ОЧЕРК

РАЗВИТИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

ГУСТАВА ШПЕТА

ПЕРВАЯ ЧАСТЬ

1922
ПЕТРОГРАД
ИЗДАТЕЛЬСТВО „КОЛОС“

3.4149

Обложка и издательская марка
работы художника *Н. Н. Вышеславцева*

Петроград, Главлит № 1370. Печ. 2000. Зак. № 574.

Государственный Трест „Петропечать“ — тип. „Пропагандист“, Петроград, Измайловский, 29.

МАТЕРИ МОЕЙ
МАРЦЕЛИНЕ ИОСИФОВНЕ ШПЕТ
ПОЧТИТЕЛЬНЕЙШЕ
СВОЙ ТРУД
ПОСВЯЩАЮ

ПРЕДИСЛОВИЕ

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

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

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

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

И действительно, я должен сознаться, что все естественнце, неизбежные и временные детали военно-революционного быта не могли так парализовать волю и так подавлять вдохновение, как исконное отсутствие у нас общей организации научной работы—признак нашей величайшей некультурности! В публичных библиотеках элементарно нужных книг нет, условия поль-

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

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

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

Интерес и отношение к той или иной проблеме, к той или иной стороне в ней, носят местный, народный, временный характер,—а никак не идеальные форма и содержание проблем. Только в таком смысле можно говорить о национальной науке, иначе, т.-е. самое решение научных вопросов,—всё равно, философских, математических или кристалографических,—по национальным вкусам, склонностям и настроениям, ничего именно научного в себе не сохраняло бы.

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

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

Что касается историчности или неисторичности моих суждений, то тут вопрос сложнее и более спорен. Историчность или неисторичность определяется не характером оценок и не изображением фактов, а введением их в должный «контекст», установлением и выбором этого контекста. Здесь самый простой, хотя методологически еще не оправданный, путь есть путь объяснения. И едва ли в этом смысле можно найти что-нибудь удобнее марксизма. Я хотел бы быть марксистом... Но я всяких объяснений избегал, зато от интерпре-

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

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

Революция наша есть не только казуальное следствие и результат, но также осуществление замысла. Этот замысел вынашивала, лелеяла, себя сама на нем воспитывала, наша интеллигенция девятнадцатого века. Революция осуществляется не во всем так, как, может быть, мечталось и хотелось этой интеллигенции, но что же это означает: недействительность револю-

ции или недействительность интелигентского идеала и, следовательно, самой интелигенции, насколько она жила этим идеалом? Я склонен думать последнее. Оттого отход и отказ значительной части интеллигенции от революции есть закат и гибель этой интелигенции. Другая часть той же интелигенции, в революцию воплотившаяся, также перестала быть интелигенцией, но по основаниям другим: из «интелигенции» она превратилась в «акцию» и в «агент». Интелигенции, таким образом, нет, а революция есть. Я могу игнорировать мнения, традицию, но не могу, как объективную действительность, игнорировать революцию, раз заходит речь о философско-культурном контексте развития идей наших.

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

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

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

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

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

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

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

я и сам очень от них воздерживался,—есть дань этой моей неудовлетворенности, а полемические, кроме того, и дань, по большей части, моего уважения к соответствующим авторам. Впрочем, эти отступления выделены отступлением и сжатием набора.

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

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

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

Исключительною благодарностью считаю себя обязанным Книгоиздательству «Колос». Когда мы убедились, что затеянная нами многотомная колективная История русской философии, по обстоятельствам времени, надолго откладывается, был задуман мой «Очерк» в размере 10—15 листов. Написав только первую главу, я просил уже о 20 листах, которые очень скоро перешли в план двух выпусков, каждый по 15 листов. Мы уже приступили к набору, когда стали расчи-

тывать на два выпуска по 20 листов. С единицами и нулями мы теперь легко умеем справляться, и мы заговорили о 3 листах каждого выпуска. Лежащая перед читателем Первая часть есть первый выпуск из предполагаемых уже трех. Невзирая на возраставшие таким образом технические трудности и материальные затраты, издательство, в лице преимущественно Ф. И. Витязева, неизменно выражало сочувствие и ободрение моей работе. Я уж не говорю о том, что, несмотря на некоторые идейные расхождения с общим направлением «Колоса», мне даже и намека не приходилось слышать, который мог бы оказать давление на свободу моих убеждений, взглядов или на мою научную совесть, я хочу только подчеркнуть, что и со стороны чисто «издательского» отношения и материальных условий, в которые я был поставлен «Колос» обнаружил предельную liberalitatem. Это выручило меня в тягчайшие дни нашего тяжкого времени и сохранило во мне много душевной бодрости. Припоминая, в какие тиски попадали иногда мои друзья писатели и мои ученые колеги, и зная, как берег и спасал меня от этих тисков «Колос», не могу не чувствовать, что я ему обязан жизненно. Могу только пожалеть, что не все наши писатели нашли таких друзей-издателей. В особенности мне хочется назвать из членов Издательства ставшие для меня дружескими имена Ф. И. Витязева-Седенка, А. И. Доброхотовой, В. П. Бровкина.

Индекс к этой книге составлен моею дочерью, Л. Г. Шпет.

Москва,
1922 г. 17 авг.

ОЧЕРК РАЗВИТИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

НЕВѢГЛАСНІЕ

I

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

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

Широкой образованности, и тем более науки, хотя бы богословской, при таких условиях ждать не приходится. Духовенство и знать не только не имели представления о научных и философских интересах, но не составляли даже, как то было в новой западной истории, прочного образованного

слоя нации. Сколько древние русские Поучения и Слова говорят о низком культурном уровне, о дикости нравов и об отсутствии умственных вдохновений у тех, к кому они обращались, столько же они свидетельствуют об отсутствии понимания задач истинной умственной культуры у тех, от кого они исходили. Не видно, чтобы и нравственный уровень руководителей христианским духом народа всегда находился на должной высоте. В той же преданности, какую поучители видели у народа, обычаям *треклятых еллинов*, бесовским позорищам язычников и прочим деяниям, вызывавшим негодование Поучений, изобличает Владимирский Собор (1274 г.) духовенство en masse. И даже больше, он к этому присоединяет еще целый ряд пороков не еллинского и не языческого, а чисто христианского происхождения.

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

Соборы нового государства, поскольку они не заняты только проклятием еретиков (напр., Собор 1490 г., Соборы 1553—1554 г.) также не идут дальше административных предположений и исправления некоторых формальных сторон чина богослужения (Соборы 1503—4 г.г. и в царствование Грозного, включая и Собор Стоглавый), да поучений «попам-

невѣгласам», культурному развитию которых Стоглав подводит знаменательный итог: Ставленники, хотящие в дьяконы и в попы ставитися, грамоте мало умеют, «а попы и церковные причетники в церкви всегда пьяни и без страха стоят, и бранятся, и всякие речи неподобные всегда исходят из уст их. — — — попы же в церквах бьются и дерутся промеж себя, а в монастырех тако же творят...». Одно с другим, императив с фактом,—«поучение иноком» (XIV века) гласит: «книгам не учи», и факт: среди игуменов, чернецов и мирских попов «пьянственное питие безмерное».

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

Незадачливый Максим Грек со своею, — действительною или мнимою,—ученостью поддержал направление востока более просвещенного против востока варварского. Его выступление было неудачно и в сущности нетактично, как ему мог на это раскрыть глаза, если он этого раньше не видел, Стоглавый собор, санкционировавший осифляндскую идеологию. Существует мнение, что «в лице Максима Грека в первый раз проникло к нам европейское просвещение, тогда уже зачинавшееся, и бросило, хотя еще слабые, лучи свои на густой мрак невежества и суеверий, облегавший Россию» (митроп. Макарий). Сообразно этому, некоторые считают, что Максим Грек послужил первым звеном, соединяющим русскую «книжность» с западною научною школою (Пыпин). Символично, что это «звено» было прикреплено в темнице Волоколамского монастыря. Реально же—сомнительно, чтобы Максим Грек обладал европейским просвещением и мог быть проводником европейской науки и философии. Во время посещения им Италии Европа сама была лишь накануне своей новой науки. Если

судить по его мнениям об еретиках, кончине мира, итп., а также по тому, что в вопросах космологии для него авторитетом остается Козьма Индикоплов, то он не весьма возвышался над господствовавшими в Москве представлениями и над воззрениями судей, обвинявших его в «волшебных хитростях еллинских». Лишь нравственный уровень грека бесконечно возвышался над средним уровнем московского варварства, в котором господствовала, по злому выражению преосвященного Макария, «почти совершенная безнравственность».

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

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

Кое за какими справками, правда, еще посылали на византийский восток, но со времени Флорентийской унии доверие к нему было подорвано так основательно, что новое государство, желавшее теперь итти путем совершенно самобыт-

ным и самостоятельным, могло только бояться его знаний и содержания. Нужные же для собственного оформления схемы уже были им усвоены и осуществляемы.

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

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

многие, впрочем, занимаются» (Маржерет). Сами наставники для серьезной умственной работы также не имели ни школ, ни университетов.

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

В сущности, Москве всё еще предстояло сделать то, что должен был совершить Стоглавый собор: нужно было осуществить в порядке культуры то, что выполнялось лишь в порядке управления. Для этого нужно было отказаться от специфически восточной мысли, будто правительство может управлять в с е м. в том числе духовным творчеством. Уничтожить свою аристократию московскому правительству удалось, но выполнить за нее ее культурную мисию оно было, конечно, не в силах. Реформа всё-таки была произведена. Она была произведена в д у х е того же Стоглавого собора. Зато нарушение б у к в ы Стоглава вызвало р а с к о л. Фатальным образом, однако, раскол претендовал и претендует на сохранение народной самобытности. Старообрядческие историки нашли за «буквою» живую идею об участии самого народа в церковной жизни. И на деле старообрядчество осуществило с в о ю нрав-

[1]) Существуют попытки смягчить впечатление, вызываемое необразованностью Московского государства. Так, акад. А. И. С о б о л е в с к и й в интересной актовой речи „Образованность Московской Руси XV—XVII веков“ (Изд. 2. Спб. 1894) считает, что «жалобы Геннадия, отцов Стоглавого собора и Посошкова должно принимать с большими ограничениями». Но собственная «статистика» автора,—если даже согласиться, что она методологически безупречна,—доказывает, что можно, пожалуй, говорит о некоторой относительной, «с ограничениями», г р а м о т н о с т и, но тем меньше остается оснований говорить об о б р а з о в а н н о с т и Москвы.

ственную и свою духовную культуру, истинное значение которой не раскрылось и пропало для истории, потому что культура эта не была принята в государственные формы. А реформа Никона, если и носит на себе едва заметные блики западного влияния, всё же, каково бы ни было ее государственное значение, в культурном отношении оставалась бесплодною. Ее культурно-просветительная деятельность сводилась силою вещей к борьбе с расколом.

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

В Славяно-греко-латинскую Академию, действительно, выливаются вместе и училище добродетельного Ртищева, куда он из Киева призвал «иноков изящных в учении граматики словенской и греческой, даже до риторики и философии», и педагогическая пропаганда орации схоластического Симеона Полоцкого, требовавшего от царя «взыскати премудрости», и

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

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

К южному источнику культурных веяний присоединен был Петром источник северный. Если там дуло латинством и средневековым католицизмом, то с севера пахнуло реформаторством и новою Европою. Сквозной ветер должен был осве-

жить невежественный покой России, прежде чем можно было приступить к какой бы то ни было культурной работе. Киев оказал Петру безмерную поддержку. По пути, проложенному Симеоном Полоцким и Димитрием Ростовским, пошли вперед такие ученики киевской школы, как Стефан Яворский, Гавриил Бужинский, Феофан Прокопович. По доброй их воле или против воли, Петр заставил всех действовать, как ему нужно было. Московская Академия продолжала выполнять свое назначение в новом духе, но только до поры до времени, и в суживавшихся пределах она оставалась источником образования деятелей культуры, церковной и светской вместе. Задачи последней Петром сознавались, как задачи независимые, и приходилось думать о новых средствах их разрешения. Ясно одно, что роль духовенства, как источника просвещения, как интеллигенции русского народа, кончилась. Интеллигенцией русскою с Петра становится правительство, и остается в этой роли больше ста лет. «Власть архиерейская» должна была подчиниться «власти царской» и стать ее покорным органом. Устарел прежний, выдающий авторов своим стилем, принцип: «Господь Бог всесильный, когда небо и землю сотворил, тогда двум светилам, солнцу и месяцу, светить повелел, и через них показал нам власть архиерейскую и царскую. Архиерейская власть сияет днем; власть эта над душами. Царская власть в вещах мира сего». Новый принцип требовал нового стиля, краткого, властного. Речевитие заменялось приказанием. «Власть архиерейская», говорили теперь, должна подчиниться, ибо она «не есть иное государство». Перед духовенством встали новые задачи образования. Однако, в одном, по крайней мере, тенденции светской образованности всё же сошлись с тенденциями новой духовной образованности: с византиизмом было кончено и по форме и по содержанию. Зато положительно—спор вроде того, что имел место между Стефаном Яворским и Феофаном Прокоповичем, не вызывал теперь общего интереса, и не имел ни государственного, ни решающего практического значения. Возникала специальная богословская наука, интересная для немногих.

Россия вошла в семью европейскую. Но вошла, как сирота. Константинополь был ей крестным отцом, родного не было. В хвастливом наименовании себя третьим Римом она подчеркивала свое безотчество, но не сознавала его. Она стала

христианскою, но без античной традиции и без исторического культуропреемства. Балканские горы не дали излиться истокам древней европейской культуры на русские равнины. Тем не менее, в наше время произносятся слова, будто Россия более непосредственно, чем Запад, восприяла античную культуру, так как де она почерпала ее прямо из Греции. Если бы это было так, то пришлось бы признать, что Россия эту культуру безжалостно загубила. Россия м о г л а взять античную культуру прямо из Греции, но этого н е с д е л а л а.

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

Совсем не то было у нас. Нас крестили по-гречески, но язык нам дали болгарский. Что мог принести с собой язык народа, лишенного культурных традиций, литературы, истории? Солунские братья сыграли для России фатальную роль... И что могло бы быть, если бы, как Запад на латинском, мы усвоили христианство на греческом языке? Византия не устояла под напором дикого Востока, и отнесла свои наследственные действительные сокровища туда же, на Запад, а нам отдала лишь собственного производства сурогаты, придуманные в эпоху ее морального и интелектуального вырождения. Мы, напротив, выдержали натиск монголов, и какое у нас могло бы быть Возрождение, если бы наша интелигенция московского периода так же знала греческий, как Запад—латинский язык, если бы наши московские и киевские предки читали хотя бы то, что христианство не успело спрятать и уничтожить из наследия Платона, Фукидида и Софокла... Вместо того, открывший собою наш московский «Ренесанс» первым провозглашением идеи третьего Рима старец Елизарова

Монастыря похвалялся: «Азъ—сельский человѣкъ, учился буквамъ. а еллинскихъ борзостей не текохъ, а риторскихъ астрономъ не читахъ, ни съ мудрыми философы въ бесѣдѣ не бывалъ,—учюся книгамъ благодатнаго закона, аще бы мощно моя грѣшная душа очистити отъ грѣха». Это — просвещенный представитель века, в нем уничижение паче гордости. А современная ему непритязательная приходская паства формулировала просветительные итоги восточного православия прямее и общее: «земля, господин, такова: не можем найти, кто бы горазд был грамоте». Это вполне соответствует восточному идеалу, как показывает аргументация, развитая по поводу того, что в «странѣ, глаголемой казацкая земля, суть нѣціи, иже въ Римѣ и Польшѣ отъ латиновъ научени», и отправленная в Москву со священного востока в конце XVII века (1686): «довольна бо есть православная вѣра ко спасенію и не подобаетъ вѣрнымъ прельщатися чрезъ философію и суетную прелесть» (иерусалимский патриарх Досиѳей).

