самой собой, быть по ту сторону самой себя, — по ту сторону всякого фактического своего состояния и даже фактической своей *общей* природы»¹⁵⁹. Но когда Франк подошел к теме зла, он по существу отступил перед ней. «Мы стоим здесь перед абсолютно неразрешимой тайной, — читаем мы у него¹⁶⁰. — Теодицея в рациональной форме невозможна, — и самая попытка ее построения не только логически, но и морально и духовно недопустима»¹⁶¹. Франк только забыл добавить: «в пределах метафизики всеединства...» «Объяснить зло значило бы «обосновать» и тем самым оправдать зло», — пишет Франк¹⁶². Конечно, «обосновать» зло, что иначе значило бы показать его внут-

¹⁵³ Ibid., стр. 302. См., впрочем, новую его книгу «Свет во тьме».

¹⁵⁴ Ibid., стр. 189.

¹⁵⁵ Напомним классическое определение места ценности в реальности у В.Д. Кудрявцева (в его учении о том, что «истина о вещи есть не только то, что она есть, но и то, чем она должна быть»). См. ч. III, гл. III.

¹⁵⁶ См. особенно его последнюю книгу «Свет во тьме» (Париж, 1949). См. также и «Дух, основы общества», стр. 28, сл.

¹⁵⁷ Ibid., стр. 55.

¹⁵⁸ «Непостижимое», стр. 198.

¹⁵⁹ Эта мысль была еще ярче и глубже выражена в построениях наших полупозитивистов, особенно у Лаврова и Михайловского (см. т. I, ч. II, гл. IX).

¹⁶⁰ «Непостижимое», стр. 310. Ср. аналогичные места в книге «Свет во тьме».

¹⁶¹ Ibid., стр. 307, 300.

¹⁶² Ibid., стр. 300.

реннюю необходимость или неизбежность — уже значило бы «оправдать» его. Но разве «объяснение» зла непременно должно быть его «обоснованием»? Для всякой системы монизма внутренне невозможно найти «место» для зла — без самопротиворечия. Поэтому и для Франка остается признать «надтреснутость» единства, но при том *только в эмпирическом плане!*¹⁶³ Здесь Франк хорошо описывает «темные силы», «самотерзание жизни», «темную природу в человеке», но, переходя к «глубине». Франк неумолимо приближается к Беме. «Место *безусловного* (Un grund! — В.З.) перворождения зла есть то место реальности, где она, рождаясь в Боге и будучи в Боге, *перестает быть Богом*»¹⁶⁴. И еще тут же: «Зло зарождается из несказанной *бездны* (!), которая лежит как бы на пороге между Богом и не-Богом». И договаривается эта теория зла уже совсем в линиях метафизики всеединства: «Возврат творения к Богу через страдания совершается в самом Боге»¹⁶⁵.

Заметим тут же, что к библейско-христианской позиции в этом вопросе Франк относится отрицательно. Глубочайшая идея христианской антропологии о «первородном грехе» совершенно ему чужда, — он ее не понимает и не вмещает ее¹⁶⁶, — в силу чего, впрочем, не вошла в тему зла.

Мы закончили изложение метафизики Франка и можем теперь обратиться к его гносеологии, в которой с особенным блеском проявился философский его талант.

9. Гносеологическая позиция Франка сводится к утверждению трансцендентности предмета знания, к установлению в составе знания «доступного» и «недоступного» (непостижимого) и данности их обоих в неразрывной целостности, в установлении границ «предметного» знания (знания в понятиях), как знания идеальной сферы (идей, «определенностей»), находимой в бытии, и в установлении «живого знания», улавливающего бытие в его целостности. «Всякое частное знание есть частичное знание целого»¹⁶⁷, — и подлинный предмет знания есть «запредельное бытие» в его «металогическом единстве», в его сплошности и целостности, т. е. вневременности, единстве, а потому и всеединстве. «Познаваемый мир со всех сторон окружен для нас темной бездной непостижимого»¹⁶⁸, но это не есть «вещь в себе», ибо «непостижимое» дано нам в составе «опыта»: «неведомое и запредельное дано нам именно в этом своем характере неизвестности и неданности с такой же очевидностью и первичностью, как содержание непосредственного опы-

¹⁶³ Ibid., стр. 301. Впрочем, в книге «Свет во тьме» дуализм в бытии углублен, становясь уже близким к манихейству.

¹⁶⁴ Ibid., стр. 312.

¹⁶⁵ Ibid., стр. 318.

¹⁶⁶ См. весьма неудачные замечания Франка об этом. Ibid., стр. 306.

¹⁶⁷ «Непостижимое», стр. 36.

¹⁶⁸ Ibid., стр. 35.

та»¹⁶⁹. Знание в понятиях есть «отвлеченное знание», улавливающее «момент идеи», иначе говоря, сферу идей в «непостижимом», но лишь «на почве первоначального *обладания* предметом, при котором предмет дан нам *интуитивно*, как непрерывность или всеединство, возможно это отвлеченное знание... Отвлеченное знание возможно лишь как производный итог целостной интуиции»¹⁷⁰. «Интуиция всеединства есть первая основа всякого знания», — много раз повторяет Франк¹⁷¹. В блестящем анализе понятий времени и числа (гл. X в книге «Предмет знания») Франк доказывает, что восприятие «времени и числовой множественности рождается одновременно, и то и другое суть соотносительные проявления — производные от всеединства»¹⁷². Но «бытие есть не вневременное содержание (как это выступает в отвлеченном знании, в понятиях. — В.З.), а живое сверхвременное бытие, поэтому оно само никогда не может быть полностью дано одной лишь мысли... оно может уясняться не воспроизводящему знанию-мышлению, а лишь непосредственному живому знанию»¹⁷³. «То, что мы называем живым знанием в противоположность знанию мысли, — пишет дальше Франк¹⁷⁴, — есть универсальная форма знания», ибо это есть интуиция *целостного* бытия: «живое знание отнюдь не ограничивается знанием нашей собственной психической жизни, принципиально оно одинаково распространимо на все области бытия. Подлинно сущее, как единство реального и идеального, может быть адекватно постигнуто лишь в таком живом опыте, а не в объективирующем сознании (т. е. в отвлеченном знании. — В. З.)»¹⁷⁵. Но все же «интуиция конкретного всеединства как бы *сама собой* превращается в систему понятий»¹⁷⁶. Интуиция — лишь «первичное знание, на котором основано и из которого вытекает отвлеченное знание»¹⁷⁷.

Эта связь двух видов знания не делает их, конечно, равноценными, но и не ослабляет значения отвлеченного знания, как вторичного, ибо через отвлеченное знание нам открывается вневременная (в этом смысле — идеальная) сфера бытия, открывается мир идей. Здесь Франк в своеобразной переработке идеи Козлова, отчасти Лосского, приходит к решительному утверждению *онтологизма* в нашем познании. «Идеальная безграничность доступного нам времени... свидетельствует, что мы возвышаемся над временем»¹⁷⁸... мы сразу и с полной непосредственностью объемлем вре-

¹⁶⁹ «Предмет знания», стр. III.

¹⁷⁰ Ibid., стр. 241—2.

¹⁷¹ Ibid., стр. 265 па.

¹⁷² Ibid., стр. 361.

¹⁷³ Ibid., стр. 419.

¹⁷⁴ Ibid., стр. 425.

¹⁷⁵ Ibid., стр. 433, 432.

¹⁷⁶ «Непостижимое», стр. 57.

¹⁷⁷ Ibid., стр. 47.

¹⁷⁸ Мы отмечали выше, что с особой силой и яркостью это было впервые в русской философии развито Лопатиным (т. II, ч. III, гл. VI).

мя во всей его безграничности, т. е. *мы непосредственно погружены в вечность*¹⁷⁹ — и хотя эта вечность имманентна вашему сознанию, — но это не есть то сознание, о котором идет речь в психологии. «То сверхвременное единство, в котором мы усмотрели, — пишет Франк¹⁸⁰, — основу отношения к предмету, дано нам не в форме “сознания”, а в форме бытия. Наше сознание может направляться на него только потому, что независимо от потока актуальных переживаний, образующих жизнь нашего сознания, мы *есмы* как сверхвременное единство, *мы пребываем в нем* и оно в нас. Первое, что “есть” — *есть не сознание, а сверхвременное бытие*». Как мы знаем, Франк приравнивает то бытие, «в которое мы погружены», к *абсолютному бытию*, но это уже есть та вольная интерпретация указанного им бесспорного гносеологического факта в свете метафизики всеединства, которая не имеет в себе никакой убедительной силы, кроме тенденции к монизму... Верно, однако, то, что «от понятия *предметного бытия* (т. е. сферы идей. — В.З.), как момента, *противостоящего* сознанию, мы дошли до понятия первичного бытия, как внутреннего корня и носителя самого сознания»¹⁸¹. Из той метафизики конкретного бытия, которая нам уже знакома, вытекает, между прочим, новое понимание *причинности* в бытии — из трансцендентальной категории она превращается в категорию самого бытия, и здесь Франк (повторяя замечательное учение Лотце об «имманентной» причинности, но в полном соответствии со своей метафизикой) учит о неправильности «всякого рационального детерминизма». «Если все возникающее, — пишет Франк¹⁸², — “следует” или “вытекает” не из прежде бывшего *определенного бытия*, а из трансфинитного существа реальности, если оно рождается из темного лона потенциальности», то это уже не детерминизм, рационально «связывающий разные определенности, — что есть только рабочая гипотеза», — говорит Франк. «Любое конкретное явление не может быть исчерпывающе объяснено» из «сферы “*определенностей*”, а лишь из “ответвления *всеобщей потенциальности*” в том, что мы обычно зовем причиной». «Понятие сознания, — заключает свои анализы Франк¹⁸³, — не может быть высшим понятием, последней основой теории знания».

Мы не исчерпали богатого содержания анализов в сфере гносеологии у Франка, а только отметили руководящие идеи у него, но и сказанного достаточно, чтобы оценить значительность его по-

¹⁷⁹ «Предмет знания», стр. 138.

¹⁸⁰ Ibid., стр. 154.

¹⁸¹ Ibid., стр. 159.

¹⁸² «Непостижимое», стр. 64—66. Ср. «Причинная связь, в качестве необходимости в становлении вытекает из того, что абсолютное бытие, укорененность в котором и равнозначна необходимости, есть не вневременное (что присуще сфере отвлеченного мышления. — В.З.), а сверхвременное бытие. Необходимо то, что укоренено в бытии, как целом» («Предмет знания», стр. 407).

¹⁸³ «Предмет знания», стр. 153.

строений в области гносеологии. Не менее значительны и ценны его построения в сфере логики (в книге «Предмет знания»). Но наше изложение и так затянулось, а нам остается лишь кратко сказать о религиозных и моральных идеях Франка.

Книга его «Непостижимое» есть опыт философии религии, но, как мы видели, это, собственно, метафизика всеединства. Отдельные мысли и замечания Франка (различение «Божества» и «Бога», учение о богочеловечестве, о церкви) еще не образуют философию религии. Франк философ, а не богослов, а философия религии возможна лишь на почве богословия — по той простой причине, что религии нельзя «понять» извне, из метафизики. Но книга Франка все же пронизана бесспорной и глубокой религиозностью, — то *mysterium tremendum*, о котором писал R. Otto, в разных местах является у него с совершенной определенностью. Франк со своей метафизикой всеединства (говорю, конечно, о книге) стоит «на пороге храма», на пороге религии, «трансрациональности». Мы увидим у о. Флоренского и о. Булгакова, как изнутри религиозного сознания кристаллизуется их метафизика, — у Франка же, — которого здесь, — в вопросе о религиозной теме, — можно упрекнуть в том, что он слишком философ, чтобы быть богословом, что у него, говоря его же словами, религиозная тема мыслится в плане предметного, а не интуитивного мышления, — у Франка его метафизические созерцания закрыли для него «живое знание» в сфере религиозности.

Зато моральные взгляды Франка, как он излагает их в своей последней книге «Свет во тьме», построены уже всецело в тонах *мистической морали*.

На этом мы кончаем изложение системы Франка и перейдем к общей характеристике ее.

10. Я без колебания должен сказать, что считаю систему Франка самым значительным и глубоким, что мы находим в развитии русской философии. Замечательный дар ясного изложения, точность и четкость мысли образуют лишь формальную основу ее философских «достижений». Важнее, прежде всего, замечательное *единство* построений Франка. От его книги «Предмет знания» до книги «Непостижимое» и «Свет во тьме» при наличии несомненной эволюции в формулировках, в углублении отдельных построений Франк остается верным той основной концепции, которая созрела у него. Вся оригинальность Франка, однако, не в самой метафизике всеединства, которую он нашел у Соловьева, Плотина, Николая Кузанского, которую развивали, рядом с ним Карсавин, о. Флоренский, о. Булгаков, — оригинальность и философская сила Франка в том *обосновании* этой метафизики, которое он развил в своих работах. Логическое выведение трансцендентальности (логической) предмета знания, гносеологическое ограничение трансцендентальной конструкции мира («отвлеченное знание») и убедительное раскрытие рядом и глубже предметного зна-

ния — знания интуитивного, все учение о «целостной интуиции», о том, что всякое частное знание есть «частичное знание целого»¹⁸⁴, — все это входит неотменимым приобретением в русскую философию. Притом, все это развито с такой ясностью и простотой, с такой сжатостью (переходящей иногда даже в излишнюю краткость), что книги Франка могут быть признаны образцовыми, — по ним надо учиться русским философам. Вычурность у о. Флоренского, тяжелый (хотя почти всегда художественно яркий) слог у о. Булгакова, вещания Карсавина только оттеняют с самой выгодной стороны силу философского дарования у Франка. Но и в его метафизике, при всей условности (и трудноприемлемости) идеи всеединства, есть драгоценные части, которые могут быть удержаны и независимо от идеи метафизического всеединства. Я имею в виду софиологическую концепцию у Франка, — хотя он сам нигде этого термина не употребляет. Софиологическая концепция, как органический синтез космологии, антропологии и богословия, может быть, конечно, развиваема вне метафизики христианства (в его православном раскрытии), но она и в терминологии и даже в своем существе теснейшим образом связана с этой метафизикой. Я не берусь судить, насколько религиозный мир Франка содействовал его софиологическим изысканиям, но в своих философских исканиях он чрезвычайно, интимно близок к тому, что мы находим у русских софиологов. Идея единства космоса и некоей трансрациональности в нем, внутренней связанности «тайны» человека с космосом сближает Франка с другими софиологами. Но сближают его и отрицательные черты — через идею всеединства Франк близок к «теокосмизму», к такому сближению космоса с Богом, при котором идея творения оказывается по существу ненужной и неприменимой...

Система Франка, сказали мы, есть высшее достижение, высшая точка развития русской философии вообще, но ей не хватает как раз той ясности в различениях Абсолюта и мира, которая нужна для системы основных понятий. Не всегда отдают себе отчет в том, что идея творения нужна философии не менее, если не больше, чем богословию. Всеединство может импонировать своей стройностью и внутренней согласованностью, но дурной, поспешный монизм, даже если он прикрыт термином «монодуализм», не отвечает тайне бытия. Как ни велик авторитет Николая Кузанского (все возрастающий в наше время), но концепция всеединства (идушая от Плотина), при всем искусстве сочетания его с понятием творения, является тем слабым местом у Николая Кузанского, который через Дж. Бруно и Шеллинга донныне путает философскую мысль.

Этими беглыми замечаниями относительно системы Франка я и ограничусь, — пора перейти к двум другим великанам философско-богословской мысли — о. Флоренскому и о. Булгакову.

¹⁸⁴ Напомним, что уже у Пирогова было это учение (что отмечает и сам Франк в своем этюде о Пирогове).

Глава VI

Метафизика всеединства.

В) о. П. Флоренский и о. С. Булгаков

1. Метафизика всеединства влечет к себе с особой силой те умы, которые остро ощущают не только целостность природного бытия, его живое единство, но и связь космоса с запредельным, абсолютным началом бытия. Космологические идеи переходят здесь в богословие, живая пестрота мира с его бесконечным многообразием не только ощущается в своем единстве, но оказывается хранящей в себе тайну Абсолюта. Это «восхождение» от космологии к богословию, от изменчивого бытия, подчиненного времени, к бытию неизменному, вневременному обычно ведет к системам пантеизма (что и есть богословское выражение всеединства = «паненизма», если построить такой термин из слов *pan kai hen* = все и единое). Начиная от ранних стойков через всю античную философию до Платона и Прокла идут эти попытки построения метафизики всеединства, все усложняясь в проблематике и уточняясь в основных понятиях.

Но уже у Филона система всеединства (в той форме, в которой она существовала во времена Филона) встречается с понятием, которое характерно для Библии, которое перешло из Библии в христианство, став основой христианской метафизики, — с понятием *творения*. Несмотря на чрезвычайное влияние неоплатонизма на развитие христианской метафизики, это понятие творения сохраняет свое основополагающее значение для всей христианской философии, по крайней мере, номинально. Правда, уже в системе Фомы Аквината мы находим *разложение* понятия творения, насколько оно оказывается всецело связанным лишь с требованиями веры и Откровения и философски оказывается не имеющим за собой оснований. Но зато у Скота Эриугены* и особенно у гениального Николая Кузанского** вся острота темы творения (на фоне метафизики всеединства) обнажается с полной силой. Николай Кузанский, однако, так и не справился с задачей вместить идею творения (в ее подлинном смысле) в систему всеединства, — и все дальнейшее раз-

витие метафизики в Западной Европе шло и идет в сторону развития тех или иных *отдельных* моментов проблемы, наклоняясь то в сторону плюрализма (Лейбниц), то в сторону имманентизма (Гегель и др.). Но вскоре после Николая Кузанского, когда развитие естествознания принесло с собой необычайное обогащение наших знаний о природе, вопросы натурфилософии, а позже и антропологии уже настолько стали определять, — и ныне определяют, — направление философских изысканий, что тема всеединства в значительной степени потускнела. С другой стороны, и понятие «творения» вновь отодвинулось куда-то в сторону — идея эволюции не у одного Спенсера или Бергсона оказалась основной метафизической идеей.

Вл. Соловьеву принадлежит инициатива (не только в русской, но и в общеевропейской философии) возрождения концепции «всеединства», и от него и идет в русской мысли гипноз этой концепции, чарующей и подчиняющей себе умы. В русской философии, мы уже упоминали об этом, связывание жизни природы (в ее единстве с Абсолютом) было и раньше, но у Соловьева особую влияние имело то, что у него столь же сильны богословские мотивы, как и живое чувство целостности природы (под влиянием натурфилософии Шеллинга). У Карсавина наука и философия снова возвращаются к положению «*ancilla theologiae*», он отдается «стихии свободных богословских исканий»; правда, его мало тревожит проблема натурфилософии, больше он отдает внимания антропологии, но в той «мифологии Всеединства», которую он развивает, реальное бытие как-то сжимается и тонет. Гораздо ближе к непосредственной реальности мира Франк, но и в его системе сфера эмпирического бытия оказывается лишь чувственным покрывалом идеальной основы мира, за которой открывается просвет в «непостижимую» «суть» мира. О творении мира, как мы видели, говорят и Карсавин и Франк, но это понятие, сохраняя номинально свою значимость, никакого существенного места в их системах не занимает. Софиологическая тема, связующая живую ткань мира с Абсолютом, в обеих системах, хотя и по-разному, повреждается навязчивой идеей всеединства, в которой лишь номинально отдается должное тварному бытию.

В системах о. Флоренского и о. Булгакова (поскольку дело идет о философской, а не богословской системах, изучение чего не входит в нашу задачу) мы находим гораздо больше «восхождения» от космоса к Абсолюту, чем у Карсавина и Франка. Космологический момент у о. Флоренского и о. Булгакова выражен гораздо существеннее и ярче, можно даже говорить о том, что у обоих (особенно у о. Булгакова) мы находим философское *исследование* в сфере софиологии (в космологическом аспекте). Если у обоих мыслителей концепция всеединства затемнила движение их мыс-

ли, то все же для будущего синтеза в данной области оба они дали очень много.

Перейдем к изучению их построений.

2. Павел Александрович Флоренский (род. в 1882 г.; жив ли он еще ныне, точных сведений нет, надо скорее думать, что жизнь его прервалась в начале 40-х годов) очень рано обнаружил исключительные математические способности и по окончании гимназии (в Тифлисе) поступил на математическое отделение Московского университета. Но уже в эти студенческие годы Флоренский, не бросая математики (проблемами которой он занимался до конца дней, — он примыкал к русской школе «аритмологии», к учению о «прерывных функциях»), обратился к философии и к богословию. По окончании университета он не принял предложения остаться при университете для подготовки к ученому званию в области математики, но поступил в Московскую Духовную академию. В эти годы он вместе с Эрном, Свенцицким и о. Брихничевым создал «Союз христианской борьбы», имевший в виду активные выступления во имя радикального обновления общественного строя (в духе идей Соловьева о «христианской общественности»)¹. Позже Флоренский совершенно отошел от этого «радикального» христианства.

Блестящие дарования и изумительная ученость в самых различных областях обеспечили Флоренскому академическую карьеру в Духовной академии. По выдержании магистерского экзамена он стал читать лекции по философии и, через несколько лет, приготовил диссертацию, названную им «Столп и утверждение истины» («Опыт православной теодицеи в 12 письмах»)². Книга эта обратила на себя всеобщее внимание богатством своего содержания, смелым исповеданием некоторых идей, возбуждавших интерес, но и сомнение в их ортодоксальности, — наконец, каким-то созвучием тем романтическим и мистическим течениям в русском обществе, о котором мы говорили во 2-й главе IV части. Далее внешность книги с ее несколько необычным шрифтом, виньетками и рисунками, множество неожиданных «лирических» отступлений в книге, какая-то «давящая ученость» в бесконечных примечаниях — все это было во вкусе эпохи. Претенциозность автора, излагавшего *свои* идеи не от имени своего, а как выражение церковной незыблемой истины, одних отталкивала, других привлекала. Так или иначе, книга имела большой успех.