Патриарх боялся соблазна западной «прелести», но не догадывался противопоставить ей дух живой веры в ее действительном источнике. Он не догадывался, хотя бы с опозданием, присоветовать Руси обратиться к языку живого церковного предания и святоотческих писаний. Он не понимал, что русская мысль, оторвавшись от источника, беспомощно барахталась в буквенных сетях «болгарского» перевода. При общем невежестве, его доступность с течением времени не росла, а уменьшалась. Но и в самых пределах доступности,—как он мог служить на пользу духа и веры? Его жалкий объем исчерпывался, и тогда нередко пополнялся «писанием», которое признавалось божественным, потому что было освящено языком, но которое в действительности было подлогом под «боговдохновенность», и даже иногда пародией. Невежество дорожило им, как подлинной ценностью, и запутывалось, дрожа над каждою буквою и каждым знаком, в безнадежном буквализме. Восточный патриарх не предвидел, что истинная опасность—в соблазне, для первого сколько-нибудь свободного ума, подвергнуть сомнению неизменность и неприкосновенность иоты. Если бы он всё это видел и понимал, он, может быть, ужаснулся бы перед судьбою народа, Ренесанс которого должен был свестись к граматическому исправлению

отравившей его буквы другою, столь же ему чужеродною, буквою. Само слово для Руси так и не стало плотью.

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

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

Этим констатировалось, как совершённое, то, что предвиделось некоторыми еще в средине XVII века. Сравнительно медленно латинство овладевало западною окраиною России, Литовскою Русью. Обходным путем, через Киев, оно стало, наконец, просачиваться в Москву, пока не схватилось в ожесточенной схватке с восточною ортодоксией в самом Кремле. Не самобытное славянство победило, а тот tertius gaudens который под шумок конфесиональных и обрядовых споров прямо проник к царскому двору с полезным товаром в одной руке и с полезным знанием в другой. Действительная ересь укреплялась на окраинах Ивангорода, и акуратно-трудолюбивый быт немецкого мещанства пускал прочные корни на девственной почве ленивого восточного варварства. Время от времени хозяева, забыв долг гостеприимства, громили гостей, но мало-по-малу конвертировали изречение собственной мудрости: кого люблю, того бью, и стали кое-чему у битого учиться. Напрасно, препровожденный ласковым царем в Азиатскую Россию, проповедывал самобытное рождение России утопический

Крижанич: из Тобольска в Москву было плохо слышно,—и к лучшему, потому что иногда он хватал через край. Не только против новшеств политических и вероисповедных он восставал: «греки научили нас некогда православной вере; немцы нам проповедуют нечестивые и душепагубные ереси. Разум убеждает: грекам быть весьма благодарными, а немцев избегать и ненавидеть их, как дьяволов и драконов». И не только «телесная распущенность» и изнеженный быт иностранцев его отталкивают: дома, мол, их располагают к изнеженности, ибо содержатся в такой чистоте, что гостю и плюнуть на пол нельзя, чтобы служанка тотчас не подтерла,—«не будем подражать черезчур заботливой и не жалеющей труда чистоплотности немцев». Он восстает, не жалея также труда, и против западной науки: «Немцы стараются нас увлечь в свою школу. Они навязывают нам, под видом наук, дьявольские кудесничества, астрологию, алхимию, магию. Они советуют свободные, т.-е. философские знания выбросить на общее употребление и сделать доступными каждому мужику. Греки осуждают всякое знание, всякую науку и предлагают нам невежество. А разум убеждает, чтобы дьявольских кудесничеств мы избегали точно так же, как самого дьявола, и признали, что невежество не может произвести ничего хорошего; чтобы к философским наукам мы относились не так стремительно и свободно, как относятся к ним немцы, но чтобы изучали их с тою умеренностью, с какою их изучали и преподавали святые отцы. Ибо святые отцы умеренно излагали и восхваляли философские науки, и потому никто не может отвергнуть философию, чтобы вместе с тем не отвергнуть и отцов святых. Но как всякое почти добро, если будет излишне, обращается во зло, так и философия, если будет общим достоянием целого народа, приносит с собою много вопросов и волнений и многих отвлекает от труда к праздности, как мы это видели у немцев. — — — Нельзя и философию делать доступною народу, но только благородному сословию и немногим из простолюдинов, специально для того назначенным, сколько их потребуется для государственной службы. Иначе—достойнейшая вещь профанируется и пошлеет: бисер мечется перед свиньями» [1]). Что

[1]) Ср. В. Вальденбергъ, Государственные идеи Крижанича. Спб. 1912, стр. 268 сл. В названном исследовании целая глава (II) посвящена изложению «философии» Крижанича. Из изложения видно, кто у Крижанича больше

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

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

о философии, чем самой философии. В общем, однако, можно сказать, что его мировоззрение соединяет аристотелевскую схоластику с библейским провиденциализмом. Последняя черта, как то и отмечает автор исследования, приводит Крижанича в соприкосновение со старцем Филофеем (57 сл.).

фии высокое культурное сознание находит самого себя, довлеет себе, и в практических приложениях не нуждается, ибо всё «приложение» философии—ее вольное бытие.

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

II

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

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

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

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

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

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

[2]) См. гр. Д. А. Толстой, Взглядъ на учебную часть въ Россіи въ XVIII столѣтіи до 1782 года. Спб. 1885 (Сборн. Отд. русск. яз. и слов. Т. XXXIII, № 4).

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

Первое положительное влияние самой науки западной выразилось у нас в учреждении Академии Наук. Петр велел: «сдѣлать академію». Но так как ни средних школ, ни университетов не было, или, как сказано в указе об основании Академии, «прямыхъ школъ, гимназіевъ и семинаріевъ нѣтъ, въ которыхъ бы молодые люди началамъ обучаться, и потомъ, выше градусы наукъ воспріять, и угодными себя учинить могли», то Петр задумал, учреждая Академию, сразу бить по трем целям и открыть при ней, как высшем ученом учреждении, также высшее и среднее учебные заведения, чтобы «такимъ бы образомъ одно зданіе, съ малыми убытками, тое же бы съ великою пользою чинило, что въ другихъ государствахъ три разныя собранія чинятъ».

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

Науке и Академии Петр хотел предоставить большую свободу и большие права, ибо «науки никакого принужденія и насилія терпѣть не могутъ, любяще свободу» (Регламент 1725 г. § 4). Однако, не только права и свобода, самое существование Академии было обеспечено плохо. Уже при открытии Академии план Петра осуществляется не полностью. В историческом («третьем») класе, который должен был включать в себя, между прочим, также логику, метафизику, мораль и политику,

«философскимъ образомъ учимую» (§ 11), представители последних не удержались [1]). Лишь физико-математические науки были сразу представлены хорошо.

В 1725 году в Академию были приглашены: на кафедру математики Герман, Дан. Бернули, Гольдбах, для химии Бюргер, для физики Бильфингер, начавший академическую деятельность логикою и метафизикою, для механики Ник. Бернули, для анатомии и зоологии Дювернуа, по кафедре греческих и римских древностей Байер, для логики и метафизики Мартини, принявший сперва кафедру физики, на кафедру красноречия и церковной истории Коль, на кафедру правоведения Бекенштейн. В 1826 году прибыли два астронома Делиль и на кафедру механики и оптики Лейтман. Еще до открытия Академии в Петербург прибыл Буксбаум. Наименее удачен был выбор именно Мартини. См. гр. Д. А. Толстой, Академическій университетъ въ XVIII столѣтіи по рукописн. докум. Архива Акад. Наукъ. Спб. 1885 (Сборн. Отд. рус. яз. Т. XXXVIII, № 6).—Бюргер умер в 1726 г., Коль и Мартини были уволены в 1727 и 1728 годах, а в 1729 и 1731—Буксбаум и Грос. В 31-м же году уехали Герман и Бильфингер, а в 33-м—Даниил Бернули. В 1737 был уволен Байер. Ученый уровень Академии к этому времени сильно понизился; новые академики уже не стояли на высоте первых, за исключением знаменитого Леонарда Эйлера, назначенного в 27-м году адъюнктом высшей математики (по рекомендации Дан. Бернули), в 31 г. занявшего кафедру физики, на место Бильфингера, а в 33-м, после отъезда Бернули, кафедру высшей математики (ib., 10—11).

Имена Эйлера и братьев Бернули уже были достаточной гарантией того, что наука была отдана в руки истинных ученых, вдохновлявшихся знанием, а не службою людям. Не так смотрела на дело среда и не того ждала. Духовенство, отставленное от роли интелигенции, которую оно играло в московском государстве, ревнительно принялось доказывать свою отвергнутую компетентность, взяв на себя мисию охранения доброй нравственности и экономной государственности. В век солдатских переворотов, цариц и фаворитов, в век выскочек, опьяненных властью и самодурством, это было почином свое-

[1]) Как видно из «Протоколов Заседаний конференции Имп. Акад. Наук с 1725—1803 г.г.» (См. Т. I. 1725—1743. Спб. 1897), с ноября 1725 г. и по март 1727 Grossius и Martinus прочли—первый 6 докладов на 4 темы морального содержания, второй 5 докладов на три темы логического и одну тему метафизического содержания (de principio indiscernibilium Leibnitiano).

временным. Особенного бесстыдства достигло охранительство в царение Елисаветы Петровны. Цензура невѣгласов одинаково простиралось и на науки естественные и на науки исторические. «Припадая къ стопамъ», Синод молил императрицу воспретить распространение идей, «ведущихъ къ натурализму и безбожію». Гуманитарные науки были еще раньше (1734 г.) исчерпывающим образом оценены Синодом в его резолюции на просьбу Академии о разрешении издавать отечественные летописи и хронографы: «разсуждено было, что въ академіи затѣваютъ исторіи печатать, въ чемъ бумагу и прочій коштъ терять будутъ напрасно, понеже въ оныхъ книгахъ писаны лжи явственныя».

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

Вследствие всей совокупности и внешних и внутренних условий жизни Академии, словесно-исторические науки испытали в ней особо превратную судьбу. Они то исключались вовсе из «класов» Академии, то опять вводились, но замирали под давлением ненаучных обстоятельств. Не сразу они заняли подобающее им место. Но всё же заняли, и лишь для философии ничего не было сделано. Правда, в XVIII веке, пока при Академии существовали университетские курсы, там преподавалась какая-то философия, но устав 47-го года настоятельно требовал от профессоров философии, чтобы

они не учили ничему противному православной вере, добронравию и форме правительства. Професоры должны были представлять в канцелярию конспекты своих лекций, для суждения о том, не уклоняются ли они от ученья православной веры и не сомневаются ли они в славном состоянии государства [1]).

Только учреждение Московского университета ввело философию в постоянный состав высшего преподавания. Однако, и здесь ее влияние на общественное сознание оказывалось ничтожным, потому что проходившие через университет единицы в подавляющем большинстве смотрели на прохождение ими курса, как на тяжкую повинность, затем лишь открывавшую доступ к приятным и прибыльным государственным и военным должностям. Университет был открыт не для науки. Не без гордости панегирический историк московского университета подводил итог столетнему его существованию: «Онъ обреченъ былъ съ самаго начала на обученіе молодыхъ людей и на приготовленіе ихъ къ службѣ государственной по всѣмъ ея отраслямъ. Вся исторія его есть исторія постояннаго, полезнаго и вѣрнаго служенія этой государственной цѣли» (Шевыревъ).

Более действительным средством, — так как оно простиралось на более широкий круг, — для философского воспитания общественного сознания могла бы быть книга. Неразработанность русского литературного языка, отсутствие научно подготовленных людей, отсутствие научной терминологии, невежество читателя, не понимавшего, зачем ему данная книга, и не знавшего, какая книга ему нужна, — всё это стояло на пути этому средству духовного просветления России. Русская художественная литература героически боролась с Кирилло-Мефодиевским наследием в языке, и когда воссиял Пушкин, болгарский туман рассеялся навсегда. Хуже дело обстояло в науке. За отсутствием своего языка, долго еще пришлось пользоваться языками чужими, а переводная литература тем медленнее переходила к настоящему русскому языку, что значительную часть работников для нее поставляла духовная школа с ее понятной склонностью к пользованию языком церковного обихода. Петр усердно поощрял

[1]) Об отсутствии при академическом университете действительных занятий вообще см. гр. Д. Толстой, Взгляд etc., стр. 8—13.

к переводческой деятельности; Академия могла только поощрять усердие самих переводчиков. Сперва «Россійское собраніе» (учрежденное бар. Корфом), превратившееся, по словам митрополита Евгения, в «переводческий департамент», с трудолюбивым Третьяковским, затем (при Екатерине — 1768 г.) «собственная шкатулка» императрицы, вдохновлявшая, однако, не столько переводчиков, сколько директоров Академии, руководивших «комиссіей для переводовъ», и наконец (с 1783 г.) «Императорская Россійская Академія» — (в 1841 г. присоединенная к Академии Наук, как «Отдѣленіе русскаго языка и словесности»[1]),—все эти учреждения до конца века успели выпустить огромное количество переводов. Но всё делалось без смысла и без толка. Сперва выпускался всякий хлам, долженствовавший знакомить со «свѣткостью», а затем с каторжным усердием переводили чуть ли не всех подряд класиков. Трудно припомнить сколько-нибудь известного греческого или римского автора, имя которого не стояло бы в списках переведенных или заказанных к переводу книг[2]). Но кому, кроме переводчиков, это было на пользу? Отпечатанные экземпляры кучами валялись в типографии и на складах, сбывались под макулатуру или сжигались. Читателя не было. Но, — что, может быть, было еще важнее, — языка не было. В. Н. Карпов, переводчик Платона в XIX веке, сам в своем переводе не освободившийся от высокого «словено-россійскаго» стиля, в оправдание того, что переводчики Платона в XVIII веке (Пахомов и Сидоровский) выражались «слишкомъ педантски, безъ нужды облекая мысль философа въ славянскія формы», и яснее видели и выдерживали «значеніе словъ, нежели мысли»,—справедливо задается вопросом: «съ тогдашнимъ русскимъ языкомъ можно ли было сдѣлать что-нибудь удачнѣе?»[3]). В этом, думается мне,

---

[1]) Об обстоятелствах, при которых произошло присоединение, см. М. И. Сухомлиновъ, Исторія Россійской Академіи. Вып. VIII, стр. 361—362, 489—492.

[2]) См. эти списки у Сухомлинова, Исторія Россійской Академіи. Вып. I. Спб. 1874, стр. 346—351.

[3]) До какого отчаяния доводил в XVIII веке наших переводчиков «недостатокъ словъ въ изображеніи терминовъ», свидетельствует, напр., такое заявление: «Сей недостатокъ такъ было меня тронулъ, что я начатой уже трудъ мой разсудилъ оставить; однако потомъ, слѣдуя другихъ совѣту, что лучше хотя малымъ чѣмъ отечество пользовать, нежели ничѣмъ, предпріялъ оный совершенно кончить». Основанія умственной и нравоучительной философіи обще съ сокращенною исторіею философическою, сочиненныя Іоанномъ Готтлобомъ

вся суть. Россия не вышла еще из того состояния, когда у народа нет своего литературного языка.

Высшие сферы, однако, во второй половине века нашли для себя язык. В XVII веке спорили о пользе и безопасности языков греческого и латинского. Этот спор не был спором о двух культурах, а о двух богословских направлениях, — «пришелъ, — говорит русский историк, — правитель, который на историческій вопросъ, которому изъ обоихъ языковъ господствовать въ политическомъ развитіи русскаго общества, отвѣчалъ: ни тому, ни другому, — и заговорилъ по-нѣмецки и по-голландски» (Ключевскій). С тех пор у нас установилось «немецкое влияние». Оно затушевывалось в моменты националистического подъема, хотя как-то таинственно самый национализм русский бывал окрашен в черно-бело-красные цвета, и оно кричало о себе в моменты индиферентизма или торжества интернационализма — и на чистом немецком и на испорченном немецком.

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

Гейнекіемъ, — — — съ латинскаго языка на россійской переведенныя. Печатаны при Императорскомъ Московскомъ Университетѣ, 1766 году. См. Предисловіе къ благосклонному читателю, ad fin.

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

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

Начало века ознаменовалось открытием новых университетов. Их устав (1804) прямо привлекал дворянских детей обещанием чинов. Так же оценивало значение университета и само дворянство — просвещенный слой нации. Как и за сто лет перед этим, на науку смотрели с точки зрения утилитарной. Ромель, немецкий историк, пробывший несколько лет в харьковском университете, пишет в своих Воспоминаниях: «почти вся молодежь смотрела на занятия, как на ступень к высшим чинам по службе; — — — класные чины прокладывали дорогу к высшим офицерским местам, особенно в военное время. — — — Везде выказывалось преобладающее стремление русских к практическим наукам, в особенности к математике, в которой они указывали изумительные успехи.

Зато понимание высшей философии и филологии было почти недоступно им» [1]). Таких наблюдений можно было бы назвать не мало. Они делались приглашенными на кафедры иностранцами, они делались и более просвещенными отечественными наблюдателями, напр., Карамзиным: «У насъ нѣтъ охотниковъ для высшихъ наукъ. Дворяне служатъ, а купцы желаютъ знать существенно ариѳметику или языки иностранные для выгоды своей торговли», или, напр., митрополитом Евгением: «Открытые университеты едва дышатъ о сію пору. Ни учить, ни учиться некому... Науки мысленныя у нас еще не в модѣ».

Правительство, с своей стороны, делало всё возможное, чтобы не допустить распространения такой моды. На основании изучения русского просвещения в XVIII столетии, гр. Дм. Толстой сделал такое обобщение: «Утилитарность, практическая непосредственная примѣнимость ученія для государственныхъ потребностей, составлявшія сущность всѣхъ начинаній Петра по учебной части, продолжали и послѣ него руководствовать правительствомъ». Обобщение — многознаменательное. Оно сделано тем, кто сам, руководя русским просвещением, держался той же утилитаристической традиции. Толстой был в России единственный радикальный министр народного просвещения, но и он был всецело утилитарен. И никто иной, как он погубил в России идею действительного образования «практическим непосредственным применением» [2]). Имея это в виду, его собственное обобщение приходится распространить, а затем и дополнить: распространить на всю русскую историю, и дополнить фактом, что не только все правительства и всегда в России смотрели и смотрят на образование с утилитарной точки зрения, но в подавляющем большинстве случаев так же смотрело и смотрит само русское общество.

Возвращаясь к эпохе Александра, мы видим, что в то время, как «науки мысленныя» не были в моде, парадоксы какого-нибудь гр. де-Местра принимались за чистую монету государственной мудрости, и у нас серьезно помышляли об исключении всего того из преподавания, чего нельзя было

---

[1]) Пять лѣтъ изъ исторіи Харьковскаго Университета.—Воспоминанія проф. Роммеля о своемъ времени, о Харьковѣ и Харьковскомъ Университетѣ. (1785—1815). Хар. 1868.

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

основать на библии. Професора, и в особенности професора философии, подвергались самой глупой цензуре, и их жалкое преподавание должно было протекать в атмосфере доносов, преследований и нелепых указаний на истинное направление, которого они должны держаться. Среди немцев, приглашенных для преподавания философии, были професора, склонные к кантианству, но что и как они могли излагать, когда у руководителей просвещением страны влияние имели такие суждения, как напр., суждение архиепископа Феофилакта (способствовавшего удалению Фесслера), который утверждал, что философия Канта заключает в себе двоякую цель: «ниспровержение христианства и замещение оного не деизмом, а совершенным безбожием». Кого могло утешить, или чему могло помочь, что этот обличитель обличался другим (митр. Филаретом) в «пантеизме и натурализме»?

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

В 1817 году было достигнуто примирение: министерство народного просвещения соединялось с ведомством духовных дел. Мотивировано было это соединение самобытно: «желая,

дабы христіанское благочестіе было всегда основаніемъ истиннаго просвѣщенія, признали мы полезнымъ соединить дѣла по министерству народнаго просвѣщенія съ дѣлами всѣхъ вѣроисповѣданій въ составѣ одного управленія». Настало время торжества Стурдзы, Магницкого, Фитингофа (брата пресловутой бар. Криднер). Составленная А. К. Стурдзою Инструкция (5 авг. 1818 г.) учрежденному при Главном Правлении Училищ Ученому Комитету, направлявшая идеологически работу просвещения России, развивала «коренное правило» действий соединенного министерства: направить «народное воспитаніе — — — къ водворенію въ составѣ общества постояннаго и спасительнаго согласія между в ѣ р о ю, в ѣ д ѣ н і е м ъ и в л а с т і ю, или, другими выраженіями, между христіанскимъ благочестіемъ, просвѣщеніемъ умовъ и существованіемъ гражданскимъ».

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

Можно задаться вопросом: как всё это терпелось русским обществом? Ведь оно представляло собою уже не то, что во времена Алексея Михайловича, оно располагало новыми источниками образованности, получаемой не только из рук правительства, но и помимо его. Это было время, когда на смену правительственной интелигенции рождалась новая, оппозиционная правительству, и потому свободная интелигенция. Как могла она это выносить? Частичный, по крайней мере, ответ на этот вопрос дает одно наблюдение Грановского, ко-

торое достаточно всё же обрисовывает некоторые черты из психологии новой интелигенции. Грановский писал (1840 г.): «Окружающее меня здѣсь нерадостно. Въ университетѣ у насъ есть движеніе впередъ, жизнь, но въ этой жизни есть что-то искусственное. Студенты занимаются хорошо, пока не кончили курса; по выходѣ изъ университета лучшіе изъ нихъ, тѣ, которые подавали наиболѣе надеждъ, пошлѣютъ и теряютъ участіе къ наукѣ и ко всему, что выходитъ изъ круга такъ называемыхъ положительныхъ интересовъ. Ихъ губитъ матеріализмъ и безнравственное равнодушіе нашего общества. Вотъ почему университетская жизнь мнѣ кажется искусственною, оторванною отъ остального русскаго быта». Трудно яснее выразить, что наука, мысль, оставались для нашего востока чем-то искусственным, о пользе чего для жизни можно поспорить. Мало менялось настроение общества и в следующие за письмом Грановского восемьдесят лет русской истории. К мысли, как мысли, к философии, общество наше осталось равнодушно, оно проникалось лишь государственной и семейной полезностью трамваев и грамофонов.

Исключительно утилитарное отношение к культурному творчеству проистекает или из варварского непонимания того, что такое наука, искусство, философия, или из органической неспособности к свободному творчеству, из бездарности. И в том, и в другом случае просто отсутствует потребность творчества, бездействует творческий орган. У народа нет своего выразителя; нет носителя творческого духа нации. Пробуждение нации к творчеству есть ее второе, духовное рождение — Возрождение. В ново-европейской истории творческой силою была аристократия, создавшая Ренесанс Европы. Она сменила духовенство, консервативно руководившее просвещением средневековья, и стала, по порядку, второю интелигенцией в истории западно-европейской культуры. «Просвещение», подменившее фальшивым класицизмом возрождение в науках и искусствах античного предания, кощунствовало над своим духовным дедом, а аристократию возвело на эшафот, прежде чем само погибло, раздавленное солдатским сапогом. Подражательное по существу Просвещение было вместе с тем нигилистическим и разрушительным. Второе возрождение покончило с нигилизмом третьей смены интелигенции, а вызвавшая это возрождение нацио-

нально-сознательная интелигенция показала, что Европа — не отвлеченное понятие, нивелирующее различия народов, а конкретно-колективное целое, где каждый народ выполняет свое особое дело. Сознательное выполнение своего дела и создало из XIX века самый полный, самый блестящий, самый интересный, самый захватывающий и всеохватывающий век новой европейской истории.

История объясняет, почему ни в московской, ни в петровской России не стало творческой аристократии, почему Россия вообще прошла свой культурный путь без творчества. Может быть, философия истории и философия русской культуры и здесь найдут первую причину в отказе от античного наследства или в неумении принять его. Ясно — одно: что Россия становилась европейскою с помощью правительства и немецких чиновников, переносивших сюда чужие порядки и потому просвещавших Россию, но не творивших в ней и от ее лица. Правительство существенно лишено творчества и существенно утилитарно. Правительственная и бюрократическая интелигенция присвоила себе в России прерогативы интелигенции аристократической. Отсюда специфические особенности истории русской культуры. Правительство существенно консервативно, оно репрезентирует народный инстинкт самосохранения и потому не может быть творческим. Против правительственной интелигенции поднялась нигилистическая. Но всякий нигилизм происходит от слова nihil. И вот, везде в истории — борьба между культурою, — потому что культура существенно свободна, — и государством, — потому что оно по существу консервативно, связано и связующе. У нас эта борьба выливается в парадоксальную форму препирательства между невежественным государством, в лице правительства, и свободною культурою невежества, в лице оппозиционной интелигенции. И многое в культурной истории России объясняется замещением аристократии бюрократией, и опозицией к последней со стороны нигилизма. Когда Пушкин, в критический момент банкротства правительственной интелигенции, заговорил о творческой аристократии, когда в нашу образованность впервые просочились идеи философии без назидательности, науки без расчета, искусства без «пользы народной», и когда на спонтанное развитие русской народности были брошены первые лучи рефлексии, всё

это сверкнуло вспышкой молнии. А когда ослепленный глаз вновь стал различать во тьме предметные, исторические контуры, можно было увидеть, что правительственной интелигенции наследовала нигилистическая, с быстротою, вызывающею недоумение и подчас даже ужас. «Славянофилам» оставалось только мечтать об интелигенции творческой, а Россию просвещала по-новому новая, нигилистическая интелигенция, опозиционная правительственной, но столь же порабощенная утилитаризмом, хотя и с прямо противоположным пониманием пользы и службы людям.

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

эпохи (Н. И. Пирогов). Арбитры утилитарности заседали в журнальных редакциях, откуда неслись по России, в свисте и улюлюкании, их интелигентские приговоры. Кто они были по своему происхождению, выдал Н. К. Михайловский: «немножко дворянства, немножко поповства, немножко вольнодумства, немножко холопства». Характеристика их образования еще короче: немножко семинарии, немножко «самообразования». Полузнанием кичились, невежество плохо умели скрыть. Базаровы кружили головы не только тургеневским провинциальным мечтательницам. Нигилизм возводился в моральное достоинство. «Хорошие» люди хотели командовать у м н ы м и. И вот, в русском самосознании переплелись Гоголь и Белинский, Толстой и Ткачев, Розанов и Чернышевский, Писарев и наши дни, когда в штукатурку старого московского университета влеплена в кудряшках эпиграма: «Дело науки—служить людям».

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

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

Оптимистический взгляд на вещи может открыть во всем этом хорошую сторону. После «случая» Юркевича философия у нас замкнулась в себе. Лучшие наши философские имена для «широкой интелигентной публики» оставались неизвестны. В терпеливом медленном строительстве они воздвигали основание для строения крепкого и надолго. Характерно, напр., что в знаменитых спорах девяностых годов, когда на «выучку к капитализму» принимали лишь с определенным философ-

ским атестатом, серьезная философия уклонилась от участья. Это — симптом, что философским сознанием стали дорожить не з а его пригодность для «обоснования миросозерцания», а за его собственный свет. Когда через какие-нибудь десять лет интелигенция обратилась к покаянию и самобичеванию, некоторые нашли это забавным. Это — также симптом, показывающий, что зашевелилось смутное чувство разницы между серьезной философией и превращением ее в забаву. В последние дни, когда столетняя греза опозиционной интелигенции пресуществилась в кровь народа, и опозиционная интелигенция стала правительством, так что в стране больше не оказалось никакой опозиции, и потому больше никакого интелигентского дела, интелигентские флагеланты, повторяя себя [1]), подали голос «Изъ глубины», для читателя не вышедший, — фатально и знаменательно, — и з - п о д с п у д а. Печален напев: Ex profunditatibus inclamavi te, Jehova, dicens: Domine, ausculta voci meae... Надеяться — право всякого слабого и поверженного! Exspectationem habeat Israel in Jehova: quia apud Jehovam est benignitas et plurimum apud eum redemptionis: Et ipse redimet Israelem ab omnibus iniquitatibus ejus... Да будет!

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

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

---

[1]) Авторы сборника сами рассматривают его как в т о р ы е «Вехи».

Складывающееся на почве невежества утилитаристическое отношение к знанию и ко всякому свободному творчеству само по себе не есть явление объективной реальности. Скорее, это—факт субъективный, социально-психологический. Как такой, он знаменует собою некоторые эпохи культурного развития, но в общем имеет значение временное, преходящее вместе с изменением живой среды, выносящей свою оценку объективной идеи и располагающей средствами выразить свою душевную реакцию на переживаемый объективно-исторический факт. В частности, применительно к философии, восприятие ее, как мудрости и морали, непременно утилитарно,— философия должна учить жить мудро, как в самом широком, так и в самом узком смысле практической жизни. Понимание философии, как метафизики и мировоззрения, вызывает более тонкое и возвышенное представление об ее пользе, — для спасения души, разрешения загадок смысла жизни, оправдания мира, — но в основном также порождает утилитаристическое отношение к себе. Нужно углубиться до идеи философии, как чистого знания, чтобы восприятие ее и науки, как такой, перестало быть утилитарным и выразилось также в чистом, «незаинтересованном», эросе. Везде, где можно найти эти три понимания философии, можно встретить три разных уклада субъективных переживаний ее. С этой точки зрения утилитарное отношение к знанию обличает некоторую примитивность культуры и духа. Оно необходимо исчезает вместе с развитием их. А развитие их есть преодоление варварского «невѣгласия». Но когда невѣгласие выступает, как характер народа и истории, когда оно навязывается историческому наблюдателю, как существенный признак национальной истории, когда сам утилитаризм — не сменяющаяся реакция, а производный признак этого существенного, тогда над соответствующей историей в глазах наблюдателя нависает какая-то угроза. Нация — перед лицом фатальной беды, она кажется обреченной на «бескультурность». Такая-то нация и мечется перед собственной проблемой, как перед угрожающей бедою. Со стороны, Россия представляется в таком положении. Ее интелигенция,—ее репрезентант и воплощение,— не дошла до над-утилитарного понимания творчества. И вот, спрашивается: исторический рок это, или только культурное несовершеннолетие?

Разговоры о «молодости» России надоели: В них много лицемерия. Культура новой Европы — христианская; но Россия приняла христианство раньше некоторых народов и стран. И государственное единство России установилось раньше некоторых европейских, а тем более американских, государств. Почему же Петр не мог сделать д а ж е того, что сделали его ближайшие соседи—Фридрих и Карл? Как только русская философская мысль поставила перед собою проблему «России», она нашла ответ на это. Ни государство русское, ни его культура не уходят своими корнями в класическую почву. Государство — самобытно - восточно, а культура заимствована — одни вершки. И само христианство русское — не то, что в Европе. Верно то, что принять вместе с христианством класические источники и предания Европы мы упустили. Но почему же после Петра и до сих пор мы не обратились к ним? И почему мы только заимствуем—и заимствуем одни вершки, которые, как в басне, оказываются лишь вершками чужой репы? Каждый народ в Европе имеет свое дело, потому что занимает свое место. Мы заняли места больше всех и вообразили, что Европа — отвлеченность, а не конкретное собирательное целое, и у нас хотят быть не самостоятельным органом европейского организма, а хотят стать европейцами «вообще», — из конкретного индивидуального русского народа хотят сделать гипостазированную отвлеченность. Русский интелигент только тогда не желает этого психопатологического превращения, когда он воистину чувствует себя репрезентантом своего народа. Но по большей части средний русский интелигент кричит о разрыве со своим народом, — какая же это репрезентация? Но если нет репрезентации, нет сознания своей национальной индивидуальности, то нет и творчества — одно заимствование, подражание, танец смерти вокруг абстракций. Молодость России — отсталость; но не недогнала она, а ее перегнали. Физически она созрела, но она отстала умственно. И пока она не обратится к источникам Возрождения, она будет только «просвещаться». Так было до сих пор. И потому, утилитаризм, вообще — субъективный факт, здесь становится объективным фактором.