¹ В это время Флоренский напечатал брошюру «Голос крови» (это была его проповедь) в связи с кровавым подавлением революционного движения в Москве в 1905 г.

² Издана в Москве в 1914 г. За границей в 30-х годах появилось 2-е изд. книги (фототипическим способом). Первоначально книга называлась «О духовной истине» (Москва, 1912), но впоследствии, по-видимому после защиты диссертации, в книгу были внесены последние пять глав, отсутствующие в первом издании.

До революции 1917 г. о. Флоренский, ставший довольно рано священником, напечатал еще несколько этюдов в «Богословском вестнике» (журнале Московской Духовной академии) — из них особенно существенны статьи «Общечеловеческие корни идеализма» и «Смысл идеализма». Во время революции Флоренский очень скоро был сослан в Туркестан; по возвращении оттуда стал работать в Москве (по вопросам физики в специальном Институте физики). Вскоре он снова был сослан — в этот раз в Соловки, — а потом в Сибирь, откуда уже не возвращался и где, по-видимому, и скончался.

Что касается влияний, которые сказываются в творчестве Флоренского, то, прежде всего, надо упомянуть о некоем о. Серапионе Машкине³, который был, по-видимому, тоже защитником концепции всеединства. Но об о. С. Машкине (кроме статьи самого Флоренского⁴) ничего неизвестно, поэтому судить о степени влияния на него о. С. Машкина не приходится. Сам Флоренский однажды упоминает в своей книге о славянофилах и говорит о «значительном родстве» его идей с идеями славянофилов⁵, — надо только иметь в виду, что в более поздние годы Флоренский довольно резко критиковал учение Хомякова⁶. Совершенно бесспорно влияние идей Соловьева на Флоренского, хотя о Соловьеве упоминает он всего один раз и в таких выражениях: «определения Соловьева (о «всеедином сущем») мы берем лишь формально, вовсе не вкладывая в них соловьевского содержания»⁷. Сам Флоренский усматривает свое отличие от Соловьева в принципиальном утверждении «антиномизма», — и здесь он, конечно, прав, но все это касается путей «восхождения» (у Флоренского) к «всеединому Существо», но не самой концепции.

В одном месте⁸ Флоренский устанавливает решительное отличие «русской», вообще православной философии от западной и видит это отличие в том, что Запад в философии ограничен рационализмом (старые обвинения славянофилов здесь воскресли!). На Западе будто бы все определяется в философии силами рассудка, выражается в системе понятий, а у нас, русских, строится «философия идеи и разума». В статье о «Смысле философии» Флоренский еще раз уверяет, что, «несмотря на мощную онтологию Восто-

³ Сочинения о. Машкина в печати не появлялись.

⁴ См. сборник «Вопросы религии». Также в книге «Столп и утв. истины», стр. 619 (прим. 26), стр. 791 (прим. 835).

⁵ «Столп...», стр. 608 (прим. 2).

⁶ Флоренский усматривал у Хомякова влияние идей о «народоправстве».

⁷ «Столп...», стр. 612 (Рим. 4). Надо, однако, отметить, что Флоренский на целых двух страницах приводит эти «формальные» определения Соловьева, посвященные идее всеединства.

⁸ «Столп...», стр. 80.

ка, Запад все же не мог ничего понять в мире, кроме эпифеноменов (!). *Таким он был, таким и остался*»⁹.

Я привожу эти выписки, чтобы отметить, что при всем серьезном знании западной философии Флоренский все же отталкивался от нее, ища для себя опоры в православном сознании. А между тем концепция всеединства (в той форме, в какой она через Соловьева зачаровывает русские умы) ведь западного происхождения, где ее развивали Скот Эриугена, Николай Кузанский... Эта манера — не у одного, впрочем, Флоренского — несколько свысока относиться к западной философии не только не оправдывается всей историей русской мысли, но и по существу неправильна. Верно здесь лишь одно: религиозная установка христианского Востока и русского православия в особенности, действительно, включает в себе моменты, освобождающие мысль от тяжелых уклонов, через которые пришлось пройти мысли на Западе. Но чтобы здесь обрести серьезную и реальную основу для философских исканий, нужно еще многое раскрыть в православии, чтобы надлежаще выразить то, к чему призывает и на что уполномочивает нас наше православное сознание.

Но как раз *этому и мешает концепция всеединства*, которая по существу не может вместить в себя основного принципа христианской метафизики — *идеи творения*. Ценная, однако, сторона в построениях Флоренского (и еще более Булгакова) заключается в том, что он (как и Булгаков) стремится *исходить* из данных религиозного порядка; правда, вся мыслительная работа направлена здесь на то, чтобы на этой основе воздвигнуть здание метафизики всеединства. Флоренский свободен, однако, от того богословского рационализма, с которым безответственно связал себя Карсавин, а в сравнении с Франком (дающим лишь «философию религии») Флоренский исключительно богат конкретным религиозным материалом, которым насыщена его книга, — не только литургические тексты, житийные сказания, обильные цитаты из Св. Отцов, но даже данные иконографии, — как бы охраняют Флоренского от философской отвлеченности. Но тут уже выступает и другая крайность — Флоренский слишком ставит акцент на «личном религиозном опыте», стараясь извлечь из него все, что необходимо для богословской и философской системы. Он, конечно, очень озабочен, чтобы отмежеваться от «людей т. наз. нового религиозного сознания»¹⁰, но постоянные ссылки на «мистический опыт» (а Флоренский находит даже в работе памяти мистические элементы¹¹) в действительности весьма сближают его с людьми «т. наз. нового

⁹ «Смысл идеализма», стр. XXXIV (прим. 133). Цитирую по рукописному оттиску.

¹⁰ «Столь...», стр. 128.

¹¹ Ibid., стр. 201.

религиозного сознания». Он придает большое значение духовному *переживанию* полноты бытия»¹², превозносит «прозрения, миги и точки духовной полноты — *зирницы* полного ведения»¹³. Флоренский, впрочем, и сам сознает что все это расплывчато и, собственно, не может быть базой для «полного ведения». «Я набрасываю, — пишет он в одном месте¹⁴, — мысли, которые больше чувствую, нежели могу высказать», и тут же добавляет характерные для его манеры мыслить и писать слова: «словно какая-то ткань, какое-то тело ткется в мировых основах... *что-то ждется*.., по чему-то томится душа...» Впрочем, и сам Флоренский, только что отгородившийся от «людей нового религиозного сознания», сейчас же добавляет, что, по его мнению, в основе их суждений «лежит истинная идея»¹⁵.

Во внутренней связи с «личным религиозным опытом» стоит у Флоренского вкус к данным фольклора и даже оккультизма. Преклоняясь перед «цельной жизнью» народа, живущего с природой «одной жизнью», Флоренский ищет в этом материале¹⁶ удостоверения, что «вся природа одушевлена, вся жива — в целом и в частях, что все связано тесными узами между собой... энергии вещей втекают в другие вещи, и каждая живет во всех и все в каждой»¹⁷. Так открывается, что «мир этот есть всегда текущее, всегда бывающее и дрожащее *полубытие*, а за ним... чуткое ухо прозревает *иную* действительность. «Все имеет свое тайное значение, *двойное существование* и *иную* заэмпирическую сущность»¹⁸, — «перед всеми настаежь открываются двери потустороннего»¹⁹. «В тот момент, когда отверзнутся наши очи и мир окажется глубоким, — мы увидим лес, как единое существо, человечество — как единое Grand Etre О. Конта²⁰, как Адама Кадмона Каббалы* или как Uebermensch** у Ницше»²¹. Общее (в вещах) — «не отвлеченное общее, но конкретное общее — оно *одно* в них»²².

Это обращение от церковного опыта к опыту «цельной» народной души, даже к оккультизму, сближение «синтетического (т. е. целостного. — В.З.) зрения»²³ у святых и в народном сознании —

¹² «Столл...», стр. 341.

¹³ Ibid., стр. 131.

¹⁴ Ibid., стр. 128.

¹⁵ Ibid., стр. 129.

¹⁶ Здесь Флоренский очень приближается к Dasqué — в его очень интересной книге «Urwelt. Sage und Menschheit» (1927).

¹⁷ «Общеч. корни идеализма», стр. 11 (рук. отт.).

¹⁸ Ibid., стр. 14.

¹⁹ Ibid., стр. 17.

²⁰ Здесь Флоренский просто следует замечательной интерпретации учения Ог. Конта у Ва. Соловьева.

²¹ «Смысл идеал», стр. 67.

²² Ibid., стр. 67.

²³ Ibid., стр. 60.

все это очень характерно для психологии творчества Флоренского. Не случайно он сделал одну характерную обмолвку: после цитаты из Метерлинка Флоренский привел рассказ из «Алфавитного Патерика» и пишет: «Я заимствую этот текст ради *колоритности*»²⁴. Этот момент «колоритности» присущ, однако, не только *изложению* Флоренского, но несомненно, входит в динамику самой его мыслительной работы. Действительно, Флоренский, *питаясь очень часто от внецерковных истоков*, хочет, однако, всегда развивать свои идеи из религиозных «переживаний» и потому и выдает всегда свои философские домыслы за *«церковную мысль»*, а не личное построение. Это придает книге Флоренского печать некоей нарочитой *манерности*, которая лежит (как и потребность «колоритности») в самом духовном строе его. «Довольно философствовали, — говорил он во «Вступительном слове перед диспутом»²⁵, — *над религией и о религии, — надо философствовать в религии — окунувшись в ее среду*». Именно на этом и построена вся книга Флоренского, но при всей ее чрезвычайной насыщенности церковным материалом Флоренский включает постоянно в этот материал внецерковные идеи, и сам не замечает принципиальной разнородности их, и читателя незаметно вводит в заблуждение...

Флоренскому, конечно, во многом чуждо «новое религиозное сознание», чужд тот неоромантизм, который мы видели, напр., у Бердяева, но какие-то незримые нити тянутся у него и к одному и к другому.

Перейдем к систематическому изложению его системы.

3. Мы уже знаем, что Флоренский развивает свои философские взгляды в пределах религиозного сознания, но его своеобразие заключается в том, что он хочет сохранить всецелую верность традиции Церкви и в то же время выразить свои новые идеи. Вливая новое вино в старые меха, он хочет показать, что именно этого вина и ждали старые меха, — ему мало уважения, вдумчивого внимания и смиренномудреной верности церковному богатству, — он непременно хочет выдать новые идеи за старые, очень старые. Так, напр., опираясь без колебания на данные языческого фольклора, он устанавливает при этом совершенно верный взгляд на язычество — *чуждый, однако, традиционному церковному его пониманию*. Еще смелее использование Флоренским тех или иных утверждений оккультизма (особенно это поражает в его размышлениях о значении тела в составе человека), и это вызывает уже вполне основательные сомнения не только у религиозно мыслящего читателя. От этого сочетания церковного и оккультного материала, умозрительных и фольклорных данных веет как раз тем «новым религиозным

²⁴ «Столп...», стр. 788 (прим. 806).

²⁵ «Вступительное слово» (рук. отт.), стр. 14.

сознанием» (вспомним Розанова, который, кстати сказать, в последние годы жизни имел несомненное влияние на Флоренского), от которого Флоренский хотел бы отмежеваться. Дилетантские экскурсии Флоренского в область филологии (которые могут производить впечатление лишь на тех, кто не занимался серьезно филологией)²⁶ стоят в какой-то неуловимой связи с известной уже нам манерностью, любовью к «колоритности» у Флоренского. У читателя невольно складывается впечатление, что весь богатый материал, взятый из церковной традиции, нужен Флоренскому, как «церковное облачение». Флоренский, конечно, опирается на живой, конкретный духовный опыт, но истоки этого опыта слишком часто *не церковные* — и если Флоренский в сознании своем хочет быть верным традиции, хочет «окунуться в церковную среду», то при церковности *формы* содержание у него, бесспорно, часто слагалось вовсе не из того, что хранит в себе Церковь.

С этим связана *гносеологическая* позиция Флоренского — он решительно отвергает богословский рационализм, чтобы опереться на преувеличенное подчеркивание *антиномизма* в мышлении. «Истина есть антиномия и не может быть иной... нам необходима формальная логическая теория антиномий», — читаем у него²⁷. «Рассудок оказывается насквозь антиномичен... основные нормы рассудка несовместимы между собой»²⁸. «В пределах рассудка нет и не может быть разрешения данной антиномии (дело идет о соотношении свободы и необходимости. — В.З.), — оно лишь в фактическом преобразовании самой действительности; в силу этого синтез тезиса и антитезиса переживается, как факт, как опытная данность»²⁹. «Статическая множественность понятий и их единство несовместимы друг с другом»³⁰.

Но этой антиномичности рассудка противостоит потребность «всецелостной и вековечной Истины»; «Истина должна быть нечто такое полное, что она все содержит в себе» — и тут же Флоренский характеризует ее, антиципируя все дальнейшее разыскание, как «сущее всеединое»³¹. «Я не знаю, — пишет он (письмо третье), — есть ли Истина, но я всем нутром ощущаю, что *не могу* без нее»³². Психологическое введение в «тайну» истины очень близко упражнениям современных «экзистенционалистов», но у Флоренского это скорее прием изложения, чем реальная база его мыс-

²⁶ От Флоренского и Булгаков усвоил себе эти дилетантские набег в область филологии — что резко контрастирует с его обычной научной добросовестностью.

²⁷ «Столл...», стр. 147—148.

²⁸ Ibid., стр. 487.

²⁹ Ibid., стр. 211.

³⁰ Ibid., стр. 485.

³¹ Ibid., стр. 12, 15.

³² Ibid., стр. 67.

ли, которая движется, конечно, «потребностью» целостной истины; он твердое основание видит в «разумной интуиции»³³: «личный опыт убеждает нас в правильности пути»³⁴, «из области понятий надо нам выйти в сферу живого опыта»³⁵. Поэтому Флоренский и утверждает, что «бытие истины *не выводимо*, а лишь показуемо в опыте»³⁶. Позже мы узнаем, что «органом восприятия горнего мира является сердце»³⁷, с другой стороны, те «зарницы полного ведения», о которых выше шла речь, отражают «опыт вечности», т. е. дают как раз «восприятие горнего мира».

В силу греха «самый разум наш раздроблен и расколот»: «за что бы мы ни взялись, мы неизбежно дробим рассматриваемое»³⁸. Как же тогда возможна «разумная интуиция», восприятие «глубины бытия»? На это Флоренский отвечает, с одной стороны, указанием на «подвиг веры» (что дает твердое основание познанию, создавая переход от «ассерторической истины мира к аподиктической истине догмата»)³⁹, а с другой стороны, он выдвигает то учение о разуме, которое было впервые в русской философии развито Киреевским. «Разум — нечто подвижное», — утверждал Флоренский в «вступительном слове к диспуту»⁴⁰: *это понятие динамическое, а не статическое*. В форме «рассудка» он разлагается в антиномиях, мертвеет в своем рассудочном бытии, но он «цветет и благоухает», когда он освобождается от раздробленности в восприятии единства и через просветление сердца становится способным увидеть за раздробленным миром его единство. Тут «границы знания и веры сливаются»⁴¹, и мы научаемся зреть «вечные корни твари в Боге»⁴² — что вплотную вводит нас в тайну всеединства.

Весь этот гносеологический узор сводится — после критики рассудка и установления закона антиномизма — к сближению «разумной интуиции» и «созерцания единства в бытии сердцем», к сближению знания и веры, к их даже отождествлению. Как в вере мы «приобщаемся к Истине» и ею держимся, так и разум «причастен бытию, а бытие причастно разумности»⁴³, — особенно разум в своем духовном обогащении уже не отделяется от веры. Поистине здесь «границы познания и веры сливаются», философия «окуна-

³³ «Стоял...», стр. 62.

³⁴ Ibid., стр. 72.

³⁵ Ibid., стр. 63.

³⁶ Ibid., стр. 144.

³⁷ Ibid., стр. 352.

³⁸ Ibid., стр. 159.

³⁹ Ibid., стр. 63.

⁴⁰ «Вступит. слово» (рук.), стр. 8.

⁴¹ «Стоял...», стр. 62.

⁴² Ibid., стр. 323.

⁴³ Ibid., стр. 73.

ется в религиозную среду», — и все философские построения воздвигаются на твердой основе церковности. Тут уж нет «стихии свободных богословских исканий», как у Карсавина, тут все *стилизуется* под церковность — и в этом внутренняя двойственность Флоренского. Как нельзя «смешать» масло и воду, так вовсе не сливаются вера и знание у Флоренского, а только «знание» постоянно иллюстрируется данными веры, стилизуется под церковность. В этом смысле философия у Флоренского *только хочет* расти из глубины церковности, а в действительности ее основной двигатель у Флоренского — *антиномизм*, освобождающий его от ограниченности рассудочного познания, *независимо от веры*. Даже, наоборот, оказывается, что «только антиномии и можно верить», что подвиг веры осуществляется в признании антиномизма⁴⁴. Любопытно тут же отметить, что чисто церковное учение о «подвижности» разума (столь отчетливо выраженное Киреевским) *только мельком* упоминается Флоренским⁴⁵, как мельком упоминается и учение о *соборности* церковного разума⁴⁶ (чем чрезвычайно ведь снижается значение «личного опыта», столь существенное для Флоренского). Но зато чрезвычайно развито Флоренским странное учение о том, что «*мистическое* единство двух (т. е. дружба. — В.З.) есть условие ведения»⁴⁷ (дружба оказывается даже «предусловием познания») — причем и здесь приведены церковные материалы, стилизующие все это под тона церковности.

Неслиянность путей философского знания и церковного ведения, отмеченная нами, со всей силой проявляется и в метафизике Флоренского, к анализу которой мы теперь и перейдем.

4. Метафизика Флоренского есть и его богословие — одно от другого у него неотделимо, — но нам незачем входить в чисто богословские его построения, — мы будем касаться их, лишь поскольку с ними связаны философские его идеи.

Путь к Абсолютному у Флоренского идет через сомнения, которые в острой форме образуют настоящий «скептический ад». Но «путь скепсиса не ведет ни к чему» и через стадию пробабиллизма⁴⁸ движется сознание к положению, что, если «истина есть, то она «реальная разумность разумная реальность»; она должна быть «единой сущностью о трех ипостасях», должна быть «триединством»⁴⁹. Из затруднений, которые сам Флоренский сознает, он выходит опять же с помощью антиномизма, «дуалистической пре-

⁴⁴ «Столл...», стр. 147.

⁴⁵ Ibid., стр. 60. «Вступ. сл.», стр. 8.

⁴⁶ Ibid., стр. 161.

⁴⁷ Ibid., стр. 430.

⁴⁸ Ibid., стр. 41 и сл.

⁴⁹ Эта «дедукция» Триединства, хотя и хочет быть рациональной, логически убедительной (Ibid., стр. 48—49), по существу очень формальна и потому ничего не дает.

рывности»: разрывая с «монистической непрерывностью», которая, замыкаясь в данном нам бытии, не догадывается о том, что есть над тварным бытием, мы «отказываемся от монизма в мышлении», чтобы «найти Бога в подвиге веры»⁵⁰. Вера, в которой мы освобождаемся от «предельного отчаяния», порожденного «скептическим адом», и ведет нас к Абсолюту⁵¹.

Во всем этом много психологизма (близкого к современному экзистенциализму), и эта печать психологизма очень ослабляет богословскую позицию Флоренского — в этом смысле гораздо глубже его Шестов, который не ищет ни психологических, ни логических «оснований» для веры... Но «установив» реальность Бога, Флоренский переходит к теме человека, которая тут же расширяется в общую тему тварного бытия. Грех, неправда, зло закрывают от нас подлинную сущность бытия — и здесь Флоренский примыкает к его современникам, *которые «мечтают о единстве всей твари в Боге»*⁵². В этом пункте Флоренский идет и дальше своих современников — строя свою космологию очень смело и оригинально. Понимание космоса делает Флоренского «софиологом», и эта обращенность к теме Соловьева не только дает ему повод продолжить дело Соловьева, но и формирует окончательно его систему. Космология развертывается в систему философии, тут же облекается в броню богословских данных, — и на этом пути Флоренский находит самого себя.

Флоренский отказывается от всякой «дедукции» тварного бытия — его путь не «нисхождение» от абсолюта к твари, а, наоборот, «восхождение» от твари к Абсолюту. «Из природы Бога, — утверждает он, — никак нельзя заключить о существовании мира — акт творения непреложно должен мыслиться свободным, т. е. происходящим от Бога не с необходимостью»⁵³. «Тварь потому и тварь, — тут же пишет Флоренский, — что она не Безусловно Необходимое Существо; существование твари никак не выводимо не только из *идеи* истины, но даже из *факта* существования истины в Боге». Это нисколько не противоречит учению о «небесной природе твари», как выражается в предыдущей главе Флоренский⁵⁴: эта «небесная природа твари» должна нам проявиться из самого анализа тварного бытия, т. е. может опять-таки открыться лишь на пути «восхождения» к Абсолюту. Однако Флоренский очень настаивает на том, что надлежащее понимание твари стало возможным *лишь на почве христианства*, — т. е. что философское осмысление тварного бытия, его тайны *предполагает* явление христианства в истории. При том слиянии границ веры и знания, которое обеспечивает

⁵⁰ «Столл...», стр. 65.

⁵¹ Ibid., стр. 67—68.

⁵² Ibid., стр. 390.

⁵³ Ibid., стр. 144.

⁵⁴ Ibid., стр. 111.

для Флоренского сочетание новых идей и христианства в его историческом раскрытии, это важно для него. «Лишь тогда, когда люди увидели в твари не простую скорлупу демона, не какую-то эманацию Божества и не призрачное явление Его, подобное явлению радуги в брызгах воды, — только тогда стало мыслимо (понимание твари), как само-стоятельного, само-законного и само-ответственного творения Божия»⁵⁵. Здесь Флоренский очень верно вскрывает основную предпосылку современной науки о природе, а тем самым и основную тему космологии: для современной науки существенно действительно это восприятие *неисчерпаемой мощи природы*, ее бесспорной творческой силы, динамизма присущих ей «начал». Тут кстати вспомнить приведенную выше удачную формулу В.И. Вернадского (ч. III, гл. IX) о том, что в основе современной науки о природе лежит «аксиома реальности». Для Флоренского тоже природа — не феномен, не система «явлений», а подлинное реальное бытие с бесконечной мощностью сил, действующих *в ней же, а не извне*. Лишь в христианстве — и это усиленно подчеркивает Флоренский («всякое мировоззрение вне христианства, — настаивает он, — акосмично и атеистично») — природа является не мнимым, не феноменальным бытием, не «тенью» какого-то иного бытия, а живой реальностью⁵⁷.