История русской философии, как мысли, проникнутой дýхом утилитаризма, есть история донаучной философской мысли, — история философии, которая не познала себя, как

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

По своей просветительной природе опозиционная интелигенция осталась, как и правительственная, началом отрицательным. Ее просвещение, прежде всего, антиправительственное. Рефлексивное же создание литературной по преимуществу «аристократии» привело к тому, что она сама, как «народность», как «Россия», и стала единственной проблемой романтической идеологии этой аристократии. Отсутствие аристократии «прирожденной», в историческом быту рожденной, и запоздалое культивирование романтической аристократией рефлексии обусловливает своеобразие русского философско-культурного сознания. Отсутствие исторической аристократии, т.-е. отсутствие законнорожденного творческого выразителя нации, с точки зрения европейской истории, самый загадочный, темный факт русского бытия. В его свете вся русская история — какая-то загадка. Ближайшее соприкосновение наше с западною мыслью возбуждает и в на-

шем сознании чувство таинственности в существовании и назначения России. Рефлексивная аристократия по понятным основаниям берет на себя долг разрешения этой проблемы, и через это «Россия» и становится законною проблемою русской философской рефлексии. «Народ» и «интелигенция», как творческий выразитель народа, — философско-культурная кореляция. Русская философская мысль подходит к своей проблеме Р о с с и и, как к проблеме отношения названных терминов, то со стороны «народа», то со стороны «интелигенции», но решает всегда одну проблему — самого отношения. Разница и даже противоположность ответов, — sub specie народа или sub specie интелигенции, — определяет особую диалектику русской философии и тем самым узаконивает ей оригинальное философское место. Ее конкретные постановки вопроса, как вопроса философско-исторического, философско-религиозного, и только в п о с л е д н е м п л а н е теоретического, приобретают свой смысл и оправдание. Моралистические обвивы, которыми так изобильна русская философия, связывают — соединяют и стесняют — ее движение, но сплетаются вокруг той же основной загадки-проблемы.

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

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

ОКОЛО ШКОЛЫ

III

Если бы историк западной средневековой мысли обратился к русскому средневековью, он был бы поражен полным отсутствием нужд и интересов в теоретическом обосновании или анализе веры и вероучения. Западный человек получил от своих предков язык, на котором он мог изучать европейскую литературу—и дохристианскую и христианскую. В последней он располагал не только самою легендою, легшей в основу его веры, но и ее защитою, обоснованием и приложением к решению вопросов жизни. Для суждения о христианстве евангельская литература не дает почти ничего. Распространение христианства в Европе становится понятно лишь тогда, когда мы принимаем во внимание языческую дохристианскую мифологию и основывающуюся на ней психологию. Ибо лишь тогда только становится ясным, как новое ученье могло оформиться, т.-е., какой оно должно было принять мифологический облик, чтобы приспособить себя к усвоению

античным человеком. Бессилие апологетики в борьбе с языческою философией подсказало христианству выход еще с другой стороны: найти такое истолкование философии, которое согласовалось бы с христианством. Возможность многообразных истолкований философского учения и самих религиозных догм, в свою очередь, создавала почву для разномыслия, следовательно, для «выбора», для ереси. В борьбе с ересью крепнут и углубляются догматы побеждающего истолкования, образуется «церковь» с развитою догматическою системою и со специальными и наукообразными дисциплинами, цель которых—знакомить христианина с содержанием его вероучения, православным истолкованием последнего, теоретическим его обоснованием, историей, защитою, жизненно-практическими выводами из учения итп. Таким образом, напр., бл. Августин, захватывавший в своих сочинениях почти все эти сферы вопросов, да к тому в высшей степени искусно приладивший к христианству философию божественного язычника Платона, был всегда раскрыт для средневекового читателя, разрешал ему трудные сомнения, возбуждал новые вопросы и мог, поэтому, стать его любимым писателем и надежным авторитетом, к которому следовало обращаться во всех затруднительных случаях ученья и жизни. С другой стороны, приспособляющее преодоление античной философии давало возможность в формальной аргументации обращаться непосредственно к авторитетам древности, как Аристотель,—разумеется, насколько эти источники были в распоряжении того времени,—давать им толкования и на их основе утолять новые вопросы и сомнения.

Ничего подобного не было и не могло быть у нас. Языков древнего мира, и следовательно, языка евангелий и языков отцов церкви мы не знали. Мы не могли даже переводить. За нас переводили греки, болгары, сербы, и переводили не на наш русский язык, а на язык чужой, хотя и близкий к нашему. Но и переводной литературою мы были нищенски бедны. Невежество, как известно, не только не умеет отвечать на вопросы, но не умеет и задавать их. Индиферентизм русских к теоретическому оправданию веры находит в этом, думается, полное оправдание. Клир был некультурен и не имел элементарных потребностей пытливого ума, паства жила в темноте и не имела представления даже о том, что такие потребно-

сти могут существовать. У нас объясняют иногда названный индиферентизм принципальными мотивами: по своему существу, говорят, православие не допускало развития догмата. Однако, лишь только мы соприкоснулись с культурою, соответственные потребности у нас пробудились, а когда в XIX веке мы сделали первый общий шаг с нею, у нас появились и богословские теории и философское обоснование догматов православия, появилась даже настоящая религиозная философия. До тех же пор жалкая наша духовная литература вылилась, главным образом, в творчество—переводное и оригинальное—слов, поучений и житий характера морально-наставительного и исправительного. Уже простое обличение остатков первоначального язычества и двоеверия производит впечатление каких-то одиночных холостых выстрелов по скрывающемуся во тьме врагу или даже призраку.

В богословской литературе наибольший интерес для философии может представлять т. наз. догматическое богословие. Именно в этой области мы встречаемся с творчеством наименее продуктивным [1]). Как указывают специалисты, на славянский язык в период домонгольский были переведены: Точное начертание православной веры Иоанна Дамаскина, Поучения огласительные и тайноводственные Кирилла Иерусалимского, Слова против ариан Афанасия Александрийского, некоторые Слова Григория Богослова. Более общее значение имеют два первых произведения, но из их, по вполне авторитетному суждению (еп. Сильвестра, Опытъ правосл. догматич. богосл.), второе есть труд «более проповеднический и наставительный, чем научный и систематический». Наибольшее и основное значение имеет творение Дамаскина, написанное в средине VIII века, т.-е. уже в период упадка Византии, и в период, когда догматическое развитие византийской церкви заканчивалось. Оно составляет третью, главную, часть «Источника знания» (Πηγὴ γνώσεως) Дамаскина. Первая часть, «Диалектика», представляет собою философское введение в труд, содержащее определения основ-

[1]) Сведения о духовной литературе до-монгольской и московской Руси собраны у Е. Голубинскаго, Исторія русской церкви. См. Т. II, вып. I. М. 1917. Ср. также А. И. Соболевскій. Переводная литература московской Руси XIV—XVII в. Спб. 1903 (Сборн. Отд. русск. яз. и слов. И. Ак. Наук. Т. LXXIV, № 1).

ных логических и онтологических понятий, почерпнутые из Аристотеля, Порфирия и Аммония [1]). А вторая часть,—«Книга об ересях»,—как бы историческое введение. Начертание Веры есть компилятивный систематический и резюмирующий свод догматического достояния греческой церкви. В этом-то и заключается его основоположное значение. На славянский (?) язык оно было переведено уже в начале X века, и затем известны переводы из XVII в. (Епифания Славеницкого) и из XVIII (Амвросия, архиеп. Московского) [2]); значительная часть его была доступна Западу в XII веке, в латинском переводе Бургундия Пизанского, а вскоре затем стал распространяться и греческий текст; на русском языке первый перевод появился лишь в XIX веке. Единственное, что присоединила к этому источнику христианской теории послемонгольская Русь, был перевод «темного в разуме» Дионисия Ареопагита.

Прямо философское влияние мог иметь перевод Диалектики Иоанна Дамаскина. Уже в домонгольский период существовал такой перевод под именем Любомудрия. Затем в XVI веке она была переведена Курбским. Но широко ли эти переводы были распространены?—не говоря уж о том, что,—как утверждает правильно Голубинский,—«по одной Діалектикѣ Іоанна Дамаскина невозможно было самообразоваться философіи». Переводной литературе по «философии» вполне соответствовала литература оригинальная. Как констатирует тот же почтенный историк, «не имѣя наукъ, невозможно писать и сочиненій научнаго свойства. А изъ этого само собой слѣдуетъ, что какъ не было писано у насъ подобныхъ сочиненій въ періодъ кіевскій, такъ не могло быть писано ихъ и въ періодъ московскій».

Однако, некоторые недоумения и сомнения всё же должны были рождаться,—если и не из правильных постановок вопросов, то хотя бы из недоразумений плохого понимания

---

[1]) Ср. K. Krumbacher, Geschichte der Byzantischen Litteratur. 2. Aufl. München 1897. S. 69.

[2]) См. указания А. Бронзова в Предисл. к его переводу: Точное изложеніе православной вѣры. Спб. 1894, стр. LXVII. Кн. Курбский также переводил это сочинение,—ib. Ср. А. С. Архангельскій, Очерки изъ исторіи западно-русской литературы XVI—XII вв. М. 1888, Приложения—о переводах Курбского; его же Образованіе и литература въ Моск. госуд. кон. XV—XVII вв. Вып. III, Каз. 1901, стр. 368—390 (В изд. 1913 г. Изъ лекцій ипр. выпущено).

священных текстов или неуменья их согласовать между собою. Это могло вызвать еретические отступления от буквы закона, обряда, догмата, и при своем распространении требовало, между прочим, и литературного выражения. В свою очередь, и официально признанное вероученье тогда нуждалось в соответственной защите и в обличении ереси. За отсутствием научного и философского образования, и то и другое искало аргументов через «начетничество». Но кроме того, еретическое мнение вынуждено было искать каких-нибудь «тайных» эзотерических источников подпольного апокрифического или иноверческого характера. Были, конечно, и другие причины, характера социального и культурного, вызывавшие еретическое или отрицательное направление религиозной мысли,—в особенности на окраинах государства, легче и быстрее впитывавших в себя влияние иноверных и инобытных соседей. Так, внимание историка философии может привлечь перевод «Логики», принадлежавший, вероятно, приверженцам распространившейся с XV века ереси жидовствующих [1]). Эта «Логика» была переведена на фантастически исковерканный славяно-русский язык, по всей видимости, с еврейского, хотя первоначальный ее источник—арабский. Если бы даже не было других оснований, то достаточно было бы взглянуть на тарабарский язык рукописи, чтобы убедиться, что ни к разумному усвоению, ни к воспитательному воздействию она не была пригодна,—она могла внушать разве только теософическое благоговение.

Я имею в виду «Логику Авіасаѳа», описанную академиком А. И. Соболевским (Переводная литература etc., стр. 406 сл.), хранящуюся в библиотеке Киево-Михайлов-

---

[1]) К более ранним «философским памятникам» древней Руси относят иногда так наз. «Диоптру», перевод которой, вероятно, опосредствованный югославянским переводом, дошел до нас во многих списках. См. Замѣтку о Діоптрѣ М. Безобразовой в Ж. М. Н. П. 1893, XI, где Диоптра призывается в свидетельство несомненности того, что «философіей интересовались въ Россіи въ весьма древнія времена». На мой взгляд, Диоптра философского значения не имеет, переводилась как назидательно-богословское произведение, а воспринималась как «священный» о посмертной судьбе души канон, подлежащій усвоению, но не критике, и принимаемый к руководству, но не к философской рефлексии. О месте Диоптры в развитии сюжета о Споре души с телом в средневековой литературе—см. под таким заглавием исследование Ѳ. Батюшкова (Ж. М. Н. П. 1890, IX—1891, VIII; отд. изд. Спб. 1891, стр. 84,91); о месте трактата в византийской литературе—Krumbacher, o. c. S. 742 ff.

ского монастыря и изданную С. Л. Неверовым («Логика іудействующихъ» по рукописи 1483 года. К. 1909). Вопрос об авторском происхождении этой Логики можно считать теперь решенным благодаря исследованию известного семитолога П. К. Коковцева (К вопросу о «Логикѣ Авіасаѳа». Спб. 1912—из Ж. М. Н. П. за 1912 г.). Найденные отрывки сочинения, приписываемого Авиасафу, представляют части перевода сочинения Maquâsid al-falâsifa («Стремления философов») Абу-Хамида Мохамеда аль-Газалия (ум. 1111), ревностного борца против философии и реформатора Ислама в духе мистицизма (стр. 9). Названное сочинение аль-Газалия есть подготовительная логическая часть к его общему труду Tahâfut al-falâsifa («Ниспровержение философов»), содержащему логику, метафизику и естествознание. Найденные отрывки русского перевода содержат в себе, кроме частей Логики, также часть из Метафизики (стр. 12). Ближайшим оригиналом русского перевода послужил не арабский текст, а анонимный еврейский перевод начала XIV века, легший, между прочим, и в основу коментария Моисея Нарбонского (первая половина XIV в.) (стр. 13—15, 22).

Кроме того, А. И. Соболевский описывает хранящуюся в Московской Синодальной Библиотеке рукопись (№ 943) с заглавием «Рѣчи Моисея Египтянина», в каковой рукописи признает перевод сочинения Моисея Маймонида (Переводн. литерат., стр. 404; см. раньше его же «Логика жидовствующихъ» и «Тайная тайныхъ», в Памятниках др. письм. и искус. CXXXIII. 1899). Имеются и другие списки этой «Логики» (см. Перев. лит., стр. 401 прим. и Голубинский, И. р. ц. II, 1, стр. 887). В конце синодального списка имеется ссылка на Авіасафа (Пер. лит. 405).

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

С другой стороны, официальной, против ересей возникает своя литература, нуждающаяся в аргументации принципиаль-

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

Интереснее, однако, сочинения именно против еретиков, вроде «Просветителя» Иосифа Волоколамского (против Жидовствующих) [1]), или «Истины показания» Зиновия Отенского (против Феодосия Косого), итп., где полемика также требовала не только ссылок на св. Писание, но и аргументов принципиального типа. Отмечу, напр., метафизический характер доказательств бытия Божия, которые приводит Зиновий. Несамобытность, сотворенность, как живых тварей, так и неодушевленных вещей, предполагает Творца; всеобщность веры в Бога, независимо от религии, указывает на ее естественную присущность человеку; сохранение созданного и поддержание сопротивных стихий природы в равновесии предполагает Того, кто удерживал бы их в таком состоянии. Но стоит сравнить это с соответствующей (кн. I, гл. 3) главою Изложения веры Иоанна Дамаскина, чтобы увидеть первоисточник такой аргументации [2]).

Зиновий, впрочем, исключительно выдающееся явление своего времени (XVI в.) по своей «книжности», логической сноровке и богословскому сознанию,—да и не только по богословскому сознанию, как показывает его заявление о том, что «нашъ русскій языкъ ученія философскаго и граматики не имать». Много нужно уже для одного понимания Дамаскина. И едва ли он в XVI веке мог найти достаточно обширный круг

---

[1]) Просвѣтитель, или обличеніе ереси жидовствующихъ. Твореніе преподобнаго отца нашего Іосифа, Игумена Волоцкаго. Изд. 4-е. Каз. 1904.