В тварном бытии мы находим *существенное его единство*. Уже в сходных предметах «высвечивает единое начало в них»; «оно сквозит в них — сквозит во всем их, везде в них, всегда в них... и это «одно» есть *энергия данного рода*»⁵⁸. «Таинственное единство связует род... Раздельность рода (т. е. множество индивидуумов данного рода. — В.З.) — кажущаяся помоментно, она лишь расчлененность» — в действительности же перед нами «единство чисто мистическое»⁵⁹. «Чем чище сознание от тумана чувственности, тем существеннее выступают *ноуменальные зерна вещей*»⁶⁰. Это «конкретное общее или созерцаемое в вещах *universale* (hen epi pollon) есть идея... лик вещи»⁶¹ — «лицо реальности»⁶². «Идеи суть малые облики горних основ», — заключает Флоренский свой анализ того, что открывается нам за отдельными вещами⁶³: чем больше углубляться в понятие идеи, тем больше возрастает трансцендент-

⁵⁵ «Столя...», стр. 288.

⁵⁶ Ibid., стр. 289.

⁵⁷ К этому примыкает ряд страниц, посвященных выяснению ценности и смысла христианского понимания тела человека, — см. особенно стр. 292 и сл.

⁵⁸ «Смысл идеал.», рук. отт., стр. 68.

⁵⁹ Ibid., стр. 65.

⁶⁰ Ibid., стр. 69, 71.

⁶¹ Ibid., стр. 75—76. Ср. очень яркое развитие этого учения у Лосева в его книге «Античный космос», что заставляет думать, что Лосев был если не учеником, то, во всяком случае, последователем Флоренского. О Лосеве см. ч. IV, гл. IV.

⁶² Ibid., стр. 78.

⁶³ Ibid., стр. 88.

ный момент идеи, — говорит Флоренский⁶⁴. «Энергия идеи отодвигается от нее»⁶⁵, открывается та «незримая ноуменальная сила», из которой вырастает тварное бытие⁶⁶. «Идеи. — заключает свой анализ Флоренский⁶⁷, — это «семена стихий», «семенные логосы», «нетленные логосы». Сближая свое понимание идей со стоической терминологией, Флоренский разделяет стоический витализм. «Вся природа, — пишет он в статье о «Корнях идеализма»⁶⁸, — одушевлена, вся жива — в целом и в частях, все связано тайными узами между собой, все дышит вместе друг с другом... всюду изнутри действующее, симпатическое сродство. Энергия вещей втекает в другие вещи, каждая живет во всех, все — в каждом». Стоический витализм, сочетаясь с идеей Николая Кузанского о соотношении целого и частей, дает это яркое чувство космоса, как живого целого. Надо прочесть поэтические страницы в указанной статье («Смысл идеализма»), чтобы почувствовать, как реально воспринимал Флоренский жизнь в природе, ее «причастность в то же время иному миру»⁶⁹, как перед ним «отверзаются настежь двери потустороннего». Это не та сфера идей, которая, улавливая в понятиях, образует, по Франку, «предметное бытие» (давая «отвлеченное знание»), — это, наоборот, живое ощущение динамики бытия в его корнях, ощущение живой и творческой силы его. Тут особенно интересно переживание *тайной силы всякого слова, всякого имени* у Флоренского (что расцвело с удивительной яркостью в философии имени у Лосева): «имя вещи и есть субстанция вещи... вещь творится именем, вещь вступает во взаимодействие (!) с именем, подражает имени... имя есть метафизический принцип бытия и познания»⁷⁰. В имени надо видеть «узел бытия, наиболее глубоко скрытый нерв его... имя — ступок благодатных или оккультных сил, мистический корень, которым человек связан с иными мирами... оно — божественная сущность, несет в себе мистические энергии»⁷¹.

Так все усложняется восприятие космоса и его «тайны»; завершается оно — учением о тварной Софии. «Всцелостная тварь (а не просто «вся» тварь) имеет «великий корень своей целокупности», — этим корнем (который и именуется Софией) *тварь уходит в внутри-Троичную жизнь (Бога) и через него получает себе Жизнь Вечную от Единого Источника жизни*»⁷². *Понятие Софии завершает, таким образом, космологию Флоренского, космос открывается*

⁶⁴ Ibid., стр. 89.

⁶⁵ Ibid., стр. 90.

⁶⁶ Ibid., стр. 93.

⁶⁷ Ibid., стр. 94.

⁶⁸ «Общечел. корни идеал.» (рук.), стр. 11.

⁶⁹ Ibid., стр. 14.

⁷⁰ Ibid., стр. 25, 26.

⁷¹ Ibid., стр. 29, 30, 31, 32.

⁷² «Столл...», стр. 326.

ему не только в своем единстве и целостности, он есть для него «многоединое существо»⁷³, идея — «монада»⁷⁴, которая открывается нам «не логическим определением, но переживается в живом опыте; она религиозно *дана* вообще *определяется* не *a priori*, а *a posteriori*»⁷⁵. Последние слова, так определенно вскрывающие, что мысль Флоренского движется все время по линии «восхождения» от космоса к его основе в Абсолюте отвечает *космологизму* всей его философии. Флоренский утверждает «метафизическую природу тварного естества»⁷⁵, но не просто как «систему идей» (в соответствии с *чистым* платонизмом), но как «богозданное единство идеальных определений твари»⁷⁶; он «вместе с другими современниками» не просто «мечтает о единстве всей твари в Боге», но прямо утверждает его. Здесь как раз известное уже нам «духовное переживание полноты» бытия⁷⁷ побуждает Флоренского принять концепцию всеединства, но это принятие идеи всеединства Флоренский непременно хочет представить, как *исконную концепцию Церкви...* Для понимания *этих* построений Флоренского нам нужно несколько подробнее войти в его рассуждения.

Если за видимым многообразием тварного бытия есть «метафизическое единство», есть «ноуменальные зерна вещей» с присущей им «энергией», то это вполне укладывается в то учение об идеях, какое мы находим у Св. Отцов — особенно у Григория Богослова и последующих за ним авторитетных церковных писателей. «Ноуменальные зерна вещи» не совпадают ли с теми «первообразами», которые, по Григорию Богослову, Бог созерцал в Себе до сотворения мира? Иначе говоря, сфера идей, находящаяся в мире, принадлежит ли миру же, как его «ноуменальная» сторона, или же она уже принадлежит сфере Абсолютного бытия? Для Флоренского с его ярко выраженным космологизмом, характерно ведь чувство «мистического единства» природы, — с его признанием, что есть «два мира» (т. е. видимый мир и невидимый мир)⁷⁸. «Сквозь зияющие трещины человеческого рассудка, — уверяет он⁷⁹, — видна бывает лазурь Вечности». Но тогда понятно, что и он, как и «его современники», «мечтает понять единство всей твари в Боге»⁸⁰. Он так и думает: «Есть *корень* целокупной твари» (что есть «всецелостная тварь») — она есть, — говорит Флоренский вслед за мыслителями древнего и нового мира, — София, — «первозданное естество тва-

⁷³ «Столп...», стр. 325.

⁷⁴ Ibid., стр. 323.

⁷⁵ Ibid., стр. 324, 346.

⁷⁶ Ibid., стр. 344.

⁷⁷ Ibid., стр. 341.

⁷⁸ Ibid., стр. 483.

⁷⁹ Ibid., стр. 489.

⁸⁰ Ibid., стр. 390.

ри», *предшествующее миру*⁸¹, — «богозданное единство идеальных определений твари»⁸². Но в отличие от церковной традиции Флоренский, вслед за Соловьевым, считает Софию «премирным *ипостасным* собранием божественных первообразов»⁸³. Приняв это положение, Флоренский уже смело идет дальше. Для него тварная София (т. е. мистическая основа космоса) есть «ангел-хранитель твари, идеальная *Личность* мира»⁸⁴ — «*четвертый ипостасный элемент*... входящий в полноту бытия Троичных недр... по благоволению Бога»⁸⁵. «Независимо от Бога, — уточняет Флоренский⁸⁶, — она не имеет бытия и рассыпается в дробность идей о твари».

Приведя ряд текстов из Св. Афанасия Великого с его различием Логоса Божьей Премудрости и «премудрости в нас сущей»⁸⁷, Флоренский и не сливает тварную Премудрость с Логосом, но сближает понятие Софии с понятием Церкви, а еще дальше (вслед за Вл. Соловьевым) — с Божьей Матерью⁸⁸, как «носителем Софии», «явлением Софии». Так возникает *богословие* Софии, которое получило позже такое яркое развитие в системе о. С. Булгакова: София ведь, по Флоренскому⁸⁹, «участвует в жизни Троиственного Божества, входит в Троичные недр», а с Софией «входит» в сферу Абсолюта и сам космос, «очищенный в Христе». Так *смыкаются космос и Абсолют во «всеединство»*, осмысливается «духовное переживание полноты бытия».

Если мы оставим в стороне богословский материал, приводимый Флоренским (в том числе иконографический материал), то надо признать, что «всеединства» все же не получается. Конечно, если София есть Церковь, а Церковь есть «тело Христово», то *видимость всеединства* получается — однако при отсутствии метафизики Боговоплощения связь «двух миров» остается не раскрытой. О «четвертой ипостаси» «тварной Софии» сам же Флоренский говорит, что она входит в Троичные недр «по благоволению Бога», а не по своей «сущности». Флоренский в одном месте указывает, что «только христианство породило невиданную раньше *влюбленность в тварь* и нанесло сердцу раны *влюбленной жалости о всем сущем*»⁹⁰, но это ведь значит, что тайна твари *двойная*. Сам же Флоренский

⁸¹ «Стоп...», стр. 326, 332.

⁸² Ibid., стр. 344 (почти идентично со словами Св. Григория Богослова).

⁸³ Ibid., стр. 348. Ср. Ibid., стр. 332 («ипостасная система миротворческих мыслей Божиих»).

⁸⁴ Ibid., стр. 324.

⁸⁵ Ibid., стр. 323.

⁸⁶ Ibid., стр. 329.

⁸⁷ Ibid., стр. 345.

⁸⁸ Ibid., стр. 350 pas.

⁸⁹ Ibid., стр. 349.

⁹⁰ Ibid., стр. 288. В этих словах Флоренский очень близко подходит к раскрытию «православного космизма».

тут же говорит с привычными противопоставлениями («антиномизмами»): «когда грязь смыта с души (у подвижника) продолжительным подвигом, тогда перед обновленным и духоносным сознанием является тварь Божия, как самобытное и *страдающее*, прекрасное и *загрязненное* существо, как *блудное* детище Божие». Как же сочетается в твари, в этом «прекрасном и загрязненном существе» эти две разных стороны? «Существо»-то ведь одно; единство космоса здесь ведь утверждается, но полярность света и тьмы, добра и зла здесь тоже особенно ясна именно для «просветленного взора». Оттого-то и прав Флоренский, рядом ставя в христианстве «влюбленность в тварь» и «влюбленную жалость». Но если «корень» твари есть София = Церковь⁹¹, т. е. «очищенное во Христе естество твари»⁹², то откуда же грязь и страдание в космосе? С одной стороны, София есть «корень целокупной твари», «идеальная личность мира», с другой стороны, она же ее Ангел Хранитель (т. е. полюс света в отношении к «грязи» в мире). Но София не есть «просто данное, стихийное, фактическое единство мира»⁹³, — это единство, — тут же добавляет Флоренский, — «осуществляется вечным актом». Вот эта неясность в понятии Софии у Флоренского (то София связана с «вечным актом» и есть «идеальная личность мира», то лишь «Ангел Хранитель», охраняющий в мире красоту от действия грязи) и создает философскую *незаконченность* этого понятия. «Зарницы полного ведения», даже богато освещенные богословским материалом, лишь связывают космологические мотивы у Флоренского с Абсолютом и Его «вечным актом», но *остаются темой*, а не ясной и законченной концепцией. Принятие антиномизма помогает, правда, Флоренскому свести концы с концами, но лишь в плане рассудочного познания, где антиномии «законны», в плане же полного ведения им нет места. Характерно, что у Флоренского вся проблема зла, без разрешения которого «полное ведение» не пойдет дальше отдельных «зарниц», берется лишь в плане антропологическом, как проблема *греха* и спасения от него. Но и тут мы узнаем, например, о «злой самости»⁹⁴, о том, что вся ткань эмпирии в человеке постепенно приобретает своеобразную метафизичность, от которой должно человеку освобождаться в покаянии⁹⁵...

Ценность построения Флоренского лежит все же, на наш взгляд, в том, что он с большой силой подчеркнул живое единство космо-

⁹¹ Для Флоренского «Церковь» «предсуществует», он не допускает разделения церкви мистической и церкви исторической. «Это — одно и то же существо», «предшествующий» миру эон» («Стоял...», стр. 337—338).

⁹² Ibid., стр. 350.

⁹³ Ibid., стр. 325.

⁹⁴ Ibid., стр. 224.

⁹⁵ Ibid., стр. 236.

са, тайну природного бытия, — что идеальную сферу в мире, связанную и с видимым и невидимым бытием, с изменчивым и неизменным началом в мире, он особенно раскрыл, как «целокупный корень твари». Облекая свои космологические прозрения в одеяния религиозных и богословских данных и тем номинально решая проблему «всеединства», Флоренский, конечно, освободил себя от философских затруднений, вернее, просто отстранил их, но он их не разрешил. Флоренский с большой силой поставил проблему «софийности мира», и это останется за ним при всей дальнейшей незавершенности его построений. «Влюбленность в творь», соединенная с «влюбленной жалостью» к ней, светится тем светом подлинного и глубокого космизма, который особенно запечатлелся в православии. В этом смысле Флоренский движется по «большой дороге» русской мысли — и особенно ценны его религиозные и богословские комментарии. Но ценность и первостепенное значение темы еще не обеспечивают «полного ведения», как бы ни были замечательны отдельные «зарницы» такого полного ведения.

В том же направлении трудился и о. Булгаков, особый путь которого заключается в том, что он от философии пришел к богословию. На своем трудном и сложном пути о. Булгаков обнаружил огромное философское дарование, расцветшее в его редкой научной строгости (отмечающей все его работы) — а когда в нем произошел религиозный перелом и особенно — когда он стал священником, он с еще большей строгостью и ответственностью овладел всем богатством богословия. Обратимся к изучению его системы.

5. *О. Сергей* (Сергей Николаевич) *Булгаков* (1871—1944) родился в семье священника в г. Ливны Орловской губ.⁹⁶ Детство его, о котором сам Булгаков написал прекрасные страницы в «Автобиографических заметках», протекало в условиях строгой церковности. Но уже в духовной семинарии, куда поступил он 13 лет, у него начался религиозный кризис — и этот период неверия длился у него до 30-летнего возраста⁹⁷. Неверие особенно усиливалось благодаря «принудительному благочестию» в семинарии⁹⁸. «Я сдал позиции веры, — пишет Булгаков⁹⁹, — не защищая их», «я воспринял нигилизм без боя». Булгаков бросил семинарию за год до окончания, поступил в последний класс гимназии, а по окончании ее (1890 г.)

⁹⁶ Для биографии о. С. Булгакова см. его «Автобиографические заметки» (Париж, 1946 г.), в которых, впрочем, рассказаны лишь отдельные моменты из его жизни; см. также небольшую брошюру «Памяти о. С. Булгакова (Париж, 1945), где составителем ее (Л.А. Зандером) даны основные сведения о жизни о. С. Булгакова, тщательно просмотрена «хронологическая канва» его жизни (стр. 49—31). В книге Л.А. Зандера «Бог и мир; мирозозерцание о. С. Булгакова» (тт. I—II, Париж, 1948) в конце второго тома дана полная библиография работ о. Сергея — для нас особенно важны указания философских статей его (т. II, стр. 349—352). К сожалению, Л.А. Зандер не дал обзора книг и статей, посвященных анализу идей о. Сергея.

⁹⁷ «Автоб. зам.», стр. 25.

⁹⁸ Ibid., стр. 27.

⁹⁹ Ibid., стр. 30.

поступил в Московский университет. Уже в это время он увлекался марксизмом, специализировался по политической экономии и по окончании университета очень скоро сдал магистерский экзамен, после чего, уже женившись, отправился за границу для работы к диссертации. Темой его работы была проверка основных положений марксизма в области земледелия («Капитализм и земледелие», т. I и II 1900) — и уже в этой, очень насыщенной фактами и очень тщательной в анализах работе Булгаков показал, что положение Маркса не оправдывается на сельскохозяйственной эволюции. По свидетельству самого Булгакова¹⁰⁰, он был в это время «в плену научности», да и не только научности: он был уже членом соц.-демократической партии, близко познакомился с Каутским, Бебелем, Либкнехтом, писал статьи и очерки по политической экономии и постепенно стал приобретать всероссийскую известность. По защите магистерской диссертации Булгаков был избран профессором (по кафедре политической экономии) Киевского политехнического института. В Киеве Булгаков прожил 5 лет (1901—1906), и как раз в эти годы в нем произошел второй духовный кризис (но уже в сторону религиозную). Все, что писал в это время Булгаков и что собрано в его замечательном сборнике «От марксизма к идеализму» (Петрогр., 1903), представляет собой выражение прежде всего *философского перелома* у Булгакова (очень близкого к тому же перелому у Бердяева. См. выше ч. IV, гл. II). Выступления (в публичных лекциях) и статьи Булгакова получали в это время широкий отклик в русском обществе, — Булгаков вместе с Бердяевым (отчасти Струве и Франком) становятся наиболее видными вождями той русской интеллигенции, которая искала религиозно-философского обновления. Собственно, уже из-за границы Булгаков вернулся, как он пишет, «потерявшим почву и уже с надломленной верой в свои идеалы». Поворот «от марксизма к идеализму» начал новую эпоху в жизни Булгакова — и здесь он был очень многим обязан Вл. Соловьеву, как об этом свидетельствуют его статьи о Соловьеве (особенно статья «Что дает современному сознанию философия Вл. Соловьева» в сборнике «От марксизма к идеализму»). Вот что Булгаков писал в эту эпоху: «Философия Соловьева дает современному сознанию целостное и последовательное развитое *христианское* мирозерцание»¹⁰¹. Булгаков не только философски освободился от доктрины экономического материализма, не только принял основные положения идеализма, но и перешел сознательно и всецело к религиозному миропониманию. Булгаков вместе с Бердяевым создает журнал «Вопросы жизни» (1905 г.), где помещает ряд статей на религиозно-общественные темы. В 1906 году он переез-

¹⁰⁰ «Автоб. зам.», стр. 62.

¹⁰¹ Ibid., стр. 64; «От марксизма к идеал.», стр. 264.

жает в Москву и получает кафедру в Коммерческом институте (директором которого был известный уже нам П.И. Новгородцев), избирается депутатом во 2-ю Государственную думу (от конституционно-демократической партии), пишет ряд замечательных статей, собранных в сборнике «Два града» т. I и II (Москва, 1911). В эти годы Булгаков чрезвычайно сближается с о. П. Флоренским, имевшим громадное влияние на него, принимает софиологическую концепцию Флоренского, которую постепенно по-своему перерабатывает. В 1912 г. он издает книгу «Философия хозяйства» (за которую получает в Московском университете степень доктора политической экономии), где развивает впервые свою софиологическую концепцию. В то же время Булгаков отдает немало времени писанию публицистических статей (из которых наиболее яркая «Героизм и подвижничество» была помещена в известном сборнике «Вехи»), сближается с самыми выдающимися представителями религиозного возрождения в России (Самарин, Новоселов и др.), издает наконец (в 1917 г.) большую книгу «Свет Невечерний» — очерк системы нового его миросозерцания¹⁰². Книга эта — говорит сам Булгаков¹⁰³, — писалась в течение 5 лет (1911—1916). «Книга моя, — писал Булгаков в предисловии, — представляет собой род духовной автобиографии или исповеди; она является обобщающим постижением, как бы итогом моего пройденного, столь ломаного и сложного — слишком сложного! — духовного пути». Книга эта, собственно, заканчивает период чисто философского (в том числе и религиозно-философского) творчества Булгакова; ныне, за исключением небольшого сборника «Тихие думы» (Москва, 1918), где собраны превосходные статьи его по вопросам искусства¹⁰⁴ — Булгаков всецело переходит к чисто богословскому творчеству. В 1918 году Булгаков принимает священство, попадает в Крым, оттуда уже он не смог вернуться назад в Москву, становится на время профессором Симферопольского университета, но очень скоро должен его покинуть (из-за священства). В 1923 г. советская власть изгоняет Булгакова из России, он едет сначала в Константинополь, а оттуда в Прагу, где читает лекции в русском юридическом факультете, существовавшем тогда в Праге, а в 1925 году переезжает в Париж в связи с основанием Богословского института в Париже. С самого начала Богословского института до конца дней своих Булгаков был его бессменным деканом; преподавал он в институте догматику.

В эти годы расцвело богословское творчество Булгакова. Кроме «малой трилогии» («Купина Неопалимая», «Друг Жениха», «Ле-

¹⁰² Книга имела подзаголовок «Созерцания и умозрения».

¹⁰³ «Свет Невечерний», стр. II.

¹⁰⁴ Книга «Философия трагедии» (вышедшая только по-немецки: «Philosophie d. Tragödie». Darmstadt, 1927) хотя и посвящена диалектике немецкой философии XIX в., но в то же время насыщена богословскими идеями.

стница Иаковлева»), отдельных этюдов (часто довольно значительных, как «Икона и иконопочитание») Булгаков пишет «большую трилогию» — «О богочеловечестве» (ч. I — «Агнец Божий», ч. II — «Утешитель», ч. III — «Невеста Агнца»). Последний том трилогии вышел уже после смерти Булгакова. Кроме этих трудов осталось немало его книг вполне подготовленных к печати, из которых пока увидела свет только книга об Апокалипсисе, остальные остаются еще не напечатанными.