[2]) Голубинский, однако, этого не отмечает (II, 2, 228).

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

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

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

Православие вдруг обнаружило кипучую деятельность. Иезуиты, распространившиеся в Польше с поразительной быстротою со средины XVI века, победоносно одолевают широко разлившийся по Польше протестантизм, но наталкиваются на упорное сопротивление православия по восточным границам Польши и на Литве. Первый иезуитский колегиум был основан в 1565 г. (в Брунсберге) введшим иезуитов в Польшу кар-

диналом Гозием. К концу века иезуиты раскидывают целую сеть своих школ в крупнейших городах края: в Пултуске, Вильне, Познани, Полоцке, Риге, Люблине, Дерпте, Калише, Львове, Данциге, Торне, Варшаве и др. Основанная при Стефане Батории виленская Академия (1578) сделалась главным штабом иезуитской пропаганды. Теперь с неменьшей быстротою возникают православные братства (в Львове, Вильне, Мстиславе, Гродне, Могилеве, Замостьи, Люблине, Бресте, Минске, Перемышле итд.), еще слабые для одоления иезуитов, но достаточно крепкие для оказания им сопротивления и для поддержания духа среди своих. Методы пропаганды и борьбы перенимаются от противников, и вновь возникающие братства оказываются снаряженными всё лучше. Они открывают полемику с католичеством, составляют и печатают соответственную литературу, открывают типографии, заводят школы, заботясь и об необходимой учебной литературе. Унии Люблинская и Брестская дали живой толчок к развитию существовавших и к учреждению еще новых братств.

В 1615 году открывается, наконец, такое братство и в Киеве. Составив «уписъ», открыв школу и начав свою деятельность, киевские братчики доносили царю Михаилу Федоровичу: «На утвержденіе благочестія и правосл. апостольскія и отеческія вѣры, такожде на твердѣйшее отраженіе и отгнаніе ересей, въ церковь Божію отъ врага всѣхъ общаго діавола насѣянныхъ, мы христіане различныхъ сановъ, достоинствъ и упражненій суще, въ единствѣ любве и въ тождество духа совокупльшися братство — — — устроихомъ. — — — И училище отрочатомъ православнымъ милостію Божіею языка словено-росскаго, еллино-греческаго и прочіихъ дидаскаловъ великихъ иждевеніемъ устроихомъ,—да не отъ чуждаго источника піюще, смертоноснаго яда западнія схизмы упившеся, но мрачно-темнымъ римляномъ уклонятся».

В 1631 году братское училище «труды и тщанием» митрополита Петра Могилы было дополнено, и таким образом было основано первое у нас высшее учебное заведение, Киево-Могилянская Колегия. Как название, так и организация снимались с готовых образцов католических шкод. Програма преподавания была взята из краковской академии, языком школы стал язык латинский, и частью польский, были введены некоторые польские учебники, воспитательная и учебная дисцип-

лина была организована по образцу польских иезуитских школ [1]). Философия вводилась в состав преподаваемых предметов в виде логики или умственной философии, физики или естественной философии и метафизики или философии божественной. Наиболее обширное место занимала физика, более скромное—логика «спорная», и ничтожное—метафизика. Преподавание шло на латинском языке; учебниками, как и вообще по предметам богословски нейтральным, пользовались готовыми, взятыми прямо с Запада. Историки образования обычно их именуют «схоластическими», хотя. что̀ они под этим разумеют, не всегда ясно. Исторического указания, во всяком случае, за этим наименованием не скрывается. Это есть, скорее, характеристика методической стороны изложения предмета, хотя, конечно, с этой точки зрения, раз предмет вводится в школу, он необходимо становится схоластическим. Таким образом, если этим хотят сказать то только, что соответствующие книги философские не были продуктом оригинального творчества, а лишь учебными компендиями, то это—вполне отвечает действительности. Исторически же «схоластическая» метода философских учебников имела свои этапы развития. Первоначально это были руководства, составленные в виде разъяснений к своими же словами передаваемому Аристотелю и в своем плане долго отражавшие знаменитые Summulae logicales Петра Испанского, а в своем содержании—коментарии Фомы Аквинского. Движение рамистское, и затем в Голандии и в протестантских странах, мало вносило в эти учебники существенных изменений. Лишь в XVII веке порройяльские учебники вносят некоторое оживление. Но уже с Вольфа вновь устанавливается определенный канон, который закрепляется в протестанских школах, и который опять-таки сплошь и рядом историки именуют «схоластическим». Католические, и в особенности иезуитские школы, однако, крепко держались прежних образцов, так что в католических школах еще и в XIX веке можно было встретить старинные образцы учебников по логике и метафизике.

Киевские учителя философии, первоначально заимствовав учебники, к концу XVII века начинают составлять по готовым

---

[1]) В. Пѣвницкій, Рѣчь о судьбахъ богословской науки въ нашемъ отечествѣ, 150. Пятидесятилѣтн. юбил. К. Д. А. 28-го сент. 1869 г. К. 1869.

образцам и собственные руководства. Такие учебники, напр., были составлены для Могилянской Колегии в 1679, 1686, 1693 годах. Какова степень их оригинальности, трудно сказать, не имея перед собою ни их самих, ни их образцов. Из того, что о них сообщают историки Киевской академии, ясно всё же то, что можно предполагать и à priori: это еще не философия, это лишь школьное хождение вокруг да около философии, интересное, конечно, для истории просвещения, но не для самой философии.

Просуществовав с перерывами в деятельности до конца века, успев выпустить ряд выдающихся государственных и церковных деятелей, в 1701 году Колегия переименовывается в Академию, получает государственное содержание, за нею утверждаются права и привилегии, курс наук в ней значительно расширяется. Прежние задачи ее давно отошли на второй план, и Академия сосредоточивается на професиональных нуждах клерикального образования. Однако, положение философии в течение всего нового века, в Киево-Могилянской, а со времени митрополита Рафаила Заборовского—Киево-Могило-Заборовской Академии, мало изменилось. Философия изучалась и культивировалась лишь как вспомогательное для богословских целей средство. Професорами философии ex officio являются префекты Академии, и среди них встречается не мало образованных и во многих отношениях выдающихся людей,—к сожалению, только не в области самой философии. Продолжается хождение около нее. Среди префектов Академии до нового ее преобразования (в 1819 г.) в Киевскую Духовную Академию встречаются такие, напр., имена, как Стефан Яворский (первый ее префект), Феофан Прокопович, Георгий Конисский. Впрочем, все более крупные имена относятся к первой половине века, завершаясь Конисским. В середине века (с 1752 г.) префект Давид Нащинский, пополнявший свое образование, между прочим, в Саксонии, ломает общее направление преподавания философии, сменяя учебники аристотелевского духа на вольфианский учебник Баумейстера, надолго отселе завладевающий духовною школою. В той же первой половине века професорами Академии был составлен ряд курсов и трактатов, оставшихся в рукописях, но иногда и печатавшихся, как Философия Аристотелева, по умствованию перипатетиков, изданная Киевской Академии Пре-

фектом Михайлом Казачинским на Российском и Польском языках, Киев, 1742. В рукописях остались курсы Иннокентия Поповского, Христофора Чарнуцкого, Феофана Прокоповича, Иосифа Волчанского, Амвросия Дубневича, Сильвестра Кулябки, Михаила Казачинского, Тихона Александровича, Георгия Конисского.

Со средины XVII века ученики киевского колегиума выступают в Москве, как учителя. Уже в 49 году Ртищев выписал из киевской Лавры ученых монахов «для обучения русских свободным наукам» в новоустроенном им близь Воробьевых гор Андреевском монастыре. Вскоре и при царском дворе учителем наследника престола оказался человек киевского образования—Симеон Полоцкий. В Москве затевались уже школы по киевскому проекту и образцу, как противник латинской образованности патриарх Иоаким обратился к восточным патриархам с просьбою о греческом учителе. В этом качестве прибыли братья Лихуды. Не знавшие у себя на родине действительного примера высшей школы, учившиеся в школе западной, они не могли, при всем возможном желании, удовлетворить требование и наказ иерусалимского патриарха Досифея и завести школу безусловно нового типа и исключительно на греческом языке. И хотя у них греческий язык ставился в преимущественное положение, значительная часть преподавания велась по-латыни, и к неудовольствию латиноненавистников было невозможно вовсе изгнать западное влияние и знание. Правда, по изгнании Лихудов, при их непосредственных учениках, попробовали было латинский язык устранить из школы, но года через четыре обстоятельства так изменились, что гонимая латынь вновь водворилась, и на этот раз взяла (со времени Палладия Роговского) явный и продолжительный перевес.

Лихуды преподавали на греческом граматику и пиитику, а реторику, логику и физику—на обоих языках. Что занятия по философии шли у Лихудов не весьма удовлетворительно, можно заключить из того, что по удалении их из Академии (1694) их ученики (Ник. Семенов и Федор Поликарпов) оказались не в состоянии преподавать философию и богословие, а преподавали только граматику, пиитику и реторику (всё на одном греческом). За восемь лет (1686—94) ученикам были преподаны: граматика, пиитика, реторика, логика (по Ари-

стотелю) и часть физики (также по Аристотелю). Раздраженный Досифей нечаянно дал, повидимому, совершенно верную характеристику положения дела, когда писал: «В толикие лета, что живут [в Москве] довелось было им уметь учеников многих и учити бы граматику и иные учения, а они забавляются около физики и философии». Тем не менее, историк Академии (С. Смирнов) не без удовлетворения заключил: «Цѣли образованія достигнуты съ вожделѣннымъ успѣхомъ: Русскіе примирились [!] съ мыслью о пользе науки...» (68).

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

Философия переживает судьбу также аналогичную. Сперва опыты составления собственных руководств применительно к западным и киевским аристотеле-схоластическим учебникам,— примеры которых мы видим в оставшихся в рукописях руководствах префектов Академии: Феофилакта Лопатинского (учился в Киеве и заграницей), Стефана Прибыловича (К. Ак.), Гедеона Вишневского (К. Ак.; загран.. доктор философии), Иоанна Козловича (К. Ак.), Владимира Каллиграфа («перекрещенец из евреев», из учителей К. Ак.). Сочинения последнего относятся к середине 50-х годов и носят на себе уже печать лейбнице-вольфианского духа. Затем воцаряется Баумейстер. Вместе с тем, во вторую половину века, Московская Академия берет явно перевес над киевскою. Она успела за это время подготовить собственных профессоров, так что почти все преподаватели философии теперь—бывшие воспитанники самой же Академии. Многие из ее питомцев выделились впоследствии на ученом поприще и в литературе. Она дала ряд про-

фесоров Академии Наук, в том числе Ломоносова, и Московскому университету. Среди последних был и первый професор философии Ник. Никит. Поповский и професор логики и метафизики уже в конце века (с 1795 г.) Андр. Мих. Брянцев.

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

Баумейстер был так популярен, что был даже переиздан в Москве на латинском языке (1777), как позже Карпе (Institutiones philosophiae dogmaticae. Mosquae, ex officina Vsevolojsky, 1815) и Брукер (в Петербурге). Развития науки, конечно, никакого не было, но, видно, и обучение шло не важно, если после восьми лет своего управления Платон в резолюции на списке студентов философии констатировал, что за это время он «не встречал между учениками достойного имени студента философии». Ни одного деятеля в области философии за это время,—т.-е. до преобразования и перевода в Троицкую Лавру (1814),—Академия не дала. В этот третий период своего существования она становится исключительно професиональным, духовно-учебным учреждением. Если в средине XVIII век

ее образовательная роль была шире, то это объясняется, по всей вероятности, тем, что со стороны общества в ту пору стали предъявляться к образованию новые требования. Эти требования возрастали, и едва ли богословская академия могла их удовлетворить, даже если бы хотела. Нужен был университет.

Пушкин назвал Ломоносова первым русским университетом. Бестужев-Рюмин [1]) применяет это определение к Вас. Никит. Татищеву (1686—1750). Исследователи единодушно сходятся в признании Татищева высшим и типическим представителем образованности Петровской эпохи и полным выражением того наивно-варварского утилитарного понимания задач и ценности образования, которое так характерно для самого Петра. Татищев изложил свое мировоззрение в Разговоре о пользе наук и училищ [2]), начало составления которого историки относят к 1733 году. Как показано историками (Н. Попов, Милюков), сколько-нибудь общие, философские взгляды Татищева—прямо заимствованы (преимущественно по Философскому Лексикону эклектика вольфианского направления Вальха). Поэтому, если не касаться его историографических заслуг, Татищев интересен только для истории самой образованности. Для истории философии он лишь показатель условий для нее неблагоприятных [3]).

«Главною наукой» Татищев почитает, «чтобъ человѣкъ могъ себя познать» (Вопр. 3), каковое познание, по его убеждению, «ведетъ къ будущему и настоящему благополучію» (10). Изложив по Вальху учение о человеческом организме, душе, ее силах и способностях, Татищев приходит к заключению о необходимости обучения и воспитания соответственного возрастам человека (29—33). Как совершенствуются с ростом человека его знания, так совершенствуется и знание человечества вместе с его возрастом. В усовершенствовании научных познаний человечество прошло три возраста и находится в четвертом: «первое просвѣщенію ума подавало обрѣтеніе письма, другое

---

[1]) Биографии и характеристики. Спб. 1882. С. М. Соловьев уделяет Татищеву на ряду с Ломоносовым «самое почетное место в истории русской науки, как науки в эпоху начальных трудов».

[2]) Впервые Разговор издан Нилом Поповым в 1887 г. в Чт. Общ. Ист. и Др. Р.—Ср., кроме ст. (первон. 1875 г.) Бестужева-Рюмина, ст. Нила Попова (Ж. М. Н. П. 1886, июнь), издавшего еще в 1861 г. исследование: Татищев и его время (Москва), и П. Милюков, Главн. течен., стр. 20 сл.; 122 сл.

[3]) Для исследователя русской философской терминологии Разговор Татищева дал бы весьма ценный материал.

великое премѣненіе учинило пришествіе и ученіе Христово; третіе обрѣтеніе тисненія книгъ» (36), в последний возраст «тисненіе книгъ великой свѣтъ міру открыло и неописанную пользу приноситъ» (43). Только назвав деление наук по предмету или по «свойствам»,—«душевное Богословія и тѣлесное филозофія»,—он останавливается на разделении, которое сам обозначает как «моральное»: «которое различествуетъ въ качествѣ, яко 1) нужныя, 2) полезныя, 3) щегольскія или увеселяющія, 4) любопытныя или тщетныя, 5) вредительныя» (49). Так как основною целью Разговора является доказательство мысли о необходимости посылать молодых людей обучаться нужным и полезным наукам заграницею, Татищев останавливается на изображении состояния училищ в России. «Желаніе и надежда» на учреждаемые Петром школы оказались, по наблюдению Татищева, обманутыми. Ибо «хотя люди въ наукахъ преславны скоро съѣхались и академию основали», но по епархиям не только не устрояли школ, но «и начатыя оставлены и разорены, а вмѣсто того архіереи конскіе и денежные заводы созидать прилежали» (75). Академия с ее гимназией, по мнению Татищева, в силу разных соображений, для русского шляхетства не подходит (76). То же он утверждает относительно и других школ: шляхетского корпуса, и школ маѳематических (адмиралтейской, артилерийской, инженерной) (77—78). Любопытна характеристика преподавания философии в Московской академии: «Филозофы ихъ ни куда лучше, какъ въ лекарскіе, а по нуждѣ въ аптекарскіе ученики, но и учители сами маѳематики, которое основаніемъ есть филозофіи, не знаютъ, и по ихъ раздѣленію за часть филозофіи не исчисляютъ. Физика ихъ состоитъ въ однихъ званіяхъ или имянахъ; новой же и довольной, как Картезій, Малебранжь и другіе презрядно изъяснили, не знаютъ. Не лучше ихъ логика въ пустыхъ и не всегда правильныхъ силлогисмахъ состоитъ. Равно тому юриспруденція или законоученіе, въ ней же и нравоученіе свое основаніе имѣетъ, не токмо правилъно и порядочно съ основанія права естественнаго не учатъ, но и книгъ Гроціевыхъ, Пуфендоровыхъ и тому подобныхъ, которыя за лучшихъ во всей Европѣ почитаются, не имѣютъ. О гисторіи же съ хронологіею и географіею, врачествѣ и проч., что къ филозофіи принадлежитъ, про то и не слыхали. И тако въ семъ училищѣ не токмо шляхтичу, но и подлому научиться нечего; паче же что во оной болѣе подлости, то шляхетству и учиться не безвредно» (79, стр. 116—117). Кончается Разговор указаниями об учреждении новых и о средствах исправления существующих училищ. Про-

никнутый идеями утилитарного значения науки и оценкою их исключительно с точки зрения пользы государственной и шляхетства, как руководящего в государстве сословия, Татищев не подходит к мысли об учреждении университета, как источника и распространителя «незаинтересованного» знания. Таким образом не Татищев, а все-таки Ломоносов нашел себе и не метафорическое воплощение в первом русском университете.