Защита софиологического понимания догматов христианства вызвала по адресу Булгакова полемику, а позже суровое осуждение в ереси со стороны митрополита Сергия (Москва), имевшего, впрочем, под руками лишь обстоятельные выписки из его книги, сделанные противниками Булгакова и ими посланные в Москву. Митрополит Евлогий, как ректор Богословского института, счел нужным создать особую комиссию для уяснения вопроса о «еретичестве» о. Булгакова; доклад комиссии был в общем благоприятен для Булгакова, который мог дальше продолжать свое преподавание в Богословском институте.

Весной 1939 г. Булгаков должен был подвергнуться тяжелой операции (у него оказался рак горла). Операция была удачна, но голосовые связки были удалены, однако через несколько месяцев Булгаков мог говорить (почти шепотом), мог совершать литургию и даже читать лекции. Летом 1944 г. вследствие кровоизлияния в мозг Булгаков скончался.

Богатая, напряженная, всегда творчески насыщенная жизнь Булгакова сама по себе замечательна, как исключительный памятник тех духовных исканий, того возврата русской интеллигенции к Церкви, который наметился в России еще до революции 1917 г. и который с такой силой проявился в последние 30 лет. Но не менее богато и значительно творчество Булгакова, из которого мы извлечем здесь только его философские взгляды.

6. Коснемся прежде всего тех философских влияний, которые испытал Булгаков.

Уже в ранние годы, когда он был в заграничной командировке и стал со вниманием изучать философию, Булгаков примкнул к критическому рационализму Канта. «Должен сознаться, — писал Булгаков в предисловии к книге «От марксизма к идеализму»¹⁰⁵, — что *Кант всегда был для меня несомненное Маркса*, и я считал необходимым *поверить Маркса Кантом, а не наоборот*». В этом проявилось философское чутье Булгакова, в противоположность Плеханову, увлекшемуся французскими материалистами. Однако в эту пору Булгаков еще надеялся «придать положительному учению экономического материализма приемлемую форму, освободив его от

¹⁰⁵ «От марксизма к идеал.», стр. XI.

абсурдов»¹⁰⁶. В дальнейшем процессе философских исканий Булгаков особенно остро ставил для себя вопрос о «теории прогресса». *Историческая тема была у него на первом плане*, и уже здесь выступала потребность пойти дальше чистого кантианства. Булгаков стал перед вопросом: «Возможно ли средствами одной опытной науки построение такого мирозерцания, которое давало бы *теоретическое обоснование активному социальному поведению* и идеалам общественного прогресса, короче: возможна ли научная теория прогресса?»¹⁰⁷ В этом именно пункте (теургическом, т. е. в проблеме, «активного социального поведения во имя идеала») Булгаков, уже вышедший на путь трансцендентализма, почувствовал необходимость опереться на «*религиозно-метафизические предпосылки*»¹⁰⁸: «Вопрос о социальном идеале все яснее и яснее, — пишет тут Булгаков, — формулировался, как религиозно-метафизическая проблема, затрагивающая самые глубокие корни метафизического мировоззрения», — и здесь-то и началось влияние Вл. Соловьева на Булгакова. «Я долгое время, — пишет Булгаков в том же предисловии к книге «От марксизма к идеализму»¹⁰⁹, — держался мнения... что Кант навсегда закрыл дверь в метафизику и окончательно утвердил господство критического позитивизма», но, придя (на почве критики теории прогресса) к сознанию неизбежности «религиозно-метафизического обоснования» социального идеала, Булгаков, с присущим ему духовным мужеством, обратился к тому, что так долго отвергал. Найдя в Соловьеве широкий синтез христианских начал с данными философии и науки, Булгаков стал на новый путь религиозной метафизики, как об этом вполне определенно свидетельствует его статья «Что дает современному сознанию философия Вл. Соловьева»¹¹⁰. Но у Соловьева Булгаков взял и его основную идею «всеединства»... Несколько позже Булгаков писал¹¹¹: «Теперь уже ясно, что Соловьев, как мистик с особым, богатым и своеобразным мистическим опытом, *значительнее, оригинальнее*, интереснее, нежели Соловьев-философ». Но это писано в эпоху, когда Булгаков уже всецело сосредоточился на *софиологической* теме (которую в эту эпоху Булгаков все же обдумывал лишь в космологическом ее аспекте — София для него в это время «принцип мироздания или совокупность творческих энергий в Божестве») ¹¹². Булгаков даже утверждает в это время, что «учение Соловьева о Софии — наиболее оригинальная черта его филосо-

¹⁰⁶ «От марксизма к идеал.», стр. XII.

¹⁰⁷ Ibid., стр. XVI.

¹⁰⁸ Ibid., стр. XVI.

¹⁰⁹ Ibid., стр. XVIII.

¹¹⁰ В сборнике статей «От марксизма к идеал.», стр. 195—262.

¹¹¹ Сборник «Тихие думы» (Москва, 1918). См. статью «Стихотворения Вл. Соловьева», стр. 73.

¹¹² Ibid., стр. 95.

фии — осталось незаконченным и недоговоренным»¹¹³... Это все уже относится ко времени огромного влияния Флоренского на Булгакова — влияния, впрочем, скорее личного, чем идейного, а все же, взяв от Соловьева основную концепцию всеединства (со включением софиологической темы), Булгаков, под влиянием Флоренского, целиком уходит в сторону софиологических размышлений.

После издания книги «Свет Невечерний» Булгаков, принявший священство, целиком отдается церковным темам¹¹⁴, и все его творчество приняло характер богословствования. Однако и в своих чисто богословских трудах Булгаков *остается философом*, — закваска трансцендентализма, метафизики всеединства, даже некоторые общие начала философской мысли, усвоенные Булгаковым на заре научной жизни, сохранили свою силу и в годы чистого богословствования.

Вернемся еще к вопросу о трансцендентализме у Булгакова. Если в эпоху написания книги «От марксизма к идеализму» Булгаков, стоя на основе трансцендентального идеализма, признал значение интуиции (которую отождествлял с верой)¹¹⁵, то в «Свете Невечернем» интуиция по-прежнему связана с защитой трансцендентального реализма, но оказывается совершенно несвязанной с верой¹¹⁶. Тут же появляется и новый мотив — для Булгакова ныне познание в своем происхождении оказывается восходящим к «греховной расщепленности бытия»¹¹⁷. Тем не менее должно признать, что система Соловьева потому и могла повлиять на Булгакова, что она *не разрушала* у него основ трансцендентализма, а лишь дополняла их. Критицизм — с разными дополнениями и модификациями — сохранил у Булгакова свое значение до конца дней его¹¹⁸.

Влияние Соловьева было решающим в философском развитии Булгакова больше всего в силу синтетического замысла Соловьева — его стремления создать систему, в которой наука, философия и религия внутренне и органически связаны друг с другом. Так и для Булгакова, в частности, чрезвычайно характерно то, что он всю жизнь оставался ученым, всю жизнь работал научно — во всей строгости методов научной мысли (*lege artis*, по его любимому выражению).

Можно сказать, что потребность научной работы с ее неустранимым чувством реальности видимого мира¹¹⁹ была существенным элементом в творчестве Булгакова. С другой стороны, в Булга-

¹¹³ Ibid., стр. 103.

¹¹⁴ В «Автоб. зам.» (стр. 49), относящихся к этому периоду, Булгаков упоминает о том, что одно время он «обращал свои упования к Риму», что «позднее он совершенно преодолел это в себе», «потеряв к Риму духовный вкус».

¹¹⁵ «От марксизма к идеал.», стр. 117. Ср. «Философия хоз.», стр. 138, где находим критику односторонности, в которые впадает трансцендентализм — ибо знание вообще возможно лишь «благодаря реальной причастности человека к Божественной Софии».

¹¹⁶ «Свет Невеч.», стр. 32.

¹¹⁷ Ibid., стр. 77.

¹¹⁸ См. в его посмертном труде «Невеста Агнца», стр. 250.

¹¹⁹ См. яркие страницы о «реальности множественного бытия» в «Свете Невеч.», стр. 177—

кове очень рано проявился философский дар — мы приводили уже его замечания, что он всегда считал Канта «несомненным» Маркса... Философом Булгаков оставался и тогда, когда он целиком перешел к богословию, — вернее говоря — в нем *нельзя отделить* философа от богослова: скорее можно о его богословии думать, что он в нем больше философ, чем богослов, чем можно было бы сказать, что богословие как бы подавило философское творчество. «Свободное искание истины», которое Булгаков называет «священнейшим достоянием философии»¹²⁰, было коренным для Булгакова. Совсем в духе Соловьева Булгаков писал¹²¹: «Философия неизбежно стремится к абсолютному, к *всеединству*¹²² — или к Божеству, насколько оно раскрывается в мышлении; в конце концов и она имеет своей единственной и универсальной проблемой — Бога и только Бога». Это писано в 1916 году, когда мирозерцание Булгакова приняло определенно религиозный характер, но он оставался философом и тогда, когда его философия стала богословием... Во всяком случае, грандиозный синтетический замысел Соловьева тем и покорила себе Булгакова, что соответствовал его собственным исканиям. Мы увидим при изучении метафизики Булгакова, до какой степени идеи Соловьева глубоко засели в нем.

Необходимо особо подчеркнуть влияние Флоренского на Булгакова. Во Флоренском было гораздо более стилизации, чем это было у Булгакова, но манера Флоренского брать «старые меха» для нового вина в большой мере определяла творчество и Булгакова. Впрочем, надо сказать, что когда революция разделила Флоренского и Булгакова (1918 г.), Булгаков все более освобождался от того, можно сказать, гипнотического влияния на него Флоренского, которое длилось несколько более десяти лет.

По типу своей мысли, по внутренней логике своего творчества Булгаков принадлежал к числу «одиночек» — он, собственно, не интересовался мнением других людей, всегда прокладывая себе дорогу сам, и только Соловьев и Флоренский вошли в его внутренний мир властно и настойчиво. В мужественном и даже боевом складе ума у Булгакова — как ни странно — жила всегда женственная потребность «быть в плену» у кого-либо, потому-то живая, многосторонняя личность Флоренского, от которого часто исходили излучения подлинной гениальности, имела столь глубокое влияние на Булгакова, что софиологическая концепция, развитая Флоренским, пленила впервые ум Булгакова именно в редакции Флоренского: лишь на этой почве построения Соловьева вновь ожили у Булгакова... Перейдем теперь к изучению системы Булгакова.

¹²⁰ «Свет Невеч.», стр. 76.

¹²¹ Ibid., стр. 76.

¹²² Это сказано en passant, но в этом мимолетном замечании — ключ к философским исканиям Булгакова.

7. Излагать учение Булгакова тем труднее, что книги его насыщены богатым содержанием — достаточно посмотреть в книге Зандера о Булгакове перечень работ последнего, чтобы убедиться, как разнообразны, глубоки и существенны были темы его творчества. Поскольку, однако, заняты мы здесь философией Булгакова, для нас отходит в сторону очень многое из того, что писал Булгаков. Собственно, философское творчество его кончается книгой «Свет Невечерний», — дальнейшие же работы, не теряя внутренней связи с проблемами философии, уходят в богословие. Нам представляется наиболее целесообразным поэтому положить в основу нашего изложения тот философский материал, который мы находим в добогословский период творчества Булгакова (т. е. кончая его «Светом Невечерним»), но мы все время будем дополнять его в соответствующих частях и тем, что дают богословские работы его.

Было бы вполне возможно начать изложение философской системы Булгакова с анализа его гносеологических взглядов — но в своей гносеологии он совершенно не оригинален, и не в ней надо искать творческой основы философских исканий Булгакова: дело ведь не в том, чтобы раскрыть формальную системность в его мысли, а в том, чтобы проникнуть в самую динамику его мысли. Если сам Булгаков, излагая систему Соловьева¹²³, начинает с изложения его гносеологии (которая тоже не является основоположной у Соловьева), то потому, что Булгакову очень уж хотелось представить различные учения Соловьева именно как систему. У самого же Булгакова его гносеология (трансцендентальный реализм с различными дополнениями) определяла лишь формальную сторону его построений, не влияя на их содержание. Это особенно видно на постоянном подчеркивании антиномизма в мышлении: принцип антиномизма имел коренное значение для Булгакова, но, напр., в «Философии хозяйства», где Булгаков так много говорит о «конкретном неразложимом единстве логического и алогического»¹²⁴, т. е. о реальной антиномичности жизни, само понятие антиномизма не выдвигается еще Булгаковым. Только в «Свете Невечернем», с прямой ссылкой на Флоренского¹²⁵, понятие антиномизма получает исключительно широкое применение. Однако философская система Булгакова *in pace* дана уже в «Философии хозяйства». Рационализм дорог Булгакову лишь как критицизм¹²⁶, он даже подчеркивает в одном месте¹²⁷, что «о нездешних корнях нашего бытия (что и образует основную концепцию у Булгакова. — В.З.) нам может пове-

¹²³ В статье «Что дает современному сознанию система Вл. Соловьева» (в сборнике «От марксизма к идеал.»).

¹²⁴ «Фил. хоз.», стр. 21.

¹²⁵ «Свет Невеч.», стр. 238.

¹²⁶ В «Невесте Агнца» Булгаков прославляет «критический антиномизм» (стр. 250).

¹²⁷ «Свет Невеч.», стр. 238.

дать *только откровение*... которое затем уже может получить и философскую обработку». Булгаков говорит даже по отношению к учению, что мир сотворен Богом, что это «*аксиома веры*»¹²⁸; он упрекает Вл. Соловьева в «чрезмерном дедуцировании» творения, т. е. в рационализме¹²⁹. И нарочито против Соловьева он утверждает, что «переход Абсолютного к относительному бытию *не понятен*»¹³⁰.

Если вдуматься в то, что составляет *основу* философских построений Булгакова¹³¹, то можно сказать словами его предисловия к «Свету Невечернему», что он ищет «пути *через современность* к православию»: Булгаков идет тем же путем «восхождения» (от космоса к Богу), как мы видели у Флоренского, — и даже больше: основы философских построений Булгакова лежат в его *космологии*. Религиозный перелом не оторвал его от мира, а сам определился (во всяком случае в значительной степени) потребностью глубже понять мир и проникнуть в его сокровенную жизнь, сокровенный смысл. Булгакову чужд «*соблазн божественности мира*»¹³², во всяком случае, *различение* Абсолюта и космоса во всей силе сохранялось у него до конца (несмотря на то, что в своем богословии Булгаков принимает *метафизическое* их единство), — и саму идею «всеединства» он долго относит *только к космосу*. Это очень важно утвердить в самом начале при изучении построений Булгакова, которого не соблазняет «маска вещиности»¹³³, лежащая на природе, создающая «непроницаемую» оболочку мира. В софиологии, о которой идет речь уже в «Философии хозяйства», Булгакова интересует прежде всего ее «космический аспект»¹³⁴. «*Тварь* есть всеединство», — утверждает Булгаков в «Свете Невечернем»¹³⁵: она есть «единое — многое все», «ей принадлежит положительное всеединство»¹³⁶. Далее читаем: «Онтологическая основа мира заключается в *сплошной* метафизически непрерывной софийности его основы»¹³⁷.

Исходя из этого существенного, ничем не стираемого различия между Абсолютом и космосом, Булгаков следует в его осмыслении за тем построением, которое впервые установил Филон, стоявший перед такой же антитезой. София, как идеальная основа мира, стоит *между* Абсолютом и космосом («*metaxu*»), как некое «третье

¹²⁸ Ibid., стр. 176.

¹²⁹ Ibid., стр. 179. Прим. 2.

¹³⁰ Ibid., стр. 177.

¹³¹ Любопытно отметить, что еще в «Свете Невечернем» Булгаков говорит: «лишь как искатель религиозного единства жизни взыскуемого, но не обретенного, выступаю я в этой книге» (Ibid., стр. 1).

¹³² Ibid., стр. III.

¹³³ «Филос. хоз.», стр. 41.

¹³⁴ Ibid., стр. 149 (прим.).

¹³⁵ «Свет Невеч.», стр. 205.

¹³⁶ Ibid., стр. 214, 210. Ср. стр. 231.

¹³⁷ Ibid., стр. 229.

бытие», соединяющее в себе и божественную и тварную природу... Даже и тогда, когда Булгаков перешел к учению о метафизическом единосущии Абсолюта и мира, он не терял никогда из виду их различия и говорил о «двух *неравных* реальностях» (Бога и мира)¹³⁸. «Хотя и вызванное к бытию из ничего, — пишет тут же Булгаков¹³⁹, — творение не есть ничто перед Богом, потому что имеет... так сказать, свою собственную божественность (которая есть тварная София)... имеет в себе собственную *метафизическую* упругость... Эта самостоятельность осуществляется в *душе мира*, как всеобщей связи, *всеединстве тварного бытия*». Булгаков упрекает, напр., томизм в том, что у него «нет места различению Бога и мира»¹⁴⁰, считает *теокосмизм* (который мы видели, напр., у Франка) «нехристианским учением»¹⁴¹, так как «здесь нет самостоятельного места для мира в его *реальности* «мир принадлежит самому себе... он *действительно имеет в себе* творящую и движущую силу»¹⁴².

«Собственную реальность» мира Булгаков ощущает тем больше, чем ярче выступает для него тварное всеединство, чем больше *natura naturans* просвечивает сквозь *natura naturata*¹⁴³, чем сильнее чувствует он «панэротизм» природы, ее динамизм. «Влечение природы к своей форме-идее, стремление облечься в свою собственную форму в существе своем есть *эротическое* стремление»¹⁴⁴. Отсюда живое ощущение *мощи мира*, его творческой неистощимости и безграничности — благодаря его «софийности» (Булгаков однажды говорит об «*океане*» софийного (тварного) бытия»)¹⁴⁵. Для Булгакова космос есть живое, одушевленное целое¹⁴⁶, и потому он серьезно и настойчиво выдвигает понятие «души мира» — уже в «Философии хозяйства»¹⁴⁷. «Единая мировая душа, — читаем здесь¹⁴⁸, — *natura naturans* стремится овладеть природой, как *natura naturata*». «Душа мира, — читаем мы в другом месте¹⁴⁹, — содержит в себе все, является единым центром мира». Еще ярче выдвигается понятие души мира в «Свете Невечернем», здесь мы читаем¹⁵⁰: «Мировая душа, как энтелехия Мира, есть начало связующее и орга-

¹³⁸ «Невеста Агнца», стр. 211. Надо заметить, что «Невеста Агнца» (последняя книга Булгакова) прямо примыкает к «Свету Невечернему», как это справедливо отметил Л.А. Зандер («Бог и мир», т. I, стр. 87).

¹³⁹ «Нев. Агнца», стр. 212—213.

¹⁴⁰ Ibid., стр. 231, ср. стр. 252.

¹⁴¹ Ibid., стр. 241.

¹⁴² Ibid., стр. 243.

¹⁴³ «Свет Невеч.», стр. 254.

¹⁴⁴ Ibid., стр. 253—4.

¹⁴⁵ «Невеста Агнца», стр. 156.

¹⁴⁶ Ср. «Филос. хоз.», стр. 79.

¹⁴⁷ У Булгакова есть и понятие «сердца мира» («Филос. хоз.», стр. 44).

¹⁴⁸ Ibid., стр. 125.

¹⁴⁹ Ibid., стр. 149.

¹⁵⁰ «Свет Невеч.», стр. 223—225.

низирующее мировую множественность *natura naturans* по отношению к *natura naturata* — универсальная инстинктивно бессознательная или сверхсознательная *anima mundi**, которая обнаруживается в вызывающей изумление целесообразности строения организмов, бессознательных функциях, инстинктах родового начала... Эта душа мира закрыта многими покрывалами, причем эти покрывала сами собою *истончаются* по мере духовного восхождения человека. Мировая душа, как сила единящая, связующая и организующая мир, проявляет свое действие всякий раз, когда ощущается именно *связанность* мира, как бы она ни осуществлялась... *феноменально она многолика*, пребывая субстанциально единой». В другом месте¹⁵¹ Булгаков говорит о «мудрости мировой души»; «душа мира, — пишет он¹⁵² в «Невесте Агнца», — есть *органическая сила*, имеющая инстинктивную закономерность бытия в его «эволюционном развитии». «Душа мира, — отмечает, однако, Булгаков¹⁵³, — *как не имеющая своего ипостасного центра*, но являющая лишь непостасную «природу», в некоей своей слепоте и инстинктивности, в борении стихийных сил, созидательных и разрушительных, как бы ощупью, осуществляет внутренний план бытия в возможных его вариантах». «В душе мира находятся «семенные логосы» бытия — однако в потенциальной их аморфности. Реальная множественность многообразной твари, свойственная вселенной, связывается в единство мировой душой»¹⁵⁴. «Душа мира движет его или как темный инстинкт, внутренняя закономерность бытия в разных его образах, или как индивидуальная жизнь особой, которым свойственна самопроизвольность движений, низший род тварной свободы и самотворчества»¹⁵⁵, ибо «душе мира, рассматриваемой независимо от тех ипостасей, которыми она ипостазирована, свойственна собственная свобода, поскольку она есть общее начало жизни творения. Мир себя осуществляет в эволюции жизни, повинаясь смутному инстинкту и восходя к высшим формам ее *свободно*, т. е. не как вещь, *но как живое существо*»¹⁵⁶, «Безусловно мертвого вообще в творении не существует, — «мертвая» есть еще не ипостасированная природа, — здесь имеет место особый вид подсознательной, еще не сознательной жизни»¹⁵⁷.

Эти все размышления Булгакова (которые можно было бы при желании чрезвычайно умножить) мы привели, чтобы показать, как сильно выступает у него (вплоть до последней его книги «Невеста Агнца») *космологическая тема*. Булгаков идет гораздо дальше Фло-

¹⁵¹ «Тихие думы», стр. 136.

¹⁵² «Невеста Агнца», стр. 346.

¹⁵³ Ibid., стр. 188.

¹⁵⁴ Ibid., стр. 74—5.

¹⁵⁵ Ibid., стр. 112.

¹⁵⁶ Ibid., стр. 143.

¹⁵⁷ Ibid., стр. 111.

ренского, — для него единство тварного бытия, его *живая* мощь, своеобразный «панэротизм» природы — все это формирует его понимание, лучше сказать — его *восприятие* природы, как «живого существа». Но этому «живому единству бытия» (его «всеединству») Булгаков, вслед за Вл. Соловьевым и Флоренским, усваивает именование «Софии» — и этим он уже выходит сразу за пределы чисто космологической темы, начинает для себя ряд новых проблем. Ввиду центральности понятия Софии в метафизике Булгакова мы должны несколько подробнее остановиться на нем.

8. Булгакову, — и не ему одному, — импонировало, конечно, прежде всего самое имя — «София», тот поэтический облик ее, который дает ей Соловьев, зачаровавший целую плеяду поэтов¹⁵⁸. Но вслед за Соловьевым, и еще вслед за Флоренским, Булгаков центрирует больше и больше свое внимание на *понятии* Софии, которая позже становится таким всеобъемлющим понятием, что оно поглощает все иные категории.

Проследим разные аспекты идеи Софии у Булгакова. Прежде всего сюда приводит все то, что было сказано о душе мира. Уже в «Философии хозяйства» «душа мира» именуется Софией¹⁵⁹, но здесь же мы узнаем, что «мир потенциально софиен, актуально же он хаотичен; *в своем вневременном бытии* он есть сама София... мир удален от Софии не по существу, но по состоянию... Вследствие нарушения изначального единства Софии мы находим в мире смещение бытия с его метафизического центра, что создает болезнь бытия — процесс становления, временности, несогласованности, противоречий, эволюции, хозяйства»¹⁶⁰. «На *первобытный хаос, первоволю, перво материю*, представляющую бесформенное влечение к жизни, *наброшено одеяние* софиинности, но он несет его только как покров»¹⁶¹. «На мир ложится тяжелый покров механизма, закон всеобщей причинной связи, как универсальная форма связи сущего»¹⁶².

Космологический аспект Софии меняется постепенно уже в «Свете Невечернем». По-прежнему еще «*тварь* есть всеединство», т. е. понятие всеединства все еще имеет смысл чисто космологический (что и законно), но тут же проступают и новые мотивы. «Тайна мира, — пишет Булгаков, — в женственности... зарождение мира есть действие всей Св. Троицы, в каждой из Ее Ипостасей простирающееся на *восприимлющее Существо, вечную женственность*, которая через это становится началом мира». И она есть «четвертая

¹⁵⁸ Выражение этой поэтической зачарованности Булгакова образом Софии у Соловьева находим в его прекрасной статье, посвященной стихотворениям Соловьева («Тихие думы»).

¹⁵⁹ «Филос. хоз.», стр. 119.

¹⁶⁰ Ibid., стр. 146.

¹⁶¹ Ibid., стр. 149.

¹⁶² Ibid., стр. 153. Все это очень близко к учению Соловьева в его «La Russie et l'Église Universelle». См. выше ч. III, гл. II.

ипостась»¹⁶³. Мы дальше коснемся мотивов, в силу которых Булгаков именуется здесь Софию, как Вечную Женственность и материнское лоно бытия «четвертой ипостасью», а пока проследим развитие космологического аспекта Софии у Булгакова. «Что же есть эта Вечная Женственность, — спрашивает он¹⁶⁴, — в своей метафизической сущности? *Тварь ли? Нет, не тварь.* Занимая место между Богом и миром, София пребывает между бытием и сверхбытием... София, хотя не есть Абсолютное или Бог, но имеет то, что имеет, непосредственно от Бога, т. е. абсолютным образом». «Не будучи сама вечностью, она всем обладает *вечным образом*... Она свободна от времени, возвышается над ним, но самой ей не принадлежит Вечность. *Ей принадлежит положительное всеединство*»¹⁶⁵. Но мир в одно и то же время и есть София, но и отличается от нее, не есть София»; София собственно есть «мир идей, т. е. *идеальная основа мира*»¹⁶⁶. «София по отношению ко множественности мира есть организм идей, в котором содержатся идейные семена всех вещей» — в ней «*корень их бытия*»¹⁶⁷. Этот «мир идей», идеальное «все», актуально содержащееся в Софии, существует для тварного мира не только, как его основа, но и как норма, предельные задания, аристотелевская энтелехия»¹⁶⁸. «Мир есть ничто, засемененное идеями, становящееся Софией... Есть (отдельно? — В.З.) предвечная *божественная София* («третье бытие», как мы говорили выше. — В.З.), а мир, как София, есть *становящаяся София*».

Уже в этих словах есть расплывчатость — понятие Софии, *оставаясь понятием космологическим*, раздваивается — частью София еще в пределах мира, частью уже вне его. Но дальше мы узнаем, что «акт творения мира осуществляется созданием в Софии двух центров» — «неба и земли»: это и создает различие Софии божественной и Софии космической (= «Земли»)»¹⁶⁹. Углубляя это различие — до того, что мы имеем уже фактически не одно, а два понятия Софии, — Булгаков строит интересное учение о «телесности», проводя различие между «материей» и «телом». Булгаков выдвигает понятие «духовной телесности», — материя для него есть «не субстанция тела», как думают материалисты, — а только его «*качество*» — «сила, делающая тело плотью»¹⁷⁰. «Духовная телесность»¹⁷¹ не связана ни временем, ни пространством¹⁷² и в

¹⁶³ «Свет Невеч.», стр. 205, 213.

¹⁶⁴ Ibid., стр. 214.

¹⁶⁵ Ibid., стр. 215.

¹⁶⁶ Ibid., стр. 216.

¹⁶⁷ Ibid., стр. 221.

¹⁶⁸ Ibid., стр. 222. Ср. учение об «истине бытия» у Кудрявцева (ч. III, гл. IV).

¹⁶⁹ Ibid., стр. 239, 240.

¹⁷⁰ Ibid., стр. 268. У Булгакова есть еще понятие «умопостигаемой материи» (Ibid., стр. 252).

¹⁷¹ Самое существо телесности, ее определяющий момент Булгаков видит «в чувственности, как самостоятельной стихии жизни», отличной от духа, но ему не чуждой и не противоположной» (Ibid., стр. 249).

¹⁷² Ibid., стр. 255.

применении к ней «противоставление духа и тела, спиритуализма и материализма *теряет* всякий смысл»: «Эта антитеза выражает собой не изначальную сущность тела, но лишь его модальность, определенное состояние телесности».

Если к метафизике тварного бытия, как «духовной телесности», присоединить то, что тварное бытие едино и целостно («весь мир, — пишет Булгаков¹⁷³, — есть *одна* телесность и *одно* тело»), то теперь понятно различие «потенциальной софийности мира»¹⁷⁴ и Софии, как «идеальной основы мира» (т. е. Софии божественной), т. е. понятно различие двух *аспектов* в Софии. При таком толковании формула о «двух центрах» в Софии по меньшей мере неудачна... Заметим тут же, что Булгаков бывал часто достаточно *неосторожен* в своих формулах, — у него на каждом шагу найдем мы и противоречия и трудно согласимые выражения — и именно о Софии. Часто создается впечатление, что Булгаков словно стоит перед закрытой дверью и неизбежно поэтому дает расплывчатые формулы о том, что предносилось его умозрению.

Итак, тварное бытие в своей целостности есть и не есть София — оно есть София в своей идеальной основе, но и не есть София, поскольку эта идеальная основа лишь определяет жизнь мира и его эволюцию. Но зачем же тогда Булгаков учит о Софии, как особой («четвертой») ипостаси, которая, хотя по своей сущности «находится вне божественного мира, не входит в его абсолютную полноту», но в то же время «допускается в нее»¹⁷⁵? Тут мы встречаемся с той же мифологемой, которую мы уже видели у Флоренского; я думаю даже, что здесь Булгаков подпал под чрезвычайное влияние Флоренского¹⁷⁶. Приняв идею «третьего бытия» (между Богом и миром — «метахи»), Булгаков пишет: «Нельзя мыслить Софию только как идеальный космос», Бог *внеполагает* (в смысле метафизической внеположности) Софию, изливая на нее животворящую силу триипостасной Любви». Это значит, что «предмет» божественной любви должен быть «субъектом, лицом, ипостасью»... Не трудно видеть, как здесь концепция «всеединства», сначала определенно относимая только к космосу, через понятие «третьего бытия» выходит за пределы космоса. Из реального понятия (понятия Софии, как живого единства космоса) через эту мифологему София становится постепенно «двоящимся» понятием. О том, что здесь имеются некие свои основания, спорить не приходится, — только эти основания, лежащие в области *богословской* (в учении о Софии, как Премудрости в *Боге*) сами по себе лишь связывают, а не сливают

¹⁷³ «Свет Невеч.», стр. 258.

¹⁷⁴ Ibid., стр. 239.

¹⁷⁵ Ibid., стр. 212.

¹⁷⁶ Сам Булгаков не скрывает этого и прямо отсылает читателя к Флоренскому (Ibid., стр. 213, прим. 2).

два различных понятия (Софию в Боге и Софию, как живое единство твари) в *одно* понятие.

В небольшом этюде «Ипостась и ипостасность»¹⁷⁷ Булгаков дает «несколько иное изложение, нежели дано в «Свете Невечернем», *не отличающееся по существу, но более точное*»¹⁷⁸. По-прежнему Булгаков признает Софию «живой сущностью», но уже не считает ее ипостасью, «ибо это означало бы самобытное существование, подобное трем Ипостасям, вносило бы в Троицу четверицу»¹⁷⁹. Во имя богословской корректности Булгаков, все еще называя Софию «живым существом», усваивает ей ныне только «ипостасность» — что есть «способность ипостасироваться, принадлежать ипостаси, быть ее раскрытием, отдаваться ей»¹⁸⁰. Зачем же понадобилось Булгакову это странное и по существу фиктивное понятие «ипостасности»? Это становится понятным лишь в свете дальнейших работ Булгакова — и прежде всего в «Агнце Божиим» и еще яснее в «Невесте Агнца», где уже *всецело торжествует метафизика всеединства на почве учения о Софии*. София божественная (сопринадлежащая Абсолюту) и София тварная оказываются *тождественны* — ибо в творении мира «София божественная становится Софией тварной»¹⁸¹. — «Единая София открывается в Боге и в творении»¹⁸². Несколько неожиданное утверждение это связано как раз с тем, что София уже неипостасна, и, чтобы дать ей все же образ бытия, Булгаков учит о Софии, как «усии», т. е. «сущности» в Боге. Еще в этюде «Ипостась и ипостасность» Булгаков говорит, что «надо строго различать Софию от сущности Божией или природы»¹⁸³, но в «Агнце Божиим» и в дальнейших всех работах Булгаков утверждает, что «божественная София есть не что иное, как природа Божья», «усия», «*понимаемая как всеединство*»¹⁸⁴, как «божественный мир, божество в Боге, природа в Боге»¹⁸⁵.

Все это определяет новую метафизику у Булгакова, которую теперь можно представить в системе очень стройной, но тем более роковой вследствие трудностей, связанных с понятием «всеединства» в полном смысле этого слова.

9. Булгаков по-прежнему признает *тварность* мира и в *этом* смысле свободен от всякого упрека в пантеизме — отвержение теокосмизма, о чем уже шла выше речь, между прочим как раз находится в «Невесте Агнца». Там же ярко и сильно изображена не толь-

¹⁷⁷ Напечатано в сборнике статей в честь П.Б. Струве.

¹⁷⁸ «Ипостась и ипостасность», стр. 361 (прим.).

¹⁷⁹ Ibid., стр. 361.

¹⁸⁰ Ibid., стр. 362.

¹⁸¹ «Агнец Божий», стр. 149.

¹⁸² Ibid., стр. 148.

¹⁸³ «Ипост. и ипост.», стр. 360.

¹⁸⁴ «Агнец Божий», стр. 125.

¹⁸⁵ «Невеста Агнца», стр. 46—50.

ко активность мира и его «метафизическая упругость», не только подчеркнута прежняя идея о том, что «тварная София есть энергетическое начало мира»¹⁸⁶, но очень рельефно показано, что «зло в тварном мире есть плод тварного самоопределения», что зло сотворено тварью¹⁸⁷. «Душа мира больна демонским одержанном», в мире мы находим «противоестественное внедрение бесов в жизнь мира»¹⁸⁸. Поскольку мир есть единое целое и в нем существует онтологическое единство¹⁸⁹, постольку ясно, что при сравнении Абсолюта с нашим «полутемным» миром¹⁹⁰ «Бог и мир суть *неравные* реальности»¹⁹¹.

Но при всем том для Булгакова ныне «сущность мира и мир божественный — одно и то же»: «надо со всей силой утвердить и постигнуть эту «тождественность» мира божественного и тварного или, что то же, — Софии божественной и Софии тварной»¹⁹². Эта метафизическая однородность Бога и мира или их метафизическое единушно, эта мифология всеединства не отвергает различие мира (в его *эмпирической* реальности) от Бога, но к чему же тогда сводится *взаимоотношение* Бога и мира? Не отвергая некоторой *богословской* выгоды в этой системе (при уяснении мистерии Боговоплощения — см. книгу Булгакова «Агнец Божий»), надо признать, что философски очень трудно принять эту систему. Надо при этом заметить, что Булгаков *серьезно, а не номинально* принимает идею *творения* мира, но что же может значить в этой системе понятие «творения»? Еще в книге «Агнец Божий» Булгаков укрывался от трудностей, здесь возникающих, с помощью чисто словесного обхода их. «Сотворение мира, — пишет он здесь¹⁹³, — метафизически состоит в том, что Бог положил свой собственный божественный мир не как предвечно сущий, но как становящийся». В этом смысле «Он срастил его с ничто, *погрузив в становление*». Эта загадочная формула, по существу лишенная смысла (ибо что может значить «погружение» божественной Софии в «становление», которое ведь есть образ мира, уже сотворенного, т. е. который имеет место *после* сотворения, но *не до него*), повторяется в последней книге Булгакова, хотя именно в этой книге Булгаков усиленно настаивает на том, что надо принять идею *сотворенности* мира¹⁹⁴. Но одно дело принять эту идею, а другое — ее истолковать... «Творение состоит в том, — пишет Булгаков в «Невесте Агнца», повторяя вновь Соловьева, — что Божественное бы-

¹⁸⁶ «Невеста Агнца», стр. 342.

¹⁸⁷ Ibid., стр. 165.

¹⁸⁸ Ibid., стр. 173.

¹⁸⁹ Ibid., стр. 184.

¹⁹⁰ Ibid., стр. 177.

¹⁹¹ Ibid., стр. 244. Ср. «Бога нет в мировом бытии» (Ibid., стр. 43).

¹⁹² Ibid., стр. 58.

¹⁹³ «Агнец Божий», стр. 149.

¹⁹⁴ «Невеста Агнца», стр. 12.

тие в Софии получает для себя *инобытие* в мире»¹⁹⁵. «Творя мир, т. е. давая ему самобытие, Бог полагает его, как бы вне Себя, *отпускает* (снова реминисценция Соловьева) его на внебожественное и даже не божественное бытие»¹⁹⁶. Но отсюда неизбежно получается не только расплывчатость, но неуместная игра слов — вряд ли, впрочем, устраняемая в метафизике всеединства. «Тварная София, — пишет Булгаков¹⁹⁷, — не есть другая или нарочито сотворенная с миром и для мира София, но лишь особый образ ее бытия. Мир, поскольку он имеет отношение к Софии божественной, — не сотворен... но вместе с тем он и сотворен». И так как «София божественная и тварная не две сущности, но одна», то из этого единства Софии в двух образах и вытекает эта непостижимая формула, что мир и сотворен и не сотворен¹⁹⁸. Не удивительно, что из такой формулы вытекают и мнимые проблемы у Булгакова (напр., «нужно ли особое творение мира, раз существует его основа — тварная София?»). Можно, конечно, спастись в удобный тупик антиномизма¹⁹⁹, но когда вы читаете, напр., что «тварная София, творится так сказать из Софии божественной»²⁰⁰, а рядом²⁰¹, что «тварная София в известном смысле не повторяет божественную, но есть совокупление творческих *вариаций* (?) на ее темы», то во всем этом ничего, кроме невылазных трудностей, вытекающих из метафизики всеединства, усмотреть невозможно. *Софиологический монизм* у Булгакова, хоть словесно уживается рядом с софиологическим же дуализмом, на самом деле ведет к тому, что в нем тонет, должно тонуть все, что было высокоценного в космологии Булгакова. Тут надо выбирать — либо метафизика всеединства, либо (как раньше утверждал Булгаков) всеединство есть категория лишь космологическая, а не метафизическая. То, что Франк назвал у себя «монодуализм», так же неприемлемо и у Булгакова, а, главное, дает мнимую цельность системе.

10. Мы уже видели, с каким трудом давалась Франку проблема зла. Надо признать, что Булгаков гораздо ярче, чем Франк, рисует всю глубину зла — это особенно относится к философии истории у Булгакова. Еще в «Свете Невечернем» зло связывается Булгаковым с тем, что «ничто» «врывается в осуществленное уже мироздание, как *хаотизирующая сила*» (Бог «не остановился и перед тем, чтобы смириться, дав место бунтующему хаотическому ничто»). Таким образом, «возможность зла и греха, как *актуализации ничто*, была заранее дана мирозданием»²⁰². Надо сказать, что это

¹⁹⁵ «Невеста Агнца», стр. 54.

¹⁹⁶ Ibid., стр. 58.

¹⁹⁷ Ibid., стр. 69.

¹⁹⁸ Ibid., стр. 70.

¹⁹⁹ См., напр., *ibid.*, стр. 88.

²⁰⁰ Ibid., стр. 92.

²⁰¹ Ibid., стр. 94.

²⁰² «Свет Невеч.», стр. 260.

очень странная теория зла, которое возводится к «ничто» — слово это ничто (т. е. чистый ноль), может стать «хаотизирующей силой»! Несколько дальше уже по-иному Булгаков учит, что «грехопадение произошло» лишь в низшем центре софийной жизни²⁰³. В «Невесте Агнца» Булгаков постоянно возвращается к теме зла — и здесь уже особенно выдвигается у него значение свободы. «Основа зла, — пишет он²⁰⁴, — в самом характере тварности, как соединения свободного самоопределения и природной данности». Очень много пишет Булгаков о зле *в истории* — эта тема его мучит и ставит проблему эсхатологии. «Положительное естество природно-го человека в его творческих силах, — пишет он²⁰⁵, — здраво и софийно — но оно больно в своем *состоянии*». Отсюда его заключение, что «история не кончится в имманентности своей, но катастрофически оборвется»²⁰⁶, — история окончится «всемирно-исторической катастрофой и мировым пожаром». Но если вдуматься в эту метафизику зла, то возникает трудность примирить «софийность» космоса (т. е. согласно новой метафизике Булгакова *божественность* бытия) с началом бунта. Булгаков готов признать, что бытие в его свободе «не софийно»²⁰⁷, но тогда и остается (вслед за Соловьевым) обращаться уже не к «низшему центру» софийного бытия, а к чистому «ничто», как «хаотизирующей силе». Софиологический монизм в этом пункте терпит явное поражение.

Вообще, пока Булгаков не распространял идеи всеединства за пределы космоса, т. е. пока стоял на почве онтологического дуализма, в его системе (как она выразилась в «Свете Невечернем») было более цельности, но зато понятие Софии (чисто космологическое) превратилось в «четвертую» ипостась (без достаточных, впрочем, для этого оснований, как мы видели). Когда же Булгаков, богословски перестроив свою систему, встал на позиции софиологического монизма, то система его явно не удалась. Мы не хотим этим ослабить бесспорную и высокую ценность отдельных, часто замечательных идей и формул Булгакова; *система всеединства остается ведь верной, поскольку она включает в себя только космос*. Неудачи метафизики всеединства как ее начал строить впервые Вл. Соловьев, а затем его новейшие последователи, не могут отстранить огромного и крайне актуального значения космологической проблемы, всю глубину которой трудно переоценить. Но навязчивая мысль, что Абсолютное «вовлечено в мировой процесс»²⁰⁸, а не просто «сопребывает в твари» (по формуле архиеп. Никанора —

²⁰³ «Свет Невеч.», стр. 262.

²⁰⁴ «Невеста Агнца», стр. 168.

²⁰⁵ Ibid., стр. 353.

²⁰⁶ Ibid., стр. 361—2.

²⁰⁷ Ibid., стр. 480.

²⁰⁸ «Свет Невеч.», стр. 195.

см. ч. III, гл. III) и «участвует» в жизни мира, навязчивый соблазн монизма мешал и мешает найти равновесие между миром и Абсолютом...

Мы не будем больше входить в анализ построений Булгакова в области метафизики; скажем теперь несколько слов о его построениях в других частях философии.

Что касается проблем антропологии у Булгакова, то надо сознаться, что в этой сфере он дал мало значительного — больше повторяя Соловьева, отчасти Флоренского. Человек, как «мировой хозяин или демиург»²⁰⁹, «причастен папуга папуганс, творящей душе природного мира»²¹⁰. Булгаков постоянно подчеркивает эту творческую стихию в человеке, однако его мысль все же слишком сильно тяготеет к тому, чтобы выдвинуть человечество, как целое, как подлинный субъект творческой деятельности. О «хозяйстве», т. е. вообще о творчестве Булгаков писал, что «истинным его субъектом является не человек, но человечество»²¹¹. Даже так говорит Булгаков: «Человек познает, как *око Мировой души*»²¹², и это отчасти приближается к знакомому нам учению кн. С. Трубецкого о «соборной природе человеческого сознания», но лишь отчасти: для Булгакова «соборность» человечества, его живое единство слишком связано с софийностью мира, как бы тонет в нем. Центр тяжести для него в том, что человек именно есть «око мировой души», проводником движения которого оно является — таков вообще антропологический аспект софиологии и у Соловьева. У С. Трубецкого же «соборность» сознания — и здесь к нему близок Франк — есть прежде всего и больше всего эмпирический, а лишь затем уже метафизический факт... Для Булгакова же самое важное в человеке то, что он «центр мироздания»²¹³, что природа «только в человеке осознает себя, становится зрячей, очеловечивается». Но в отдельном человеке постоянно дает себя знать *самость*, «которая набрасывает свой тяжелый флер на всю жизнь». И как «самость в человеке может быть исторгается и побеждается лишь трудом его над самим собой или религиозным подвигом, так и *самость в природе* побеждается трудом хозяйственным, в историческом процессе»²¹⁴. Поэтому на человеке через грехопадение прародителей, внесших «суету» и неправду в жизнь природы, лежит задача искупления греха — это и есть путь человека. «Между миром, как космосом, — пишет тут же Булгаков²¹⁵, — и миром эмпирическим (человечеством. — В.З.) существует живое общение», но на человеке лежит долг извлекать из этого общения мотивы творчества, чтобы сво-

²⁰⁹ «Филос. хоз.», стр. 122.