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

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

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

Професор философии на философском факультете должен был обучать логике, метафизике и нравоучению. Первым профессором был назначен бывший воспитанник Московской академии, а затем Академии Наук и непосредственно самого Ломоносова, приобревший известность переводом (с франц. перевода) «Опыт о человеке» Попа, Ник. Никит. Поповский. В Академических сочинениях (авг. 1755, ч. 2, стр. 177—186) напечатана «Рѣчь. говоренная в начатіи Филосо-

фическихъ лекцій при Московском Университетѣ [1]). Гимназіи Ректоромъ Николаемъ Поповскимъ». В этой речи молодой професор так изображает свой предмет: «Представьте въ мысленныхъ Вашихъ очахъ такой храмъ, въ которомъ вмѣщена вся вселенная, гдѣ самыя сокровеннѣйшія отъ простаго понятія вещи въ ясномъ видѣ показываются; гдѣ самыя отдаленнѣйшія от очесъ нашихъ дѣйствія натуры во всей своей подробности усматриваются; гдѣ все, что ни есть въ землѣ, на землѣ и подъ землею такъ, какъ будто на высокомъ театрѣ изображается, гдѣ солнце, луна, земля, звѣзды и планеты въ самомъ точномъ порядкѣ, каждая въ своемъ кругѣ, въ своихъ другъ отъ друга разстояніяхъ съ своими опредѣленными скоростями обращаются, гдѣ и самое непостижное божество, будто сквозь тонкую завѣсу, хотя не съ довольною ясностію всего непостижимаго своего существа, однако нѣкоторымъ возбуждающимъ къ благоговѣнію понятіемъ себя намъ открываетъ, гдѣ совершеннѣйшее наше благополучіе, котораго отъ начала свѣта ищемъ, но сыскать не можемъ и по сіе время, благополучіе всѣхъ нашихъ дѣйствій внѣшнихъ и внутреннихъ единственная причина въ самомъ подлинномъ видѣ лице свое показываетъ. Однимъ словомъ, гдѣ все то, чего только жадность любопытнаго человѣческаго разума насыщаться желаетъ, все то, не только предъ очи представляется но почти въ руки для нашей пользы и употребленія предается. Сего толь чуднаго и толь великолѣпнаго храма, который я вамъ въ неточномъ но только въ простомъ и грубомъ начертаніи описалъ изображеніе самое точнѣйшее есть Философія. Нѣтъ ничего въ натурѣ толь великаго и пространнаго, до чего бы она своими проницательными разсужденіями не касалась. Все что ни есть подъ солнцемъ ея суду и разсмотрѣнію подвержено всѣ внешніе и нижніе, явные и сокровенные созданій роды лежатъ передъ глазами. Отъ нея зависятъ всѣ познанія; она мать всѣхъ наукъ и художествъ. Кратко сказать, кто посредственное стараніе приложитъ къ познанію Философіи, тотъ довольное понятіе по крайней мере довольную способность пріобрящетъ и къ протчимъ наукамъ и художествамъ» (178—179).

---

[1]) Перепечатана в книге: Рѣчи, произнесенныя въ торжественныхъ собраніяхъ И. Моск. Университета русскими профессорами онаго; съ краткими ихъ жизнеописаніями. Изданы Обществомъ Любителей Россійской Словесности. Ч. I. М. 1819. Стр. 9—17.

В заключении речи професор ратует за философию на русском языке, более «изобильном», чем язык латинский: «нѣтъ такой мысли, кою бы по Россійски изъяснить было не возможно» (184) [1]). Но каковы собственные философские взгляды оратора, какова его философская подготовка, какие задачи должно преследовать философское преподавание,—об этом красноречивый професор не считает нужным сообщить, а увидеть это читателю самому за блеском элоквенции нет никакой возможности. Прославившийся переводами и оригинальными одами, Поповский через год (в мае 1756) был назначен професором красноречия, что̀, видимо, и соответствовало его способностям и научной подготовке.

Другой професор университета, Барсов, на торжестве открытия университета определял задачи философии в духе своего времени. Философия, убеждал он, служит «безъ сомнѣнія для того, чтобъ узнать, что можетъ причиною быть нашего благополучія, и отъ чего оное какъ дѣйствіе послѣдовать можетъ? Притомъ Философія пріобучаетъ разумъ къ твердому познанію истины, чтобъ оный напослѣдокъ знать могъ, въ чемъ наше истинное благополучіе заключается; испытуетъ неиспытанное естество Божіе, разсматриваетъ силы и свойства нашихъ душъ, и изъ того опредѣляетъ наши должности въ разсужденіи Творца нашего, въ разсужденіи населяющихъ съ нами землю человѣковъ, въ разсужденіи вышнихъ, нижнихъ, равныхъ, своихъ, чужихъ, кровныхъ, знаемыхъ, пріятелей, непріятелей» [2]).

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

---

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

[2]) См. указанные Рѣчи, стр. 47—48. Рѣчь о пользѣ учрежденія И. М. У., говоренная при началѣ Университетскихъ Гимназій, 26 апрѣля 1755 (стр. 42—49).

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

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

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

любви к Богу основываются все человеческие и гражданские обязанности, против философии Канта, которую он оценивал с своей фармацевтической точки зрения, как подогретые щи (crambe biscoctum). Не так смотрели на Канта, однако, другие професора, и, по почину митрополита Платона, двое из них, Шаден и професор истории, нравоучения и красноречия, Чеботарев, внесли в рассмотрение и «духовную» точку зрения. Когда обнаружилось, что приехавший из Гётингена с рекомендациями Гейне филолог Мельман разделяет философские взгляды Канта, они подняли историю, кончившуюся тем, что весьма достойно во всё время сыска и допросов себя державший иностранец взмолился: «Просьба моя, чтобы не шутили и не уничижали человеческой природы и нашего века...». Мельман до конца чувствовал себя иностранцем и принимал русскую действительность за дурную шутку... В результате процеса, генерал-прокурор гр. Самойлов докладывал императрице: «профессоръ Мелльманъ признанъ неспособнымъ къ своему званію и оказавшимся поврежденнымъ въ умѣ».

IV

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

в вульгарном понимании «мистических», а точнее говоря, теософских и эзотерических, услаждающихся алегорическими побасенками и многозначительным недоговариванием о восхождениях морального совершенствования, таинствах посвящения, магическом постижении непостижимого, итп. Всё это осеняется ореолом таинственности и посвятительного «испытания». Философская ценность таких теософических конструкций с их алегорикой, кабалистикой и символикой, та же, что научная ценность элексиров жизни, perpetuum mobile, итп. Запрещение свободной философии есть плод не только невежества, но и глупости, и оно порождает глупость и суеверие. Т а б у, наложенное на философию, обвивает ее вихрем призраков, самая неуловимость которых делает их в глазах суеверного невежества высшей реальностью, верховною силою, мистерическим источником, соприкосновение с которым должно вызвать духовное обновление и перерождение невежественного глупца. Но неизреченная истина и невыразимая благодать, самой своей неизреченностью и невыразимостью обнаруживающие свою природу глупости, могут утешить одну только глупость. Как далека философия от глупости, так далека она от тех теософических и quasi-мистических настроений, которые распространялись в России в конце XVIII и в первой половине XIX века среди масонствующих и немасонствующих представителей полуобразованного дворянства того времени. Эти настроения рождались не в порядке движения идей, а составляли скорее явление порядка социально-психологического, и в истории философии для них не может быть места.

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

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

Новейшее исследование, В. Боголюбова, хочет освободить Новикова от упрека в обскурантизме, к которому влекло его масонство. Автор исследования ограничивает: «Новиковъ отрицалъ не всю науку, а только тѣ ея выводы,

[1]) Если не считать некоторых отделов стоявшего ниже даже уровня тогдашней учебной литературы «Учителя» (Учитель или Всеобщая система воспитания. Пер. съ 3-го нѣм. изд. М. 1789, въ Универс. Типографіи у Н. Новикова).

которые онъ не могъ примирить съ положеніями св. Писанія» (265). Пусть это называется не «обскурантизмом»,— но меняется ли изложенный здесь факт от прикрытия его другим наименованием? Имя не стирает факта, иначе... всю нашу историю пришлось бы излагать иначе. От похвальбы старца, что он «съ мудрыми философы в беседе не бывал», от отрицанья науки, потому что ее не могут примирить со св. Писанием, и до отрицания философии, потому что ее не могут примирить с чьими-нибудь ботаническими, зоологическими или политико-экономическими писаниями, всё одна социально-психологическая черта русской «нравоучительной» интелигенции, и ее не стереть названием «не-обскурантизма». Спустя триста лет после изречения старца, Новиков вопроизвел его самохарактеристику, и ее же должны повторять и некоторые наши современники, также не могущие «примирить»: «Не забывайте, что съ вами говоритъ идіотъ, не знающій никакихъ языковъ, ни читавшій никакихъ школьныхъ философовъ, и они никогда не лѣзли въ мою голову; это странность, однако истинно было такъ» (Богол. 37). Применительно к себе самому в слове «идиот» Новиков ввел некоторый евфимизм. Это слово нужно заменить словом «невежда», и тогда всякая странность указанного положения вещей исчезнет.

Так проявила себя одна из тенденций в сторону новой, будущей «свободной», интелигенции. В ее добронравии философия задохнулась. Другая тенденция сказалась в барственном морализировании кн. М. М. Щербатова, историка, автора памфлета О повреждении нравов в Россіи, члена Комиссіи для составления нового уложения, талантливо отстаивавшего в ней права и привилегии своего сословия. В противоположность Новикову он обладал недурным образованием. И в то время, как Новиков суетливо хлопочет об исправлении нравов, кн. Щербатов лишь скорбит об их повреждении. Новиков без плана и системы забрасывает читателя книгами, а он пишет изящные планы О способахъ преподаванія разныя науки и поощрительные рассуждения О пользѣ науки, но—лишь для собственного семейного архива. Новиков на досуге услаждает себя беседою с умными людьми о предметах возвышенных, выгоды не доставляющих, а кн. Щербатов заполняет свой досуг утопическими мечтами о роли своего сословия («Путешествіе въ землю Офирскую») и меланхолическими размышлениями о жиз-

ни, бессмертии, «о самствѣ», и «о выгодахъ недостатка». Один склонен к настроениям пиетизма и к признанию божественного откровения, другой—к отвлеченному деизму и преклонению перед естественным разумом. Наконец, Новиков видит пошлость «вольтерьянства», но побаивается его показного свободомыслия, а кн. Щербатов имеет достаточно вкуса, чтобы отвлечь мысли от дешевой фронды вольтеровского вольномыслия.

Кн. Щербатов не удовлетворен состоянием образования в России. Стремление к нему есть, но нет средств удовлетворить этому стремлению. В частности, «универзитетъ нашъ Московскій является не довольно снабженъ искусными учителями, и не довольно они тщанія прилагаютъ для такого наученія» (438). И Щербатов составляет обширную, показывающую его широкое образование, програму О способахъ преподаванія разныя науки. Он ценит науку не столько даже за ее техническую полезность, сколько за «нравоучительность». Источник ее, побуждение к ней и ее последняя задача—познание человеком самого себя,—«колико въ немъ величества и подлости!» (603). Взгляд на историю философской мысли от Фалеса и до Декарта и Ньютона открывает ему, сколько поучительности и пользы принесла человеку любовь к науке (605 сл.). Философия же преимущественно может служить исправлению наших нравов: филозофические науки «располагаютъ разумъ нашъ прямыя дѣлать заключеніи, онѣ даютъ намъ познаніе о разныхъ чудесныхъ свойствахъ природы, возвышаютъ великимъ и малымъ насъ къ познанію Всевышняго Естества, толь мудро устроившаго все; а потому не токмо служатъ для украшенія нашего разума, для помощи намъ во многихъ случающихся дѣлахъ, но и къ поправленію самыхъ нашихъ нравовъ» (569).

Наиболее интересное из около-философских произведений кн. Щербатова—Разговоръ о безсмертіи души (1778). Тема, как и диалогическая форма его, прямо навеяны чтением платоновского Федона [1]). Замысел не лишен дерзо-

---

[1]) С самим Платоном русский читатель 80-х г.г. XVIII в. мог познакомиться по переложениям некоторых диалогов (в том числе Федона) в «Утреннемъ Свѣтѣ» Новикова (1777—8) (ср. А. Ященко, Русская библіографія по исторіи древней философіи. Юрьевъ. 1915. Стр. 60), но в особенности по переводу Сидоровского и Пахомова: Твореній велемудраго Платона Часть первая, Спб. 1780, Части вторыя первая половина—1783, Вторыя части вторая половина (Платонова гражданства или о праведномъ десять книгъ—пер.

сти: дать христианского Федона. Но если судить не в соответствии с замыслом, то автор справился с темою, хотя и без какой-либо глубины и оригинальности, но не без изящества. Стараясь оправдать знакомство с вольномысленными сочинениями, «суесловія» которых исчезают перед мыслью «яко дымъ или яко прахъ» (351), он косвенно оправдывает и свои симпатии к деизму. Герой его Разговора «никогда ни Вышняго Естества, ни безсмертія души не отвергалъ, но разсуждалъ общественно, чему мы можемъ и чему трудно вѣрить» (315). В семи аргументах он обычными деистическими соображениями доказывает бессмертие души. Едва ли здесь есть какое-нибудь специальное влияние. Знакомый в общем с историей философии, как она тогда изображалась, вообще начитанный в популярной в то время литературе, кн. Щербатов в неопределенной форме отражает самого платоновского Федона, может быть, как-нибудь опосредствованно Лейбница (или Реймаруса), но главным образом рационалистический деизм вообще [1]).

За ту же тему берется Радищев в трактате О человѣкѣ, о его смертности и безсмертіи, который он начал с первого же года ссылки, но который в необработанном виде был напечатан по его смерти лишь в 1809—11 годах, в изданном сыновьями Радищева собрании его сочинений. Щербатов писал для собственного семейного архива; Радищев ~~Щербатов писал для собственного семейного архива. Радищев~~ же мог бы повторить об этом сочинении признание, какое он сделал о своем «Путешествии», когда он «признался, извиняясь, что намерен был только показать публике, что и он—писатель» [2]). Для правильной оценки Радищева эту характеристику необходимо иметь в виду. Если мы предъявим

Пахомова)—1783, Часть третія, (Законы или о законоположеніи тринадцать книгъ—пер. Сидоровскаго)—1785, переложенныя съ греческаго яз. на россійскій свящ. Ю. Сидоровскимъ и Матеіемъ Пахомовымъ, находящимся при обществѣ благородныхъ дѣвицъ.