²¹⁰ Ibid., стр. 125.

²¹¹ Ibid., стр. 114.

²¹² Ibid., стр. 120.

²¹³ Ibid., стр. 107, 106.

²¹⁴ Ibid., стр. 155.

²¹⁵ Ibid., стр. 139.

бодно преодолевать в себе и в природе самость. Свобода одна может помочь «миру, отпавшему в состоянии неистинности, а потому смертности, прийти в разум истины». У Булгакова не исчез тот исторический детерминизм, который у Маркса (от Гегеля) гарантирует, что в «конце истории» наступит «царство свободы», — только теперь у Булгакова «София правит историей, как объективная ее закономерность; только в софийности истории лежит *гарантия*, что из нее что-нибудь выйдет»²¹⁶. Но как же тогда, при этом софийном плане истории, при этом внутреннем ее детерминизме, осмыслить начало свободы в человечестве? Эта тема занимала всегда Булгакова, и она-то и обращала постоянно его внимание к вопросам антропологии. Уже в раннем своем этюде «Основная проблема теории прогресса» Булгаков твердо исповедовал независимость моральных императивов от того, может ли их вместить действительность²¹⁷. В «Философии хозяйства» Булгаков говорит, что «по *формальной беспределности* своего сознания и своей свободы человек божествен», но свободе его кладет границы «чуждое ему инобытие»²¹⁸. Реальность свободы это одно, ее «мощь» это другое, и здесь и возникает основная проблема о смысле свободы и о путях ее преображающего мир творчества. «Формальную беспределность» свободы Булгаков, следуя всецело Шеллингу, связывает с (ноуменальным) актом свободы «на грани нашего бытия». «Вызывая к жизни определенные души, Бог предоставляет им участие в *творении самих себя*... люди свободны уже в акте рождения (не в хронологическом, а в онтологическом порядке)²¹⁹. Это учение о свободе «на грани бытия» оставалось у Булгакова всю жизнь. В человеке есть — читаем в «Свете Невечернем» — субстанционально волевое ядро личности — субъект свободы²²⁰. «Тварная свобода, — читаем тут же²²¹, — вольна вызвать и небытие к бытию, актуализировать “ничто” — и тогда оно косвенно получает жизнь.

Все это учение развивалось в дальнейших работах Булгакова и достигло высшего своего выражения в «Невесте Агнца». Прежде всего Булгаков еще раз подчеркивает здесь ноуменальную свободу в человеке. «Если “я” и сотворено, — пишет он²²², — то оно не могло быть сотворено, как вещь, так сказать, без спросу»... «*при сотворении я оно само было спрошено*». Это странное учение о субъекте свободы до того, как оно становится субъектом, было бы понятно, если бы признавать *предсуществование* души — но Булгаков это предсуществование отвергает²²³ и стремится обойти

²¹⁶ «Филос. хоз.», стр. 157.

²¹⁷ «От марксизма к идеал.», стр. 146, *passim*.

²¹⁸ «Филос. хоз.», стр. 226.

²¹⁹ *Ibid.*, стр. 220.

²²⁰ «Свет Невеч.», стр. 249.

²²¹ *Ibid.*, стр. 262—263.

²²² «Невеста Агнца», стр. 98.

²²³ *Ibid.*, стр. 124.

трудность, с которой он имеет дело. «Согласие (на бытие) и есть самоположение я, — пишет он²²⁴... Из пустоты ничто (!) звучит это *дитя*, вопрошаемой о ее собственном бытии. В этом смысле ничто подлинно оказывается *вместилищем свободы*» (!). «Творение личности, пишет далее Булгаков²²⁵, необходимо включает не только божественное призвание к бытию, но и *ответное* самоположение тварной ипостаси или согласие я на свое положение Богом... В этом смысле творение я является вместе и *самотворением*, человек *соучаствует* с Богом в своем собственном сотворении». Сказано, конечно, смело, но, говоря прямо, лишено всякого смысла²²⁶... «Свобода, — пишет тут же Булгаков, — не возникает и не начинается... она и не сотворена... она излучается из вечного света свободы Божией, и в этом смысле она *премирна и претварна*». Но если так, то нужно прямо говорить о предсуществовании души — ибо если есть «премирная свобода», то уже тем самым есть и субъект этой свободы. Но вот уже иные слова: «сама человеческая личность («я») *не софийна*, но *придана* софийности, *вложена* в нее как ее субъект или ипостась»²²⁷. Эти слова, уже по-иному рисующие тайну человека, связаны у Булгакова с различием *природы* в человеке и его *ипостаси*: человек *по природе* софиен (как софиен и весь космос), а его ипостась не так связана с «природой», как в Боге связаны ипостаси с «природой» (сущностью) в Боге»²²⁸: ипостась «*вложена*» в природу человека. Однако если каждое «я» входит в мир, «дав на это согласие», то не ведет ли это к *метафизическому индивидуализму*? Булгаков этой проблемы, закономерно возникающей из учения о свободе «на грани бытия», просто не замечает — для него человечество есть целое, а не сумма, и каждый индивид «в одно и то же время *и личен и всечеловечен*»²²⁹. Эту «всечеловечность» индивидуальности Булгаков считает даже «антропологической аксиомой»²³⁰.

Можно было бы, конечно, относить «всечеловечность» к «природе» (одинаковой у всех и даже единой), и тогда ипостась была бы носителем чисто индивидуального начала («самополагающего я»). Но Булгаков считает, что «между ипостасью и природой в человеке есть исключительная связь в глубочайших тайниках личной жизни»²³¹, «Каждая ипостась есть (лишь) личное *как* всеобщее».

²²⁴ «Невеста Агнца», стр. 98.

²²⁵ Ibid., стр. 103, 4.

²²⁶ Ср. собственные слова Булгакова (Ibid., стр. 137): «Дотварное ничто просто не существует... и свобода до или вне того, что является субъектом свободы, тоже не существует».

²²⁷ Ibid., стр. 95.

²²⁸ «Хотя природа в Боге, — писал Булгаков в «Агнце Божиим» (стр. 119), — есть иное, чем ипостась, но она вся ипостасирвна». В человеке же (Ibid., стр. 159) есть сотворенная его природа и нетварное начало — ипостась».

²²⁹ Ibid., стр. 121.

²³⁰ Ibid., стр. 122.

²³¹ Ibid., стр. 199.

го *что*», в другом месте говорит Булгаков²³², как бы отвергая у ипостаси ее особое, собственное содержание. «Природа твари (человека) хотя и озарена личным самосознанием, — пишет Булгаков²³³, — но не до конца пронизана им — она представляет темную, ипостасно непросветленную данность», и ипостаси надлежит просветлять природу, «освобождать» в ней софийную основу. Вся эта теснейшая связь ипостаси и природы в человеке не допускает их разрыва (который, напр., утверждается в перевоплощении)²³⁴.

Так все время учение о человеке и свободе остается у Булгакова недоговоренным, расплывчатым.

Но вернемся к теме о соотношении свободы и необходимости в человеке и его творчестве — в истории. Преодоление внешней необходимости дается во всяком акте свободы — и здесь, как мы видели, Булгаков твердо стоит за автономию человека, за его свободу. Но, кроме внешней необходимости, перед человеком стоит иная, уже метафизическая необходимость — та тайная логика истории, о которой мы знаем из формулы, что «София правит историей». «Свобода, — писал в «Философии хозяйства» Булгаков²³⁵, — распространяется лишь на *ход* исторического процесса, но не на его *исход*». Булгаков идет и дальше, возвращаясь к формуле марксизма, но внося в нее новое содержание: «свобода есть познанная необходимость»²³⁶ и «Промысел Божий, *путем необходимости* ведущий человека, есть высшая закономерность истории»²³⁷.

В этих формулах еще не чувствуется трагичность в свободе. Так, в «Свете Невечернем» находим мы тот же софиологический детерминизм, какой мы видели в «Философии хозяйства». «Поскольку мир бытийными корнями погружен в Бога, он *чужд свободе* и связанным с нею случайностям и неверностям. *Но мир не может совсем не удасться* — не может совсем разложиться; однако, в силу свободы своей, мир может задержаться в состоянии меональности, не достигая высшей ступени бытия»²³⁸. «Свободе не дано погубить или даже существенно испортить творение»²³⁹. «Нужно скрепить, — пишет Булгаков в заключительной главе «Света Невечернего»²⁴⁰, — Божественное всемогущество и тварную свободу в одно целое и тем окончательно согласовать божеское и человеческое». Однако тут же²⁴¹ Булгаков пишет: «Если человеческая свобода признана в полном объеме, то с ней приходится считаться со всей серьезностью и последо-

²³² «Агнец Божий», стр. 283.

²³³ Ibid., стр. 334.

²³⁴ Ibid., стр. 384.

²³⁵ «Филос. хоз.», стр. 237.

²³⁶ Ibid., стр. 242.

²³⁷ Ibid., стр. 237.

²³⁸ «Свет Невеч.», стр. 205.

²³⁹ Ibid., стр. 209.

²⁴⁰ Ibid., стр. 410.

²⁴¹ Ibid., стр. 413.

вательностью — вплоть до адских мук...» Но чтобы удержаться в рамках метафизики всеединства Булгаков кончает мыслью²⁴², что «вполне мыслимо полное обессиление и прекращение зла», «противостояние рая и ада не есть еще предельная цель мироздания».

В этих словах чувствуется все же — хоть слабая — та самая «надтреснутость» в отношении к «всеединству», которую мы видели у Франка.

В «Невесте Агнца», как мы уже знаем, свобода признается «не софийной», т. е. *стоящей вне софийной детерминированности в бытии*. «Тварный мир, — как пишет Булгаков²⁴³, — совершенно детерминирован лишь в онтологическом своем основании». Булгаков снова верит²⁴⁴, что «диалектика тварной свободы... *должна* в конце пути свободы слиться с океаном софийного бытия через способность на путях свободы *преодолеть индивидуальность* ради высшей и последней свободы — с принятием софийной детерминации, как цели». Но так как «первородный грех явился онтологической катастрофой в человеке, силой истории... ослаблено все человеческое естество»²⁴⁵ и так как «люциферизм заложен в самой тварности — как искушение, подлежащее преодолению»²⁴⁶, вообще в силу «удобопревратности свободы» и несофийности «я», как субъекта свободы, — то «софийная детерминация» оказывается вовсе не обеспеченной и даже сомнительной. Булгаков очень сильно и остро говорит об «отравленности и извращенности всего человеческого творчества»²⁴⁷, — и здесь с исключительным мужеством и правдивостью он признает, что, «несмотря на единство человечества и единый корень всего его творчества, оно не имеет гармонического свершения и, наоборот, удел человечества есть самая раздирающая трагедия последней борьбы»²⁴⁸. «В пределах самой истории, — тут же пишет Булгаков²⁴⁹, — этой трагедии *нет конца и исхода*». Метафизика всеединства в пределах истории, в пределах времени оказывается таким образом неверной, а «софийная детерминация» просто идеалом, а не реальностью: «*сгорит все в мире*, недостойное увековечения, не софийное его приращение, — и воссияет софийный его образ, так что София тварная станет совершенно прозрачным откровением Софии Божественной... Душа мира, сохраняя всю свою реальность и самобытность, перестанет быть закрытой для духа, но станет ему послушна, для него прозрачна, с ним сообразна»²⁵⁰. Однако и в будущем зоне сохранится антиномизм блаженства и мук²⁵¹, ибо и там свобода, неустранимая и в будущем зоне,

²⁴² «Свет Невеч.», стр. 417.

²⁴³ «Невеста Агнца», стр. 151.

²⁴⁴ Ibid., стр. 156.

²⁴⁵ Ibid., стр. 207.

²⁴⁶ Ibid., стр. 168.

²⁴⁷ Ibid., стр. 352.

²⁴⁸ Ibid., стр. 361.

²⁴⁹ Ibid., стр. 382.

²⁵⁰ Ibid., стр. 451.

²⁵¹ См. § 6 эсхатологии («Невеста Агнца», отд. III, стр. 493—553. См. особенно стр. 520, 524, 537)

хотя она и должна быть признана в своем бунте против Бога «онтологическим безумием»²⁵², может пребывать «в злой вечности пустоты, пока не начнется обращение (даже сатаны) к Богу»²⁵³. «Сатанизм исчерпаем, — думает Булгаков, — здесь открывается возможность конца сатанизма», но этот «онтологический постулат (определяемый «метафизикой всеединства». — В.З.) есть тайна, нам совершенно не ведомая и потому не подлежащая дальнейшему обсуждению»²⁵⁴.

Мужество мысли не покинуло Булгакова и в этой точке, которая так была нужна для системы всеединства, — «софийная детерминация» оказывается лишь *возможной*, связанной с сознанием «безумия пути, на котором ищется свобода в произволе»²⁵⁵, но *и т о л ь к о*.

Мы подошли к концу в изложении системы Булгакова. Мы не касаемся ни его этических высказываний, в которых нет ничего, выходящего за пределы общего этического идеализма и мистического обоснования моральных движений²⁵⁶, — ни эстетических воззрений его. Благоуханные страницы, посвященные эстетическим переживаниям²⁵⁷, не дают ничего, однако, значительного для философской эстетики.

II. Обращаемся к оценке системы Булгакова. Булгаков был прежде всего ученым — и строгость научной мысли он перенес и в свои философские исследования. Он всегда «основателен», всегда глубок и вдумчив, и это делает его работы ценными и для тех, кто не разделяет его установки, его исходных положений. Но именно в силу своей «основательности» Булгаков не мог ограничиться «чистой» философией — метафизическое чутье направило его мысль в сторону религиозную, сделало его философом-богословом. Эта неотделимость философа от богослова в Булгакове есть самое яркое свидетельство его умственной зоркости и духовной серьезности: ведь философия всегда занята проблемами Абсолюта, т. е. стоит «на пороге» богословия, а следовательно, остаться «чистой» философией по существу не может. Булгаков имеет чрезвычайное значение в развитии русской философии одним уже тем, что он углубил темы космологии, столь существенные для уразумения бытия. Понятие «тварной Софии» (если и не стоять за самый термин, по разным причинам не всегда удачный) глубже всего и основательнее всего проработано в русской мысли именно Булгаковым, — особенно вдохновляющими являются его анализы в «Философии хозяйства». Но уже в

²⁵² Ibid., стр. 539.

²⁵³ Ibid., стр. 543.

²⁵⁴ Ibid., стр. 545.

²⁵⁵ Ibid., стр. 550.

²⁵⁶ См. особенно статью «Героизм и подвижничество» (первоначально в сборнике «Вехи», перепечатано в сборнике «Два града», том 2).

²⁵⁷ Их особенно много в сборнике «Тихие думы».

«Свете Невечернем», законно связывая проблемы космологии с религиозной тематикой, удачно и убедительно преодолевая всяческий имманентизм, Булгаков подпадает под чары метафизики всеединства. Влияние Флоренского на Булгакова было и положительным, в смысле сближения философских исканий с богатейшей церковной традицией, но было и отрицательным, навевая ему тенденции софиологического монизма. Еще в «Свете Невечернем» Булгаков относит «всеединство» лишь к космосу, но тут же стоит рядом вся бесплодная мифология о «третьем бытии» («metaxu»), навеванная Флоренским. Богословски очищая понятие «Софии» от двойственности, какая ей была присуща еще в «Свете Невечернем», Булгаков впадает в софиологический монизм, от трудностей которого он думает найти спасение в антиномизме. На самом деле получается *номинальный*, а не реальный антиномизм, и это всего яснее проступает в кардинальном понятии творения, от которого зависит все построение метафизики. С одной стороны, Булгаков со всей силой и добросовестностью защищает реальность понятия творения, и в этом отношении он достигает большего успеха, но с другой стороны, при его софиологическом монизме, при отождествлении «сущности» в Боге («усии», Софии Божественной) с «сущностью» в космосе *творение является мнимым понятием*, подменяясь загадочным «кенозисом», странным превращением Абсолюта (в его полноте) в «становящийся Абсолют». Всюду, где научная добросовестность диктует Булгакову черты реализма (как в учении о зле, о свободе), он фатально теряет путеводную нить «софийной детерминации», — и вся система софиологического монизма расплывается, уступая место основному онтологическому дуализму, с которым связано понятие творения.

Синтез науки, философии религии так же не удастся Булгакову, как не удался он Соловьеву, — как он вообще не может удасться в линиях метафизики всеединства. Но метафизика всеединства стоит в самой тесной близости к тому чаемому синтезу, который, будучи свободен от основной ошибки всеединства, даст надлежащее и плодотворное сочетание науки, философии и богословия — задача этого синтеза явно неустранима для русской мысли, не утратившей внутренней связи с сферой религии — и на этом пути такие мыслители, как Франк и Булгаков, каждый в своих линиях, говорит нам «предпоследние» слова.

Изучать Булгакова трудно. Своеобразная красота его слога закована в несколько тяжеловесные формы, но если привыкнуть к мысли Булгакова, всегда строгой, свободной от риторики, всегда добросовестной, то нельзя не восхищаться и внутренней мощью его испытующей мысли и страстной жаждой истины и силой его духа. Булгакову, как и другим, не дано было войти в «обетованную землю» русского духовного синтеза, он остался в последней близости к ней, не сумев переступить чар метафизики всеединства, но огромное богатство, заключенное в его трудах, не пропадет для будущей русской философии, если это будущее ей будет даровано.

Приложение

Краткий обзор философского творчества авторов, не упомянутых в предыдущем изложении

В своем изложении я касался лишь тех мыслителей, философское творчество коих либо ценно само по себе, либо важно по тому значению, какое оно имело в развитии русской мысли. Но вне моего изложения неизбежно осталось еще немало мыслителей, которые либо отошли в сторону от философии, уйдя в другие работы, стоящие вне философии, либо по разным обстоятельствам не успели или не смогли договорить до конца их философские идеи, указания и намеки на которые находятся в их книгах или этюдах.

Упомянем, прежде всего, о различных ученых, которые, помимо своей основной специальности, отдали известную дань философии.

Юристом по специальности является *Е.В. Спекторский*, написавший прекрасное исследование по истории философии XVII века («О социальной физике»). Он опубликовал малоценную книгу «Христианство и культура», но ему же принадлежат несколько ценных философских этюдов («Этика и антропология» и др.).

Из математиков, занимавшихся темами философии, уже упомянутых в гл. VII и IX (ч. III), особо надо сказать о *П.А. Некрасове*, из общих трудов которого нельзя не отметить его большую речь «Московская философско-математическая школа и ее основатели»¹, где идет речь об аритмологии, как учении о прерывных функциях и о философских выводах, вытекающих из этого учения. Взгляды Некрасова (как и близкого ему математика В.А. Алексеева), к сожалению, выражены таким плохим языком, фантастичность различных обобщений, иногда доходящих до смешного, до того велика, — что все это *закрывает* философское зерно, заключенное в принципах аритмологии. В силу этого невозможно серьезно обсуждать построения Некрасова.

¹ См. сборник статей, посвященных Н.В. Бугаеву (Москва, 1904, стр. 1—249). См. также статью Некрасова «Философия и логика науки о массовых проявлениях человеческой деятельности» (отд. издание. Москва, 1902).

Мы не рассматривали также в главе, посвященной неолейбницианству, талантливого ученика Н.О. Лосского *Д.В. Болдырева*, скончавшегося на 31-м году жизни. Небольшая книга его «Знание и бытие» (Харбин, 1935 г. Издание посмертное) свидетельствует о бесспорном философском даровании Болдырева (см. высокую оценку Болдырева в вступительной в указанной книге статье Н.О. Лосского), но ранняя смерть прервала философское творчество Болдырева.

Недавно выпустил книгу «Основы органического мировоззрения» *С.А. Левицкий* (1947), но самостоятельных построений здесь почти нет.

Рано погиб от неизлечимого недуга *В.Ф. Эрн* (1881—1915), написавший две обстоятельные книги по итальянской философии (О «Розмини» и «Джоберти») и ряд ярких статей, часть которых собрана в сборнике «Борьба за логос»². У Эрна было большое философское чутье, бесспорное дарование и, проживи он долее, можно было бы быть уверенным, что он мог бы создать своеобразную систему. Но Эрну очень мешала пылкость его характера, — в философии он нередко становился публицистом, что очень понижало его философскую пронципальность. Не говоря об его прогремевшей в свое время (в эпоху войны 1914—1918 гг.) статье «От Канта к Круппу» и его прекрасной статье, появившейся в те же годы, «Время славянофильствует», даже его более спокойные статьи, собранные в книге «Борьба за логос», часто шокируют читателя претенциозностью и необоснованностью. Так, напр., основное для книги противопоставление *ratio* и *logos*, несмотря на многочисленные попытки формулировать яснее их различие, так и остается лишь *программой* неосуществленного философского замысла. С другой стороны, в книге Эрна есть много и замечательных мест, заставляющих искренно пожалеть о ранней смерти даровитого мыслителя.

Несколько статей о *Г. Флоровского* (род. в 1893), ныне целиком ушедшего в богословие, свидетельствуют о философской зоркости их автора, а литературная одаренность его, соединенная с исключительной эрудицией, делает чтение работ Флоровского всегда интересным. Но Флоровский, по-видимому, совершенно ушел ныне в богословие³.

Из многочисленных работ *А.Н. Гилярова* (1856—1928) (?) особенно надо отметить «Руководство к изучению философии» (Киев,

² В.Ф. Эрн. «Борьба за логос». Москва, 1911, стр. 361. О его монографии, посвященной Сквороде, мы уже упоминали в гл. о Сквороде. Упомянем еще о большой статье Эрна в сборнике, посвященном Вл. Соловьеву, «Гносеология Вл. Соловьева» (сборник I «О Вл. Соловьеве». Москва, 1911, стр. 129—207).

³ Книгу Флоровского «Пути русского богословия», в которой так много материала по истории русской философии, мы часто цитировали. Помимо ранних этюдов по истории русской философии, в свое время отмеченных нами (о Соловьеве, Тютчеве, Герцене и др.), Флоровский написал немало этюдов систематического характера («К обоснованию логического релятивизма», «О типах исторического истолкования» и др.).

1916). Гиляров развивает своеобразную систему «синехологии» (очень близкую к софиологическим построениям). Гиляров был последователем философии Фехнера, и его наиболее ценные мысли лежат в области космологии.

В.Е. Сеземан (1884—1937) (?) писал сравнительно мало по-русски, — главные его работы написаны по-немецки⁴. Сеземан мыслил в линиях новейшего трансцендентализма (довольно близко к построениям С. И. Гессена).

Больше надо сказать о М.М. Рубинштейне (род. в 1880), который остался после революции в Сов. России (жив ли он теперь — остается неизвестным). Ему принадлежали очень хорошие работы по педагогике, проникнутые истинно философским духом. Наиболее значительная его книга «О смысле жизни» (т. I—II. Москва, 1927) осталась неизвестной нам. Она попадала за границу случайно и редко, и мы знаем о ней лишь по довольно подробной рецензии о ней Чижевского⁵. Рубинштейн, бывший раньше правоверным учеником Риккерта, в своей книге «О смысле жизни» совершенно отходит от трансцендентализма и очень приближается к современному экзистенциализму. Центральной проблемой для него является человек, а в человеке его центральная сила — способность к творчеству... Очень плодovit и имеет огромные заслуги в разных областях исторического изучения философии (русской, украинской, чешской, немецкой) Д.Н. Чижевский (род. в 1895 г.). Он написал несколько философских этюдов по логике, этике, философии языка и философии истории. Но все это лишь материалы для некоей «чаемой» системы, которая лишь чувствуется в этюдах Чижевского⁶.

В.Я. Ильин и Д.А. Зандер издали несколько работ, касающихся проблем философской систематики, но все это *tembra disjecta*^{*}, как то же надо сказать и о работах Н.А. Реймерса, отчасти Боранецкого (издавшего в 1948 г. книгу «Ценность и человек»).

На этом мы кончаем наше «приложение».

⁴ W. Sesemann. Beiträge zum Erkenntnisproblem. 1927. Logische Gesetze und das Sein. («Eranos», 1932).

⁵ Чижевский «Философские искания в советской России». «Совр. зап.», № XXXVII. 1924 г., стр. 501—524.

⁶ Число этюдов и книг, написанных Чижевским, превышает уже 100 номеров. К систематическим построениям имеют отношение этюды «О формализме в этике», «Логика и этика».

Заключение

Мы подошли к концу нашего труда и теперь вполне уместно отдать себе отчет в том, насколько нам удалось осуществить тот первоначальный замысел, который лег в основание всей работы. Велики были, к сожалению, затруднения, которые стояли на нашем пути, и здесь прежде всего приходится упомянуть частую невозможность достать необходимые для работы материалы. Затруднение это было тем более велико, что мы поставили себе за правило всегда обращаться лишь к первоисточникам и не брать материал из вторых рук, — между тем в Париже не всегда можно было найти подлинные сочинения тех или иных авторов. В некоторых случаях нам поневоле пришлось дать очень краткое изложение построений отдельных мыслителей; с особенной болью думаю я о главах, посвященных таким крупным мыслителям, как Юркевич и Страхов, многие работы которых нам так и не удалось достать. Естественно, что в силу этого эти параграфы особенно пострадали. С другой стороны, очень часто нам приходилось быть слишком краткими — во вред изложению... Все эти недостатки автор сам очень сильно чувствует и надеется, что снисходительный читатель, считаясь с указанными обстоятельствами, не усмотрит в краткости или неполноте изложения небрежности с нашей стороны.

Во всяком случае, мы стремились, по мере возможности, проложить путь для *исторического* изучения русской философии. Конечно, для XIX века многое уже было сделано до нас; даже о Соловьеве имеется очень большая литература, многое уже вставлено у него в историческую рамку. Но все то богатейшее развитие русской мысли, о котором говорим мы во втором томе нашего труда и которое частью захватывает мыслителей, ныне еще действующих, — оно еще не было предметом *исторического* исследования, и нам здесь приходилось самим пролагать себе путь. В связи с этим я особенно хотел бы обратить внимание на тот *метод*, каким я все время пользовался при изучении отдельных мыслителей и который мне кажется единственно верным для историка. При изучении каждого мыслителя я старался выяснить *те творческие корни, из коих развивались его построения*. Это не психологизм, а чистый объективный *историзм*, т. е. проникновение в ту внутреннюю диалектику мысли данного автора, без понимания которой невозможно дать исторически правильное изложение его взглядов. Задача историка

не в том ведь заключается, чтобы *реконструировать* взгляды данного автора и придать им известную систематичность, а в том, чтобы уяснить те *темы*, которые преимущественно определяли творчество данного автора и те *интуиции* или *исходные построения*, которые направляли это творчество. История русской философии есть ведь в то же время, история творчества отдельных мыслителей. Потому-то я стремился всегда *sine ira et studio**, тщательно и добросовестно изучая отдельных философов и наново все перечитывая, войти в мир их мысли, во внутреннее движение их идей.

2. Конечно, я не мог обойтись в своем изложении без оценки взглядов отдельных мыслителей, — безоценочного исторического изложения вообще ведь не может быть. По мере возможности, однако, я старался быть свободным от пристрастия в ту или иную сторону, от односторонностей или предвзятого отношения к различным мыслителям. Не мне судить, насколько мне это удалось, но могу сказать, что я добросовестно следовал указанному правилу. И все же в оценке всегда имеет место больший или меньший субъективизм, что и создает возможность резких разногласий.

«Оценочной» является, конечно, и та основная историософская схема, которая положена в основание моего труда и которую я имел случай много раз проверять. Я имею в виду то положение, что ключ к *диалектике* русской философской мысли надо, по-моему, искать в *проблеме секуляризма*. Конечно, секуляризм может иметь две разных формы. Секуляризм означает столько же защиту свободы исследования, свободы философской научной мысли, сколько может означать и принципиальное отвержение религиозной установки духа. Действительно, свободу исследования можно защищать, стоя на религиозной точке зрения, т. е. *исходя* из церковной традиции, но отдаваясь, по знакомому уже нам выражению Карсавина, «свободной стихии богословских исследований». Но можно и отвергать заранее религиозную установку и даже принципиально защищать всецелую автономию разума и тем самым неизбежно вступать на путь борьбы с религиозным освещением проблем жизни. Секуляризм *на Западе* пошел очень рано по второму пути, и вся история западной культуры развивалась под знаком борьбы с Церковью и решительным отвержением всего, что с какой-либо стороны может ограничить принцип «автономии» сфер культурного творчества. На этой почве создались в условиях западной культуры очень запутанные и неправильные ее отношения с Церковью, с христианством вообще. Вся парадоксальность, и вместе с тем вся трагичность западной культуры связана с тем, что основные темы, которые донныне вдохновляют там творчество, генетически и по существу связаны с христианским благовестием, а решения этих тем ищут непременно вне христианства. Этот трагический тупик ныне уже до конца, надо надеяться, осознан на Западе, и оттого здесь так актуальна тема преодоления секуляризма и возврата к Церкви.

Западный секуляризм со всеми его ядами, с его проповедью «автономии» разных сфер творчества вошел в русские умы как раз тогда,

когда рушилось у нас прежнее церковное мировоззрение, которое своими крайностями (иными, однако, чем в западном христианстве) вызвало поворот у нас к Западу. Для секуляризма — в общем смысле этого слова — у нас почва была уже подготовлена, — но в том же XVIII веке мы видим два его направления: одно действительно идет против Церкви и ее традиций (это началось в русском «вольтеррианстве» XVIII в. и уцелело донныне, превратившись в «активное безбожие» и принципиальное отвержение Церкви, религии вообще), — а другое, отходя от Церкви, не порывало с христианством, а лишь защищало «свободную стихию богословских исследований». Начиная с Сковороды, через старших славянофилов, через Соловьева, — вплоть до наших дней проблема соотношения разума и веры, свободного исследования и церковной традиции занимала и занимает наши умы. Напомним острую, яркую позицию Шестова в его радикальном отвержении компетенции разума в делах «веры», его настойчивые указания, что путь свободы духа открыт лишь в вере, а во всяческом рационализме, крайнем или смягченном, приходится иметь дело с «логическим принуждением», более тяжким и роковым, чем ограничение свободы в церковной традиции.

Этот спор не закончен донныне в русской философии; вокруг темы о соотношении свободы исследования и прав традиции, темы о «разуме» и «вере» еще идет внутренняя борьба, равновесие еще не найдено. Но то, что эта тема переходит от поколения к поколению, изнутри определяя разные пути философских исканий, эта живучесть, некая страстность, внутренняя неустранимость проблем, поставленных западным и нашим секуляризмом — все это прежде всего оправдывает то, что в *этом* направлении надо рассматривать диалектические соотношения и связи в развитии русской мысли. Тут, однако, есть еще нечто, о чем я должен сказать с полной открытостью и что вносит оценочный момент в саму историческую схему. Несколько соображений, поясняющих это, нам необходимы, чтобы до конца выявить нашу основную концепцию, которая определила пути настоящей работы.

3. Я уже сказал выше, что темы европейской философии исходят из христианского благовестия, но что философская мысль на Западе, а отчасти и в России ищет разрешения их вне Церкви, вне христианства. Этих тем собственно три, и все они характерны и неустранимы, все они трагичны. — Это есть прежде всего тема *персонализма* или *личности* (завещанная христианством в учении о воскресении или восстановлении целостной жизни человека), затем тема *свободы* (определяемая отвержением христианством всякого законничества) и, наконец, тема *социальная* (завещанная благовестием о Царстве Божием). Все эти темы, внутренние и органически связанные между собой в христианском благовестии, вошли столь глубоко в душу христианских народов, стали столь центральными и определяющими, что все творческое вдохновение, все горячие и страстные духовные искания у христианских народов питаются именно ими. Вся философская мысль Европы (и Запада и Востока), как бы она ни зависела от богатейшей

античной мысли, все же насквозь пропитана указанными беспокойными темами, которые мучат наш дух. Но так случилось — и сейчас не место входить в подробности, — что уже в средние века, а тем более в новой философии Запада, идея решительной независимости разума от Церкви, от озарений веры возобладала окончательно. Философия оказалась в тупике, поскольку она держалась за исходную позицию рационализма, выраженную наиболее ясно у Декарта. Тупик создается именно тем внутренним противоречием, что подлинно живые творческие темы философского размышления восходят к благовестию Христову и *потому и не могут быть разрешены вне его*. История же западной философии есть искание того, как можно было бы решить эти темы вне христианства, вне Церкви.

В восточном христианстве, в его истории были свои тяжкие периоды мыслительной неподвижности и схоластики в дурном смысле этого слова, но все же, по существу, здесь *не было и нет* почвы для принципиального отвержения церковной истины. Не могут не чувствовать православные люди, что наши установки, наше понимание природы и человека не знают всех тех затруднений, которые в свое время на Западе побуждали мысль идти путем недоверия к Церкви. И даже более, — в озарениях веры мы находим богатейшие дополнения к *lumen naturale rationis* («естественный свет разума»). Вот почему для нас, русских, созревающих духовно в православии, открыты иные подходы к центральным проблемам (которые у нас те же, что и на Западе). Внутренняя борьба, которую мы видели в развитии русской мысли за два века, как раз и состоит в том, что внутренним чутьем мы обращены к иным перспективам, чем те, которые открываются нам сквозь призму западной секулярной философии. Русская мысль, однако, осуждена самой историей на это глубочайшее раздвоение — отчасти мы носим ведь ныне Запад в *самых себе*, определяемся *его* духовными исканиями и попадаем неизбежно в *его* тупики, но отчасти стоим мы и на другом пути, на том пути, который открыт нам нашим православным восприятием культуры и жизни, человека и природы. Мы как бы стоим на пороге (а может быть, частично уже и переступили этот порог) философских построений, определяемых озарениями, дарованными нам православием... *Потому-то и не случайно*, что в истории русской философии то или иное решение проблемы секуляризма *окажется как бы тем водоразделом, который ориентирует в одну или в другую сторону нашу мысль*. Я не могу дальше развивать эти соображения, в которых даны лишь некие намеки, — я привел их только для того, чтобы подчеркнуть, что принятие или отвержение историософской схемы, лежащей в основе моей работы, связано с «оценочным» моментом, с принятием или отвержением христианства, как основной творческой силы нашей культуры. Добавлю только, что, усмотрев в развитии русской философии основное значение темы секуляризма, я с полным вниманием и непредубежденностью подходил к изучению и тех мыслителей, которые совершенно несозвучны мне.

Примечания

Текст печатается по единственному прижизненному изданию:

Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1—2. Париж, YMCA-PRESS, 1948—1950. В примечаниях поясняются прежде всего философские и иные термины, существенные для понимания рассматриваемых в тексте историко-философских проблем. При характеристике персоналий внимание обращалось на недостаточно широко известные имена, упоминающиеся в книге без комментариев.

- С. 19. * *Бёме Якоб* (1575—1624), немецкий философ-мистик. Идеи Бёме оказали влияние на философию немецкого романтизма (Ф. Баадер, Ф. Шлегель, Ф. Шеллинг) и были известны в России уже начиная с XVIII в.
- С. 20. * *Пророческая* — пророческая (*греч.*). Ключевое понятие в философии Н. Бердяева, с которым В. Зеньковский в данном случае и полемизирует.
- С. 21. * *Киркегор Серен* (1813—1855), датский религиозный философ. В XX в. к его творчеству обращаются диалектическая теология (направление в протестантском богословии) и экзистенциализм.
- ** *Джемс Уильям* (1842—1910), американский философ и психолог, один из основателей прагматизма.
- С. 24. * *Бутфу Эмиль* (1845—1921), французский религиозный философ.
- ** *Коген Герман* (1842—1918) и *Наторн Пауль* (1854—1924), немецкие философы, ведущие представители марбургской школы неокантианства.
- *** *Риккерт Генрих* (1863—1936), немецкий философ, один из основателей баденской школы неокантианства.
- С. 31. * *Гуссерль Эдмунд* (1859—1938), немецкий философ, основатель феноменологии.
- С. 32. * *Бронзов А.А.* Нравственное богословие в России в течение XIX столетия. СПб., 1902.
- ** *Булич С.К.* (1859—1921), русский языковед. Имеется в виду его незавершенная работа «Очерк истории языкознания в России» (т. I, 1904).
- *** *Тарасевич Л.А.* (1868—1927), русский ученый-бактериолог.
- С. 37. * Речь идет о католическом исследователе *М. Жюжи*, обосновывавшем в своих работах (*Le Schisme Byzantin*, Paris, 1941 и др.) тезис об изначально существовавшей зависимости русского христианства от Рима.
- ** *Флорентийская уния* была заключена в 1439 г. Однако русское духовенство и великий князь Василий II отказались принять ее. В дальнейшем уния была отвергнута и в Византии. Иерусалимский собор православной церкви 1443 г. предал ее анафеме.
- С. 40. * *Буслаев Ф.И.* (1818—1897), русский языковед, фольклорист, историк искусства. Имеется в виду его труд «Исторические очерки русской народной словесности и искусства» (т. 1—2, СПб., 1861).
- ** См.: *Скабичевский А.М.* Соч., т. 1—2, СПб., 1903.

- *** Федотов Г. П. Стихи духовные. М.: Прогресс, 1991.
- С. 42. * Цветаев И. В. Протестантство и протестанты в России до эпохи преобразований. М., 1890.
- С. 46. * См.: Тихонравов И. С. Квирин Кульман // Соч. Т. II, 1898.
- С. 47. * См.: Виннер Р. Ю. Иван Грозный. Изд. 3. М.—Л., 1944.
- С. 50. * См.: Вальденберг В. Древнерусские учения о пределах царской власти. М., 1916; Дьяконов М. А. Власть Московских Государей. 1889.
- ** Каптерев Н. Ф. Патриарх Никон и Царь Алексей Михайлович. Т. 1—2, 1909—1912.
- С. 51. * См.: Архангельский А. С. Нил Сорский и Вассиан Патрикеев. Их литературные труды и идеи в Древней Руси. Ч. I, СПб., 1882.
- С. 53. * См. ук. статьи Кизеветтера А. А. и Карташова А. В. в сб. статей, посвященных П. Б. Струве. Прага, 1925.
- ** См.: Щапов А. П. Русский раскол старообрядчества. Казань, 1859 (Соч. Т. I, 1906).
- С. 58. * Князь Острожский Конст. Конст. (1526—1608), общественный, политический и культурный деятель. Защищал православное население Украины от окатоличивания и колонизации. Основал школы в Турове, Владимире-Волынском и типографию в Остроге.
- ** См.: Архангельский А. С. Очерки из истории западнорусской литературы XVI—XVII вв. М., 1887.
- С. 59. * Гизель Иннокентий (ок. 1600—1683), ректор Киево-Могилянской коллегии, с 1656 — архимандрит Киево-Печерской лавры.
- С. 63. * Пьетизм (лат. pietas — благочестие) — мистическое течение XVII—XVIII вв., утверждавшее исключительное значение религиозных чувств (представители: Шпенер, Арнат и др.).
- С. 64. * Филарет архиеп. История русской церкви. Т. I—V, Рига—Москва, 1847—1848.
- С. 65. * Порочный круг (лат.).
- С. 66. * См.: Эрн В. Ф. Г. С. Скворода. Жизнь и учение. М.: Путь, 1912.
- С. 70. * Мальбранш Никола (1638—1715), французский философ, считавший, что путь к познанию Бога открывается через созерцание идей.
- С. 73. * Филон Александрийский (ок. 25 до н. э. — ок. 50 н. э.), иуд.-эллинст, теолог и философ-мистик, развивавший метод аллегорического толкования Библии с помощью понятий греческой философии.
- С. 74. * Экхарт Мейстер (1260—1327), немецкий мыслитель, представитель философской мистики позднего средневековья.
- ** Особенность речи (фр.).
- *** Монизм бытия (нем.).
- С. 75. * Имеется в виду учение представителей позднего стоицизма (Сенеки, Эпиктета и др.) о космосе как живом существе (лат. vitalis — жизненный, живой).
- С. 76. * Окказионализм (лат. occasio — случай) — направление в европейской философии XVII в. Представители о. (И. Клауберг, Н. Мальбранш и др.) обосновали идею постоянного и прямого божественного вмешательства в мировые процессы.
- С. 80. * Вера, ищущая понимания (лат.).
- С. 87. * Гельвеций Клод Андриан (1715—1771), французский философ-материалист («О человеке», 1773).

ПРИМЕЧАНИЯ

- ** *Гольбах Поль Анри* (1723—1789), французский философ-материалист. «Система природы» (1770) — его главное сочинение.
- *** *Фенелон Франсуа* (1651—1715), французский писатель.
- С. 88. * См.: *Боголюбов В.Н.* Н. Новиков и его время. М., 1916.
- ** *Мерсье Луи* (1740—1814) и *Морелли*, французские писатели, авторы литературных утопий.
- С. 89. * *Павлов-Сильванский Н.П.* (1869—1908), русский историк. См. его статью «Материалисты двадцатых годов» // *Былое*, 1907, июль.
- ** *Фонтенель Б.* Беседы о множественности миров. (1686).
- *** *Попов Н.А.* Татищев и его время. М., 1861.
- С. 91. * См.: *Цицерон.* О природе богов // *Философские трактаты.* М., 1985.
- С. 97. * См.: *Лейбниц Г.* Новые опыты о человеческом разумении // *Соч.* Т. 2. М., 1983.
- С. 98. * *Феномен*, хорошо обоснованный (*лат.*).
- ** *Робине Жан Батист* (1735—1820), французский философ-деист. *Пристли Джозеф* (1733—1804), английский философ-материалист, химик.
- *** *Бошкович Руджер* (1711—1787), хорватский физик, математик, философ.
- С. 101. * *Вольф Христиан* (1679—1754), немецкий философ-рационалист.
- С. 104. * *Гамалея С.И.* (1743—1822), деятель кружки Н.И. Новикова, масон, переводчик Я. Бёме.
- С. 112. * Более философ, чем священник (*фр.*).
- С. 114. * *Колупанов Н.* Биография А.И. Кошелева. Т. I, кн. 1 и 2, 1889.
- С. 118. * *Штидлинг Юнг* (1740—1817) и *Сен-Мартен Луи Клод* (1743—1803), мыслители-мистики.
- С. 120. * *Гийон Ж.М.Б. де ла Мот* (1648—1717), автор мистических произведений.
- С. 131. * См.: *Кожевников В.А.* Философия чувства и веры в ее отношении к рационализму XVIII века и к критической философии. М., 1897.
- С. 133. * Прекрасная душа (*нем.*).
- С. 137. * *Шишков А.С.* (1754—1841), русский писатель, адмирал. Глава литературного об-ва «Беседа любителей русского слова».
- ** *Тассо Торквато* (1544—1595), итальянский поэт. С.Е. Раич перевел поэму Тассо «Освобожденный Иерусалим».
- С. 138. * *Окен Лоренц* (1779—1851), немецкий естествоиспытатель и натурфилософ, последователь Шеллинга. *Герфес Иоанн-Иосиф* (1776—1848), немецкий ученый, католический мыслитель.
- С. 143. * *Симеон Новый Богослов* (949—1022), византийский мыслитель-мистик. *Григорий Синат* (ум. 1342 г.), религиозный мыслитель, представитель афоно-византийского исихазма — мистического течения в православном богословии.
- С. 146. * *Карус Карл* (1789—1869), немецкий биолог, натурфилософ.
- С. 153. * См. библиографию работ о Чаадаеве: *Тарасов Б.* Чаадаев. М., 1986, с. 446—447.
- С. 156. * *Местр Жозеф Мари де* (1753—1821), католический философ. В 1802—1817 был посланником сардинского короля в Петербурге, где и были написаны им основные сочинения.
- ** *Шатобриан Франсуа* (1768—1848), французский писатель и мыслитель-романтик. *Бональд Луи* (1754—1840), французский политический деятель, философ-традиционалист.