[1]) В частности, незаметно особого влияния Мендельсонова Федона. Делалось указание на то, что кн. Щербатов был «воспитанъ на Юмѣ» (В. С. Иконниковъ, Одинъ изъ образовъ проектовъ времени Петра Великаго. Кіевъ. 1893. Стр. 25),—может быть, в истории, но в философии это весьма мало правдоподобно.

[2]) Так смягчил показание Радищева гр. Безбородко. Сам Радищев о своем намерении показывал, что оно «состояло въ томъ, чтобъ прослыть писателемъ и заслужить въ публикѣ гораздо лучшую репутацію, нежели какъ объ немъ думали до того». См. Полное собраніе сочиненій А. Н. Радищева, подъ ред. Бороздина, Лапшина и Щеголева. Т. II. s. a. (Т. I. 1907). Стр. 310, 319, 340.

к его произведению высокие требования, оно окажется ниже критики—ученический реферат о четырех-пяти прочтенных книгах. Как произведение писателя, обращающегося к широкой публике, оно,—будь оно закончено и своевременно выпущено в свет,—могло бы иметь свое, даже философское, значение и влияние.

Философские занятия quand même отнюдь не составляли жизненного призвания Радищева. Тема сочинения, как и самая идея его составления, навеяны собственною судьбою автора. «Нечаянное мое преселеніе въ страну отдаленную,—начинает он свое рассужденіе, — — — побудило меня обратить мысль мою на будущее состояніе моего существа, — — —». Равным образом и свою компетентность говорить на избранную тему Радищев оправдывает собственным опытом: тот, кто был близок к смерти, «могъ бы разсужденія свои сопровождать внутреннимъ своимъ чувствованіемъ; ибо, вѣрьте, въ касающемся до жизни и смерти, чувствованіе наше можетъ быть безобманчивѣе разума. — — — Посторонній, а не вы, можетъ меня вопросить, въ слѣдствіе моего собственнаго положенія: какое право имѣю я говорить о смерти человека?—вопросъ не лишній! и я ему скажу... Но, друзья мои, вы дадите за меня отвѣтъ вопрошающему, — — — » [1]).

Что касается выполнения работы, то, невзирая на ненужные отступления, в общем, план его ясен. Книга первая трактует о человеке и его положении в ряду других существ органического мира. Она составлена в духе немецкой, так наз. п о п у л я р н о й философии, т.-е. в духе рационализма, ослабленного влиянием английской, французской и швейцарской (Боне) физиологической психологии, в свою очередь смягчавшейся в Германии спиритуализмом Лейбница. Но главный и прямой источник Радищева—Гердер, которого он начал изучать еще до ссылки, в Петербурге [2]). Радищев просто переписывает, буквально переводя или с незначительными парафразами, рассуждения Гердера в первом томе знаменитых «И д е й». Он оригинален лишь в тех сентиментальных вос-

[1]) См. начало Книги третьей. Проф. Бобров поясняет это место: «Здѣсь Радищевъ имѣетъ въ виду смерть своей первой жены» (Философія въ Россіи. Матеріалы, изд. В. Ш. Каз. 1900, стр. 147). На чем это основано? Не натуральнее ли предположить, что имеется в виду приговор, который Радищеву самому пришлось пережить?

[2]) В 1786 г. См. показания Радищева Шешковскому. Соч. II, стр. 338.

клицаниях, которыми он связывает отрывки из Гердера, и в некоторых примерах, которыми он илюстрирует мысли Гердера.

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

Во второй книге, где Радищев излагает естественнонаучные сомнения в бессмертии души, он сам указывает на «путеводительствовавшаго» ему «въ сихъ сужденіяхъ» Пристли [1]), который, таким образом, и является главным ответственным лицом в этой части. Третья книга трактата Радищева посвящена развитию аргументов в пользу бессмертия души; она состоит из двух частей, из коих первая воспроизводит первый и второй разговоры Мендельсонова Федона, а вторая—опять-таки «Идеи» Гердера [2]). Четвертая книга, где излагается якобы собственнос Радищева решение вопроса, опять-таки составлена по Гердеру, с привлечением, кроме «Идей», первого диалога из сочинения Ueber die Seelenwanderung [3]).

---

[1]) П. Н. Милюков в своих Очерках (Ч. III, в. 2. Изд. 2) утверждает, что «всѣ главныя мысли и многія отдѣльныя мѣста прямо взяты изъ Гольбаха» (стр. 381). К сожалению он этих «мест» не указывает. И. И. Лапшин также усматривает здесь влияние Гольбаха, но и его указания мне кажутся слишком общими. Я сомневаюсь, чтобы Радищев непосредственно пользовался Гольбахом при составлении своего сочинения. Где Радищев «заимствует», там он просто переписывает. На некоторое противоречие между Радищевым и Гольбахом указывает и И. И. Лапшин (стр. XV—XVI). Гольбах и Пристли не так уж однородны, и последний, как известно, горячо возражал Гольбаху. Радищев, конечно, не очень вдумывался в противоречие своих источников, но тут, мне кажется, он брал последовательно из Пристли.

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

[3]) См. статью Лапшина. Радищев и сам упоминает имя Гердера.

Излагать мысли Гердера здесь не место. Скажем только об общем направлении трактата Радищева, который так долго изображался в свете превратном. Радищев—не материалист, не сенсуалист, и бессмертие души он отстаивает недвусмысленно. Пушкин писал о философском рассуждении Радищева: «Умствованія онаго пошлы и не оживлены слогомъ. Радищевъ хотя и вооружается противу матеріализма, но въ немъ все еще виденъ ученикъ Гельвеція. Онъ охотнѣе излагаетъ, нежели опровергаетъ доводы чистаго аѳеизма». Последнее утверждение—несправедливо. Что касается влияния французской философии и, в частности, Гельвеция, то, может быть, они оказали на социально-политические воззрения Радищева и не малое влияние,—тем более, что и весь трактат Гельвеция De l'Esprit есть, прежде всего, произведение моралистически-политическое («естественное право») [1],—но для обнаружения такого влияния в сфере философских идей требовалось исследование по источникам.

Между тем, решительные суждения здесь высказывались на основании беглых замечаний Радищева, главным образом, в его «Житіи Ѳеодора Васильевича Ушакова». Так, и Милюков считает, что лейпцигские впечатления семнадцатилетнего Радищева, в том числе впечатления от сочинения Гельвеция De l'Esprit, обнаруживаются в его илимском трактате. Это—давление указанного Жития; в самом рассуждении следы Гельвеция случайны, определяющего значения не имеют, иногда само упоминание имени Гельвеция есть повторение указания Гердера (напр., кн. I, стр. 19). Не-материалистические в общем тенденции Радищева побудили проф. Боброва сделать его чистым последователем Лейбница (о. с. 227—31), с которым Радищев был знаком «не какъ-либо поверхностно, а изучалъ его основательно». Но быть лейбницианцем в ту пору значило или быть вольфианцем или примыкать к «популярной философии», усвоившей Лока и Лейбница «Новых опытов» (1765). Если бы не всеподавляющее очевидное влияние Гердера, то, пожалуй, было бы правильнее всего отнести Радищева к эклектизму популярной философии. Указывали еще на Платнера (тот же Бобров, также Сухомлинов), но и это влияние сомнительно, если оно не зате-

[1] О распространении и влиянии идей Гельвеция в России см. гл. III «Введения» Э. Радлова к русск. пер. Гельвеция (Объ Умѣ. Пгр. 1917), то же под заглавием К. А. Гельвецій в «В. Е.» 1917, апр.—іюнь.

рялось где-нибудь в частностях [1]). Наконец, искали примирения в формуле: «Радищеву бросалось въ глаза не столько коренное различие между Гольбахомъ и лейбниціанцами, сколько общее тому и другимъ стремленіе къ философскому монизму» (Милюков; Лапшин, стр. VIII). Сомнительно, чтобы Радищев доискивался какого-нибудь общего руководящего принципа, противоречие которому его беспокоило бы. Повторяю, серьезно о философии Радищева, как если бы она выражала нечто большее, чем настроение эпохи, бродившей около философии, говорить не приходится. Противоречие у Радищева между «сенсуализмом» или «гилозоизмом» и «спиритуализмом» и «панпсихизмом» в действительности интересует его философских читателей, его же самого оно мало волновало, по той простой причине, что, переписывая Гердера, он и не замечал некоторой двойственности своего оригинала. Между тем, разгадка разнообразия суждений о Радищеве, повидимому, именно в Гердере. Гердер, несомненно, продолжал традиции рационализма Лейбница, и не только его метафизики, но и его Новых опытов, однако, в то же время на него давили и физиологизированное, если так можно сказать, лейбницианство Боне, и вся физиологическая психология его времени, и сам барон Гольбах, а с другой стороны, Русо и Гемстергёйс, с Гаманом и Якоби на крайнем полюсе, где реставрация Спинозы вновь замыкала круг рационалистически. Здесь было что угодно, кроме материализма и сенсуализма. Было и то, что заставляло историков философии говорить об особом направлении «философии чувства», в котором Гердер и занимал свое место. По-просту это была философская жертва сентиментализму. Куда тут Радищеву было разбираться в философских основах этого сентиментализма. Но как писатель, он нашел в нем близкий себе «стиль»,—отсюда-то и весь его мнимый сенсуализм.

По сравнению с Новиковым и Щербатовым, Радищев предвосхищает по своему духовному облику то направление третьего типа нашей интелигенции, оппозиционно-партийной,

[1]) К тому же Платнер в разных изданиях менял свои взгляды.—Приведенное указание основано на биографических данных: Радищев должен был слушать Платнера. Но что он у него слушал? В пору Радищева Платнер был медицинским професором,—читал ли он и философские курсы, или Радищев слушал изложение его физиологических теорий? Вообще же Радищев изучал юридические науки, и, повидимому, более или менее толково лишь в последние два года своего пребывания в Лейпциге, когда он овладел языком, и когда занятия русских студентов были поведены сколько-нибудь систематически (ср. Сухомлиновъ, А. Н. Радищевъ, авторъ «Путешествія» etc, Спб. 1883. Стр. 7 сл.).

которое, возобладав со средины XIX века, прекратило свое «опозиционное» существование, как только стало «начальством», а вместе с этим завершило и третий период нашего культурного развития. По мнению некоторых историков [1]) русской культуры, тремя названными именами исчерпываются основные типы зарождавшейся в XVIII веке светской и внеправительственной интелигенции. Но есть основание присоединить к ним еще четвертый тип, игравший в русской культуре XIX века крупную роль, и интересный для нас тем, что и он нашел себе в XVIII веке около-философское выражение. Его представителем был мнимо-народный «философ» Григорий Саввич Сковорода (1722—1794).—Новиков неосновательно называл себя «идиотом»; Щербатов мечтал о христианском Платоне; Радищев сравнивал себя с Галилеем; Сковорода хочет быть русским Сократом.

Впрочем, с кем только не сопоставляли Сковороду—Украинский Сократ, Русский Сократ, степной Ломоносов, «подъ чубомъ и въ украинской свиткѣ» «свой» Пифагор, Ориген, Лейбниц, ипр. Ср. Г. П. Данилевский, Гр. С. Сковорода, Соч. Т. VI. Изд. 4-ое. Спб. 1884. Стр. 332, 336, 325; сам Данилевский находит сходство между Сковородою и Новиковым.—Во всяком случае, наш Сократ оказался без Платона, что̀, конечно, сильно умаляет его сократическое значение.—История издания сочинений Сковороды—постыдна. При его жизни не было ничего напечатано. В 1798 г. в Петербурге без имени автора был напечатан один из его первых диалогов под произвольным заглавием: «Библіотека духовная, дружеская бесѣда о познаніи себя»; в 1806—«Начальная школа» (в «Сіонскомъ Вѣстникѣ», с краткими биографическими сведениями об авторе); в 1837 вышли «Дружескій разговоръ о душевномъ мирѣ», «Бесѣда двое», «Убогій жаворонокъ» и «Харьковскія басни»; в 1839—«Брань Архистратига Михаила съ сатаною». Первое собрание сочинений: Сочиненія въ стихахъ и прозѣ Гр. С. Сковороды (изд. Лисенковым) Спб. 1861 г.—пустое и никуда негодное издание, в котором нет ни одного из более важных и значительных произведений Сковороды. Лишь в 1894 г., к столетию со дня смерти Сковороды, были изданы харьковским Историко-филологическим обществом «Сочиненія Гр. С. Сковороды» под ред. проф. Д. И. Багалѣя, и все-таки, по цензурным условиям, с пропуском характернейших для Сковоро-

[1]) Напр. Боголюбовъ, Новиковъ и его время.

ды вещей (как «Жена Лотова», «Потопъ Змiинъ», значит. часть «Израильскаго Змія). Наконец, в 1912 г. вышел I том (II-го до сих пор нет) «Собранія сочиненій Г. С. Сковороды» под ред. Вл. Бонч-Бруевича,—в смысле полноты и ревизии текста—лучшее издание, но, к сожалению, с весьма несовершенным, неудачно и некомпетентно составленным, Алфавитным указателем, мало облегчающим пользование книгою.

Отчасти по собственной воле, отчасти по неудачничеству, Сковорода отказывается от интелигентских состояний своего времени: священника, придворного певчего, школьного учителя, и становится сперва гувернером в помещичьих семьях, а затем бродячим «старчиком», странствующим по помещичьим усадьбам друзей, частью учеников своих. Годом перелома, приведшим его к тому мировоззрению, которое он исповедует в своих сочинениях, Сковорода считает свой тридцатый год. Литературная деятельность его начинается еще позже—со второй половины 60-х годов XVIII-го столетия. Как тип интелигенции, Сковорода—прообраз резонирующего опрощенства и отрицания традиционной европейской культуры, развившихся у нас,—может быть, в паралель с чисто народным юродством,—во имя проповеди призрачного самоусовершенствования и мнимо-углубленного самопознания. Соответствующее миросозерцание насквозь проникается морализмом, заменяющим традиционные учения религии, хотя и обращающимся в то же время сплошь и рядом к источникам оспариваемого ученья. Так вокруг этого мировоззрения складывается психология внутренне, а иногда и открыто, близкая психологии сектантства [1]).

У нас сложился взгляд на Сковороду, как на первого самобытного и оригинального русского философа. Мне трудно оспаривать это утверждение, так как собственно самой фило-

[1]) На особую близость не только психологии, но и ученья Сковороды к некоторым формам нашего сектантства уже не раз обращали внимание (г-жа А. Я. Ефименко, Вл. Бонч-Бруевич), но каких-либо исследований этого вопроса я не знаю. Небезызвестный историк Министерства Внутренних Дел (8 том. 1858—63) Н. В. Варадинов упрекал уже Ор. Новицкого в том, что последний не отметил в своем сочинении О духоборцахъ (К. 1832) влияния Сковороды на духоборов. Во 2-ом изд. своей книги (Духоборцы. Ихъ исторія и вѣроученіе. К. 1882) Новицкий признает его сильное влияние на молокан и возможное его участие в составлении «Исповѣданія ученія духоборцевъ екатеринославскихъ» (1791 г.), написанного от имени содержавшихся в тюремном заключении сектантов для подачи бывшему тогда губернатору екатеринославскому Каховскому (Новицкий, стр. 178, 211).

софии в сочинениях Сковороды я нахожу количество предельно-минимальное. А те немногие, напоминающие о философии мысли Сковороды, вокруг которых бродят его фантазия и поученья, не возвышаются над уровнем общих мест и ходячих представлений о философии [1]). Не находя у этого современника Юма и Канта непосредственной связи с западною новою философией, наши исследователи видят его источники в философии античной и некоторых отцов церкви. Но и то и другое мне кажется недоказанным,—опять-таки хотя бы по той причине, что самой философии у Сковороды немного. Несомненно, однако, что с моралистическими трактатами Цицерона и Плутарха Сковорода был знаком непосредственно. Ими и определяется то приблизительное и ходячее представление Сковороды о философии, которое через посредство этих же источников вообще было популяризовано в широких полуобразованных кругах европейских читателей. Понятно, что здесь можно найти кое-какие отзвуки платонизма, но только очень большим желанием иметь в XVIII веке п е р в о г о русского серьезного философа можно объяснить тот факт, что Сковороду называют последователем Платона.