- С. 157. * Самая замечательная личность из всех, кого я встречал (*фр.*).
- С. 163. * Принцип случайности (*лат.*).
- С. 164. * *Сен-Мартен*. См. прим. * к с. 129.
- С. 166. * *Weltgeist* — мировой дух (*нем.*).
- С. 171. * В. Зеньковский цитирует письмо Чаадаева графу Сиркуру от 15 января 1845 г.
- С. 178. * См.: *Соловьев В.С.* Оправдание добра // Соч. Т. 1. М. 1988.
- С. 179. * «Эстетическая утопия Гоголя» (*нем.*).
- С. 184. * См. библиографию отечественных и западных работ об А.С. Хомякове и других славянофилах: Современные зарубежные исследования русской политической мысли XIX века (Сборник научно-аналитических обзоров). М., ИНИОН, 1980, с. 281—298.
- С. 185. * *Мёллер Иоганн*, немецкий католический мыслитель, представитель движения старокатоликов. О его ранней работе «Единство Церкви» см.: *Флоровский Г.* Книга Мёлера о Церкви // Путь, Париж, № 7, 1927.
- С. 192. * *Verstand* — мышление, *Vernunft* — разум (*нем.*).
- С. 199. * *Дотце Рудольф* (1817—1881), немецкий естествоиспытатель и философ. «Микрокосм» (Bd 1—3, 1856—1864; рус. пер., ч. 1—3, 1866—1867).
- С. 200. * *Гартман Эдуард* (1842—1906), немецкий философ, опираясь в своей «философии бессознательного» на волюнтаризм Шопенгауэра.
- С. 201. * В. Зеньковский приводит строки из стихотворения Хомякова «России» (23 марта 1854).
- С. 202. * В стихотворении «Мечта».
- С. 206. * Мимоходом (*фр.*).
- С. 208. * Более полную и точную библиографию работ об И. Киреевском см. прим. * к с. 184.
- С. 214. * *Делакруа*. «Великие христианские мистики» (*фр.*).
- С. 216. * *Балланш Пьер Симон* (1776—1847), французский писатель, поэт, религиозный мыслитель.
- С. 236. * См.: *Корнилов А.А.* Молодые годы Михаила Бакунина. 1903; его же: М.А. Бакунин. Годы странствий. 1924.
- С. 237. * В мире властвует премудрая благодать (*нем.*).
- С. 239. * Неизбежность (*гр.*).
- С. 240. * *Jenseits* — потустороннее (*нем.*).
- С. 242. * «Наставление к блаженной жизни» — сочинение позднего Г. Фихте, в котором развивается религиозно-этическое учение о ступенях духовного развития.
- С. 243. * *Д. Штейн*. Социалисты во Франции.
- С. 244. * В. Зеньковский рассматривает имманентизм (*лат.* immanentis — пребывающий в чем-либо), как тенденцию к отрицанию всякой «внешней» по отношению к сознанию субъекта реальности. В том числе и высшей реальности (религиозный имманентизм).
- С. 253. * *Гюйо Жан Мари* (1854—1888), французский философ-позитивист. *Шелер Макс* (1874—1928), немецкий философ, основоположник философской антропологии.
- С. 254. * служанка (*лат.*).
- С. 262. * всеобщность (*нем.*).
- С. 263. * суверенитет народа (*фр.*).

ПРИМЕЧАНИЯ

- С. 275. * Мыслители-мистики.
- С. 280. * «Творческая эволюция» (рус. пер. М.—СПб., 1914), основное произведение французского философа Анри Бергсона (1859—1941).
- С. 283. * Л. Фейербах. Сущность христианства (1841).
- С. 286. * Во всех письмах (*фр.*).
- С. 291. * Высокая схоластика (*нем.*).
- С. 293. * Прокл (412—485), греческий философ-неоплатоник.
 ** Баадер Франц (1765—1841), немецкий религиозный философ, ученый, оказал влияние на философию немецкого романтизма.
 *** Шуберт, Стефенс, Мейер, немецкие философы-шеллингианцы.
- С. 296. * Речь идет о концепции «семенных, плодотворящих логосов», развитой представителями позднего стоицизма.
- С. 303. * Кант И. Критика способности суждения.
- С. 308. * С. Н. Булгаков. Трагедия философии. Книга была опубликована на немецком языке: *Tragödie der Philosophie*, Zeuchter Verlag, Darmstadt, 1928.
- С. 319. * Карфель Алексис (1873—1944), выдающийся французский хирург и патолофизиолог. Лауреат Нобелевской премии (1912). «Неизвестный человек» — его книга.
- С. 339. * Вундт Вильгельм (1832—1910), немецкий психолог, физиолог, философ, языковед.
- С. 340. * Ланге Фридрих Альберт (1828—1875), немецкий философ, экономист, представитель неокантианства.
 ** Курно Антуан (1801—1877), французский математик и философ.
- С. 349. * Довод, основанный на положении, которое само нуждается в обосновании (*лат.*).
- С. 337. * «Проблема оценочного суждения» (*нем.*). Имеется в виду теория ценностей, аксиология.
- С. 369. * Убежище незнания (*лат.*).
- С. 372. * Клагес Людвиг (1870—1956), немецкий психолог и философ, представитель «философии жизни».
- С. 420. * Карлейль Томас (1795—1881), английский философ, писатель, историк.
- С. 427. * Барт Карл (1886—1968), швейцарский протестантский теолог, основатель диалектической теологии.
- С. 430. * Этатизм (*франц.* *état* — государство), направление политической мысли, утверждающее приоритет государственного начала в общественной жизни.
- С. 431. * Персонализм (от *лат.* *persona* — личность) — понятие, часто служащее определением для целого ряда философских направлений, в которых особое место занимает проблема личности: в России персоналистом считал себя Н. Бердяев, основоположниками персонализма в США были Б. Боун, Дж. Ройс, У. Хокинг и др., во Франции — Э. Мунье, Ж. Лакруа и др.
- С. 434. * Верую, ибо абсурдно. Знаменитая, но неточная цитата из Тертуллиана. Христианский богослов Квинт Тертуллиан (ок. 160—220) в действительности утверждал «*credibile est qua inepitum*» — «вероятно, ибо нелепо».
- С. 441. * Фрейд Зигмунд (1856—1939), австрийский психиатр, основоположник психоанализа. Опыт психоаналитической интерпретации творчества В. Розанова был предпринят Борисом Шлоссером (*Schloeser* В. Rosanov. In: *Nouvelle Revue Française*, 33. Paris, 1929). См. критику этого подхода: *Poggioly* K. Rosanov. New York, 1962, p. 43—45.

- С. 452. * Стихотворение Вл. Соловьева «Близко, далеко, не здесь и не там».
- С. 468. * Интеллектуальная интуиция (*нем.*).
- С. 479. * Точная цитата: «Посему, как одним человеком грех вошел в мир, грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, потому что в нем все согрешили» — Рим. 5,12.
- ** *Монада* (*греч.* единица, единое), понятие, обозначающее исходные, организующие элементы бытия. Ключевое понятие философской системы Лейбница.
- С. 501. * Желającego (идти) судьба ведет, сопротивляющегося же тащит (*лат.*).
- С. 502. * *Теургия* (*греч.*) — соединение с божеством.
- С. 503. * *Новалис* (наст. имя Фридрих фон Харденберг; 1772—1801), немецкий писатель-романтик.
- С. 507. * Служанка теологии (*лат.*).
- ** Менее значительных (*лат.*).
- С. 511. * В своей философии «чувства и веры» Ф. Якоби (1743—1819) утверждал, что содержанием веры является как реальность предметного мира, так и реальность абсолютной, божественной действительности.
- С. 512. * Оценочное суждение (*нем.*).
- С. 513. * Мыслью, следовательно существую (*лат.*). Знаменитый тезис Декарта.
- С. 516. * *Ареопагитики* — свод религиозно-философских сочинений V в., приписывавшихся Дионисию Ареопиту, персонажу новозаветных «Деяний апостолов» (17, 34). В «ареопагитиках» развита система апофатического (отрицательного) богословия, согласно которому к Богу не применимы никакие положительные определения.
- С. 517. * *Локк Джон* (1632—1704), английский философ, разграничивавший в своей теории познания первичные (протяженность, фигура, плотность, движение) и вторичные (цвет, запах, звук, вкус) свойства предметов.
- С. 521. * Вера, ищущая понимания (*лат.*).
- С. 524. * Перводвигатель (*лат.*).
- ** *Афанасий Александрийский (Великий)* (ок. 295—373), один из Отцов Церкви, разработал учение о «единосущности» Бога Отца и Бога Сына, вошедшее в Символ веры.
- С. 527. * Возможность послушания (*лат.*).
- С. 528. * *Кювье Жорж* (1769—1832), французский зоолог, автор «теории катастроф».
- С. 546. * Предпосылка (*лат.*).
- С. 552. * *Халкидонский Вселенский Собор* (451) осудил монофизитство и несторианство. Была утверждена формула об Иисусе Христе как истинном Боге и истинном человеке, единосущном Богу Отцу и представляющем два естества, но одну ипостась.
- С. 555. * *Дильтей Вильгельм* (1833—1911), немецкий мыслитель, историк культуры, представитель философии жизни.
- С. 570. * Любовь к судьбе, року (*лат.*).
- С. 575. * «Дух утопии в русской мысли» («Запад и Восток», № 16, 1934).
- С. 594. * *Герbart Иоганн Фридрих* (1776—1841), немецкий философ, педагог.
- С. 599. * *Тейхмюллер Густав* (1832—1888), немецкий философ-лейбнианец.
- С. 600. * *Фраэнштердт Юлий* (1813—1879), немецкий философ, ученик и последователь Шопенгауэра.
- ** Книга Э. Гартмана «Философия бессознательного» (1869).

ПРИМЕЧАНИЯ

- С. 619. * *Фихте Имануил Герман* (1796—1879), немецкий религиозный философ, сын И. Фихте.
- С. 623. * *Релятивизм* (от лат. *relativus* — относительный), направление мысли, утверждающее относительность и условность всякого знания.
- С. 627. * *Анри Бергсон* «Опыт о непосредственных данных сознания» (1889).
- С. 639. * Озарение разума (лат.).
- С. 647. * Истины факта и истины разума (фр.). Лейбниц ввел разделение истин по их источнику и роли в познании. Соответственно истины разума обладают, в его трактовке, свойством необходимости, а истины факта — свойством случайности.
- С. 653. * Страх метафизики (лат.).
- С. 654. * Мир хочет заблуждаться — поэтому заблуждается (лат.).
- С. 655. * Смысл, резон (фр.).
- С. 658. * Сведение к нелепости (лат.), доказательство от абсурдного. Прием опровержения.
- С. 661. * «Об индивидуальной причинности» (нем.).
- С. 662. * *Кассирер Эрнст* (1874—1945), немецкий философ, представитель марбургской школы неокантианства. «О функциях понятия» — его сочинение.
- С. 664. * *Мюнстерберг Гуго* (1863—1916), немецкий психолог и философ, представитель баденской школы неокантианства.
- С. 665. * «Единство философии Фихте», «Система конкретной этики Фихте» (нем.).
- С. 666. * Переход на другой уровень (лат.).
- С. 670. * *Риль Алоиз* (1844—1924), немецкий философ, развивал теорию «критического реализма»; *Паульсен Фридрих* (1846—1908), немецкий философ, педагог.
 ** *Петцольд Иозеф* (1862—1929), немецкий философ, представитель эмпириокритицизма.
 *** *Гербафт Иоганн* (1776—1841), немецкий философ, психолог и педагог.
- С. 686. * *Данило-Данилевский А.С.* (1863—1919), русский историк, академик.
 ** *Потебня А.А.* (1853—1891), русский филолог-славист. Основные сочинения философского характера см.: Потебня А.А. Слово и миф. М., 1989.
 *** *Обвянико-Куликовский Д.Н.* (1853—1920), русский языковед и литературовед.
 **** *Петражицкий Л.И.* (1867—1931), русский юрист, один из основателей психологической школы права.
- С. 700. * Букв. — изменив, что должно быть изменено (лат.). Здесь: с соответствующими поправками.
- С. 704. * Крушение (нем.).
- С. 726. * *Хайдеггер Мартин* (1889—1976), немецкий философ, экзистенциалист.
- С. 734. * Тонкие наброски (лат.).
- С. 739. * Верк, чтобы понимать (лат.). Принцип Августина (354—430), повторенный Ансельмом Кентерберийским (1033—1109).
- С. 741. * С точки зрения вечности (лат.). Формула Спинозы.
- С. 742. * Да будет (лат.).
- С. 747. * *Гарнак Адольф* (1851—1930), немецкий протестантский теолог, историк христианства и церкви.
 ** *Дильс Герман* — выдающийся немецкий филолог-классик.

- С. 765. * «Мышление и действительность» (*нем.*).
 ** «Эмпирия и философия» (*нем.*).
 *** Ненормальное существование (*нем.*).
- С. 766. * *Юнг Карл Густав* (1875—1961), швейцарский психолог и психиатр, основатель «аналитической психологии».
- С. 769. * *Гартман Николай* (1882—1950), немецкий философ, основоположник «критической (новой) онтологии».
- С. 771. * *Брентано Франц* (1838—1917), немецкий философ, предшественник феноменологии Э. Гуссерля.
 ** Родбертус — Ягецов Карл Иоганн (1805—1875), немецкий экономист, теоретик «государственного социализма».
- С. 777. * «Общество и индивидуум» (*нем.*).
- С. 778. * *Липпис Теодор* (1851—1914), немецкий психолог, философ, эстетик.
- С. 781. * Подробней о судьбе и творчестве Г. Шпета см. в издании: Ш п е т Г.Г. Сочинения. М., 1989.
- С. 784. * См. биографические данные и основные ранние философские работы А. Ф. Лосева в издании: Л о с е в А.Ф. Из ранних произведений. М., 1990; См. также: Л о с е в А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990.
- С. 787. * *Григорий Палама* (1296—1359), византийский богослов, представитель исихазма.
- С. 789. * Космос мыслимый (интеллигибельный) (*греч.*). В неоплатонизме — мир идей, прообразов.
- С. 791. * Великая Матерь богов (*лат.*).
- С. 793. * Петербургские ночи.
- С. 804. * Направляющая идея (*фр.*).
- С. 805. * Внешнее, внутреннее (*лат.*).
- С. 810. * Вот здесь и собака зарыта (*нем.*).
- С. 812. * *Болдуин Джеймс Марк* (1861—1934), американский психолог.
- С. 821. * *Иоанн Скот Эриугена* (ок. 810 — ок. 877), средневековый мыслитель, развивавший традицию неоплатонизма.
 *[†] *Кузанский Николай* (1401—1464), крупнейший мыслитель раннего Возрождения.
- С. 826. * В мистическом учении Каббалы *Адам Кадмон* — первочеловек, совершенное космическое существо, сосредоточивший в себе потенцию мирового бытия.
 ** Сверхчеловек (*нем.*).
- С. 834. * Букв.: из предшествующего, из последующего (*лат.*). В философии апостериори — знание, полученное из опыта, априори — знание, предшествующее опыту и независимое от него.
- С. 846. * Природа творящая, природа сотворенная (*лат.*).
- С. 847. * Мировая душа (*лат.*).
- С. 864. * Разрозненные части (*лат.*).
- С. 866. * Без гнева и пристрастия (Тацит); без предвзятого мнения.

Библиография основных трудов В.В. Зеньковского

Психология детства. Лейпциг, 1924.

Русские мыслители и Европа. Париж, 1926.

Дар свободы. Париж, 1928.

О чуде. Париж, 1928.

Проблемы воспитания в свете христианской антропологии.
Париж, 1934.

Наша эпоха. Париж, 1955.

На пороге зрелости. Париж, 1955.

Апологетика. Париж, 1957.

Русская педагогика в XX веке. Париж, 1960.

Н.В. Гоголь. Париж, 1961.

Основы христианской философии. Франкфурт, 1961—1964.

Т. 1—2.

Принципы православной антропологии. Штудгарт, 1953 (на нем.)

Содержание

<i>В. Сербиненко. Василий Васильевич Зеньковский</i>	5
--	---

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Предисловие	15
Введение	17

ЧАСТЬ I. НА ПОРОГЕ ФИЛОСОФИИ

Глава I. До эпохи Петра Великого	35
Глава II. XVIII век. Перелом в церковном сознании. Философия Г.С. Сковороды	57
Глава III. Начало светской культуры в России. Философское движение в России в XVIII веке	81

ЧАСТЬ II. XIX ВЕК

Глава I. Философия в высших школах и ее судьбы. Мистицизм начала XIX века. Раннее шеллингианство. Новый гуманизм	111
Глава II. «Архивные юноши». Д.В. Веневитинов, Кн. В.Ф. Одоевский, П.Я. Чаадаев ...	136
Глава III. Возврат к церковному мировоззрению. Н.В. Гоголь. Начало «славянофильства». А.С. Хомяков	173
Глава IV. И.В. Киреевский, Ю.Ф. Самарин, К.С. Аксаков	205
Глава V. Гегельянские кружки. Н.В. Станкевич. М.А. Бакунин. В.Г. Белинский	235
Глава VI. А.И. Герцен	265
Глава VII. Философское движение в высших духовных школах в первой половине XIX века. (Голубинский, Сидонский, Карпов, Авсенеv, Гогоцкий, Юркевич и др.) .	291
Глава VIII. Перелом в русской жизни (эпоха Александра II). Начатки позитивизма и материализма в русской философии. Чернышевский и его последователи). Дальнейшая эволюция радикализма в 70-е годы (Н.В. Чайковский и «богочеловеки»)	311
Глава IX. Полупозитивизм в русской философии XIX века. К.Д. Кавелин. П.А. Лавров. Н.К. Михайловский. Н.К. Кареев	334
Глава X. Преодоление секулярной установки на гточве натурализма и позитивизма. Н.И. Пирогов, А.Н. Толстой	364
Глава XI. «Почвенники». Аполлон Григорьев. Н.Н. Страхов. Ф.М. Достоевский	386
Глава XII. К.Н. Леонтьев. В.В. Розанов	417

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

ЧАСТЬ III. ПЕРИОД СИСТЕМ

Глава I. Общие замечания. Владимир Соловьев	449
Глава II. Владимир Соловьев (Продолжение)	481
Глава III. В.Д. Кудрявцев. Архиепископ Никанор	507
Глава IV. Несмелов. Тареев. Каринский. Митр. Антоний	533
Глава V. Н.Ф. Федоров	561
Глава VI. Позднейшие гегельянцы. Чичерин. Дебольский. Бакунин	576
Глава VII. Неолейбнизианство в русской философии. Козлов. Аскольдов. Лопатин. Лосский	599
Глава VIII. Неокантианство в русской философии. Введенский, Лапшин, Челпанов, Гессен, Гурвич, Яковенко, Степун	642
Глава IX. Новейший позитивизм в России и поиски «научной философии». Лесевич. Грот и др. Вернадский, Мечников, <i>Dii minores</i>	668

ЧАСТЬ IV. XX ВЕК

Глава I. Общие черты последнего периода русской жизни. Материализм. Неомарксизм. Плеханов, Богданов, Ленин, т. наз. «советская философия»	689
Глава II. Религиозно-философское возрождение в XX в. в России. Мережковский и его группа. Религиозный неоромантизм (Бердяев). Иррационализм (Шестов)	711
Глава III. Кн. С. и Е. Трубецкие	746
Глава IV. Метафизика на основе трансцендентализма. Спир. Вышеславцев. Струве. Новгородцев. Философские искания И.А. Ильина. Гуссерлианцы (Шпет, Лосев) ...	764
Глава V. Метафизика всеединства. А) Системы А.П. Карсавина и С.А. Франка	790
Глава VI. Метафизика всеединства. В) о. П. Флоренский и о. С. Булгаков	821
П р и л о ж е н и е . Краткий обзор философского творчества авторов, не упомянутых в предыдущем изложении	862
Заключение	865
<i>Примечания</i>	869
<i>Библиография основных трудов В.В. Зеньковского</i>	877

Зеньковский Василий Васильевич

**ИСТОРИЯ
РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ**

Редактор: *М.В. Ганичева*
Компьютерная верстка *Ю.К. Куц-Жарко*
Корректор: *Т.А. Тимакова*

Литературно-издательское агентство
«Академический Проект»
Изд. лиц. № 04050 от 20.02.01.
111399, Москва, ул. Мартеповская, 3, стр. 4

Издательство «Раритет»
ЛР 030117 от 31.12.96.
103051, Москва, ул. Петровка, 26

*По вопросам приобретения книги просим обращаться
в ЗАО «Академия—Центр»:
111399, Москва, ул. Мартеповская, 3, стр. 4
Тел.: (095) 176 9338; 176 9523; факс: 305 6088
E-mail: aprogeck@mtu-net.ru*

Подписано в печать с готовых диапозитивов 05.05.2001
Формат 70x100/16. Усл. печ. л. 70,95. Гарнитура Мысль. Бумага офсетная.
Печать офсетная. Тираж 6000 экз. Заказ № 598.
Налоговая льгота — общероссийский классификатор продукции
ОК-005-093, 953000 — книги, брошюры.

Отпечатано с готовых диапозитивов на ГИПП «Уральский рабочий»
620219, Екатеринбург, ул. Тургенева, 13.

ISBN 5-8291-0127-0



9 785829 012750