О талантливом изображении Сковороды в книге покойного В л. Э р н а (Гр. С. Сковорода. Жизнь и ученіе. М. 1912) говорить трудно. Книга—взвинченно-литературное произведение, а не историко-философское исследование. Написанная с подъемом и вдохновением, эта книга—прекрасное выражение мировоззрения самого автора, но по отношению к Сковороде—хвалебная пѣснь, в которой последний рисуется читателю таким, каким автор хотел бы видеть первого русского философа, но не таким, каким был Сковорода реальный. Более осторожный в исторических суждениях проф. Зеленогорский также утверждает н е п о с р е д с т в е н н о е знакомство Сковороды с сочинениями Платона и с и л ь н о е в л и я н и е их на его у м о з р и т е л ь н у ю ф и л о с о ф и ю (!?); при чтении сочинений Сковороды он в этом н е р а з у б е ж д а л с я; «кто знакомъ съ философіею Платона, для того это ясно и очевидно» (Вопр. фил. и псих. Кн. 3, 222). Однако, «напримѣры» автора к такой очевидности не приводят. (1)

[1]) Должен привести одно давно высказанное мнение, которое всецело разделяю: «Задача и предѣлы этой науки [истории философии] точно опредѣлены и трудно уже, не подвергаясь опасности показаться несвоевременнымъ, ввести въ нее философовъ, въ родѣ Сковороды». И л а р. Ч и с т о в и ч ъ, Исторія С.-Петербургской Духовной Академіи. Спб. 1857. Стр. 294.

Он говорит: «опредѣленіе философіи составлено въ духѣ Платона, который ставилъ философію высшею и главною цѣлію жизни человѣка». Я вовсе не нашел у Сковороды определения философии. Кроме того, то, что здесь приводится, не есть ее определение, а оценка, но и такой оценки я не нашел у Сковороды, а автор не указывает, где искать. Но если бы она у него была, почему Сковорода мог извлечь ее только из Платона «непосредственно»? (2) «Опредѣленіе души, ея природы и жизни тоже заимствовано у Платона, — — — «Душа есть perpetuum mobile, движимость непрерывная», говоритъ Сковорода въ духѣ Платона («Разговоръ о душевномъ мирѣ». —)». Но найти о д и н из многочисленных платоновских предикатов души, значит ли показать, что у Платона заимствовано «опредѣленіе души, ея природы и жизни»? (3) «Изреченіе: «познай самого себя» истолковывается Сковородою также въ смыслѣ Платона и его философіи, т.-е. познай свою высшую природу, духъ, разумъ». Этотъ «пример» вполне гармонирует с первыми двумя тем же крайним безличием. Для полной колекции тривиальностей не достает только также несомненно платоновского положения, что душа благороднее и выше тела,—положение, которое столь же несомненно повторяется у Сковороды... Кстати, еще отмечу. что сам Сковорода свое «узнай себе самого» относит к «Ѳалесу» и,—по Плутарху, конечно,—к надписи на Дельфийском храме, хотя всё же больше ему нравится, видимо, Моисеево «Слыши Израилю, воньми себѣ, внемли» (319, 321—2). (4) Убедительнее — следующая за сим ссылка проф. Зеленогорского на д у а л и з м Сковороды, который мог быть заимствован у Платона и Аристотеля. Но именно дуализм (?) м а т е р и и и ф о р м ы, или и д е и, для Сковороды—только илюстрация мысли, д л я н е г о более основной, о дуализме вечного и тленного, мысли, как то усердно и доказывает Сковорода, библейской и христианской. И можно ли, находя у Сковороды такую и л ю с т р а ц и ю, утверждать, что он н е п о с р е д с т в е н н о з н а к о м б ы л с с о ч и н е н и я м и П л а т о н а? Другой автор (г-жа Ефименко), против которого возражает проф. Зеленогорский, имел столь же в е с к и е аргументы, доказывая, что Сковорода был п а н т е и с т о м, близким Спинозе, ибо он и в самом деле утверждал, что среди многих других предикатов Бога употреблялся предикат «Натура»... (5) Наконец, проф. Зеленогорский называет диалог Сковороды, в котором будто бы последний «старается наглядно представить и выяснить теорію идей Платона». Боюсь, что почтенный автор был введен в заблуждение заглавием диалога: «Діалогъ или Разглаголъ о древнемъ

міръ», ибо в нем никакого выяснения «теоріи идей Платона» нет, и само название «древній міръ» употребляется Сковородою алегорически. — Несравненно более доказателен проф. Зеленогорский, когда он констатирует у Сковороды «отступленіе отъ философіи Платона» и сближает его со стоицизмом, источниками для знакомства с которым ему могли служить те же Цицерон и Плутарх.

Усвоив несколько моралистических тривиальностей, в остальном Сковорода пропитывается библейскою мудростью, и как истый начетчик засыпает глаза и уши читателя,—до его изнеможения, до одури,—библейским песком. Правильно изображает эту особенность Сковороды один из персонажей его диалогов: «Ты толь загустилъ рѣчь твою библейскыми фигурами, что нельзя разумѣть». Правильно же передает самого Сковороду другой персонаж, отвечающий на это замечание: «Простите, други мои, чрезмѣрной моей склонности къ сей книгѣ. Признаю горячую мою страсть. Правда, что изъ самыхъ младенческихъ лѣтъ тайная сила и маніе влечетъ меня къ нравоучительнымъ книгамъ и я ихъ паче всѣхъ люблю: они врачуютъ и веселятъ мое сердце, а Библію началъ читать около тридцати лѣтъ рожденія моего, но сія прекраснѣйшая для меня книга надъ всѣми другими [полюбовницами] верхъ одержала, утоливъ мою долговременную алчбу и жажду хлѣбомъ и водою, сладчайшей паче меда и сота Божіей правды и истины, и чувствую особливую мою къ ней природу» (Разг. о душ. мирѣ, 245—6). Сообразно этому Сковорода иногда подписывает свои письма: «Любитель Священныя Библіи Григорій Сковорода» (248, 322).

Сковорода от начала и до конца—моралист. Не наука и не философия, как такая, владеют его помыслами, а лишь искание для себя и указание другим пути, ведущего к счастью и блаженству. «Ни о коей же наукѣ,—говорит он,—чаще и отважнѣе не судятъ, какъ о той, какая дѣлаетъ блаженнымъ человѣка, потому и думаю, что всякому сіе нужно, такъ будто и всякому жить должно». Кто же учит этой науке? Сковорода понимает это лучше своих почитателей: «Проповѣдуетъ о щастіи историкъ, благовѣститъ химикъ, возвѣщаетъ путь щастія физикъ, логикъ, граматикъ, землемѣръ, воинъ, откупщикъ, часовщикъ, знатный и подлый, богатъ и убогъ, живый и мертвый... Всѣ на сѣдалище учителей сѣли; каждый себѣ науку сію

присвоилъ.—Но ихъ ли дѣло учить, судить, знать о блаженствѣ? Сіе слова есть апостоловъ, пророковъ, священниковъ и просвѣщенныхъ христіанскихъ учителей, коихъ никогда общество не лишается» (Кольцо, 251). К науке, как такой, Сковорода, будучи моралистом, иначе и не может относиться как с к е п т и ч е с к и. Она для него возносится лишь к «плотскому», она —«высокій есть гробъ (137); «физическія сказки» он советует оставить «беззубымъ младенцамъ», ибо «все то бабіе, и басня и пустошъ, что не ведетъ къ гавани» (119). Мы «пожерли» множество систем с планетами, а планет с горами, морями и городами, и алчем; жажда и голод еще пуще палят сердце наше, ибо не догадываемся, что «математика, медицына, физика, механика, музыка со своими буйными сестрами»—лишь «служанки при госпожѣ и хвостъ при своей головѣ, безъ которой весь корпусъ не дѣйствителенъ» (225; стр. 322; 353). Моралист всегда перестает быть скептиком, лишь только он становится проповедником, а это Сковорода знает, что «учить о мирѣ и щастіи есть дѣло однихъ богопроповѣдниковъ; учить о Богѣ, есть то учить о мирѣ, щастіи и премудрости» (253). Тут перед ним раскрывается «новая наука», скепсису не подлежащая, ибо она есть «наука высочайшая», и «самонужнѣйшая» (146). Сама основа такой науки—не знание, а нечто иное:

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

(Из Письма к Правицкому).

Эта наука ведет к самоисправлению и самосовершенствованию, а через них к счастью. Врата ее—п о з н а н и е с а м о г о с е б я.

«Брось, пожалуй, думать мнѣ
Сколько жителей въ лунѣ!
Брось коперникански сферы!
Глянь въ сердечныя пещеры!
Въ душѣ твоей глаголъ,
Вотъ будешь съ нимъ веселъ!
. . . . . .
Нужнѣйшее тебѣ
Найдешь ты самъ въ себѣ».

Об этом Сковорода твердит неумолчно, но первые же написанные им диалоги «Наркіссъ» и «Асхань» прямо имеют эту

тему своей задачей. В них разъясняется, что познание самого себя, если оно будет направлено не на внешнюю видимость, которая есть лишь «пустая пустошь» (151—2), предмет идолопоклонства, а на внутреннюю сущность человека, видимую его духовному, но не плотскому оку, раскроет нам то, что составляет истинную сущность, «исту» и нас самих и всего мира. Пока видишь руки, ноги и всё свое тело, «ничего не видишь и вовсе не знаешь о себе. — — — Видишь въ себѣ то, что ничто—и ничего не видишь. — — — Видишь тѣнь свою, просто сказать, пустошь свою и ничто. А самого себя отрода ты не видывалъ» (80). То, что раскрывается внутреннему оку—«главность», есть м ы с л ь: «мысль есть главною нашею т о ч к о ю и среднею. А посему-то она часто и сердцемъ называется. И такъ, не внѣшня наша п л о т ь, но наша м ы с л ь-то главный нашъ ч е л о в ѣ к ъ. Въ ней то мы состоимъ. А она есть нами» (81) [1]). Внутреннее или истинное око, которым раскрывается это истинное, есть в е р а: «истинное око и в ѣ р а — все одно», и кто имеет в себе истинного человека, тот его оком, в е р о ю, усматривает уже во всём и с т и н у (83).

Когда Сковорода говорит о «истѣ», как о м ы с л и, и сравнивает ее далее с рисунком в красках, фигурою в письменах, планом в строении (86), и, пожалуй, когда он позже («Разглаголъ о древнемъ мірѣ») говорит о «тысячѣ во единомъ ч е л о в ѣ к ѣ», в этом можно найти отзвуки платонизма. Но его ближайшие разъяснения тотчас открывают, что это—в лучшем случае х р и с т и а н и з и р о в а н н ы й платонизм, а с подлинным Платоном и из первых рук Сковорода знаком не был и, во всяком случае, не был его «последователем». «Планъ», о котором он говорит, есть «С л о в о Б о ж і е, совѣты и м ы с л и его» (83). «Истинный человѣкъ» есть Б о г: «истинный ч е л о в ѣ к ъ и Б о г ъ есть тожде. И никогда еще не бывала видимость истинною, а истина видимостью. Но всегда во всемъ тайная есть и невидима и с т и н а, потому что она есть Г о с п о д н я» (130—131). «Вѣдь самъ Богъ свидѣтельствуетъ: что онъ Человекъ Божій. А Божій и Истинный—все то одно. Богъ и Истина, одно. Человѣкъ Божій, и сынъ Божій одно-то» (128). И упомянутые тысяча во едином ч е л о в е к е есть «единъ Божій

---

[1]) Сковорода ссылается при этом на Цицерона: Mens cuiusque is est quisque—Умъ коегождо той есть кійждо.

человѣкъ въ тысящѣ нашихъ» (308). «Что же есть оно едино? Богъ. Вся тварь есть рухлядь, смѣсь, сволочь, сѣчь, ломъ, крушь, стечь, вздоръ, сплочь и плоть и плетки. А тое, что любезное и потребное, есть едино, вездѣ и всегда» (Начал. дверь, 62—3). Он-то и постигается вѣрою: «И такъ, пане милый! если можешь возвесть сердечное твое око отъ подлыя натуры нашея въ гору къ оной господствующей святой вродѣ, въ той день можешь увидѣть и единаго онаго Божія человѣка. — — — Видишь, государь, что едина токмо вѣра видитъ чуднаго сего человѣка, коего тѣнь всѣ мы есмы. Вѣра есть око прозорливое, сердце чистое, уста отверстыя. Она едина видитъ свѣтъ, во тмѣ стихійной свѣтящій. Видитъ, любитъ и благовѣститъ его». Узреваемый верою человек—«нетлѣнный человѣкъ Христосъ Іисусъ» (312, Разглаголъ о древнемъ мірѣ). Так через познание себя мы приходим к Богу, а от него вновь возвращаемся к себе, возрожденному и воскресшему (ср. 401). «Подними жь отъ земли мысли твои и уразумѣй человѣка въ себѣ отъ Бога рожденна, а не сотворенна въ послѣднее житія время. — — — Открой же око вѣры и увидишь въ себѣ тожь силу Божію, десницу Божію, тайную, невидимую, а, узнавъ сына, узнаешь и Отца Его. — — — Раскрой же сердце твое для принятія вѣры и для объятія того человѣка, который отцу своему вмѣсто десницы и вмѣсто силы его есть во вѣки вѣковъ. — — — Скажи съ Пауломъ: «вѣмъ человѣка»... Нашелъ я человѣка. Обрѣтохъ Мессію, не плотянаго кумира, но истиннаго Божіего во плоти моей человѣка» (103).

То, что раскрывается нам таким образом, есть не только истина, но также обетование и источник нашего счастья, ибо нам открылось, что «Царство Божіе внутрь насъ» (62), оно «вдругъ, какъ молнія озаряетъ душу и для пріобрѣтенія Вѣры надобенъ одинъ точію пунктъ времени» (248), и «кто узналъ себѣ, тотъ обрѣлъ желаемое сокровище Божіе» (142)—блаженство и счастье: «по землѣ, по морю, по горнихъ и преисподнихъ шатался за щастіемъ. А оно у мене за пазухою... Дома...» (203, Бесѣда нареченная двое). «Начало премудрости, страхъ Божій, онъ первѣе усматриваетъ щастіе внутрь себя» (260). Счастье наше есть мир душевный (252), «узнать себѣ полно, познаться и задружить съ собою сей есть неотъемлемый миръ, истинное щастіе и мудрость совер-

шенная» (263, Кольцо); «отъ познанія себе самого входитъ въ душу свѣтъ вѣдѣнія Божія, а съ нимъ путь щастія мирный. — — — Чемъ болѣе кто себе узнаваетъ, тѣмъ вышше восходитъ на Сіонъ мира» (Алфавитъ мира, 320—321). Нашед Царство Божие внутри себя, человек находит всё, что нужно в жизни, и как не ложное, не плотское знание его началось с познания себя, так в этом открытии оно завершается, становится далее ненужным, тщетным, суемудрым. «Щастіе твое и миръ твой, и рай твой, и Богъ твой внутрь тебе есть» (Алфавитъ, 330)—«Щастіе наше внутрь насъ... пускай никто не ожидаетъ щастія ни отъ высокихъ наукъ, ни отъ почтенныхъ должностей, ни отъ изобилія... Нѣтъ его нигдѣ. Оно зависитъ отъ сердца, сердце отъ мира, миръ отъ званія, званіе отъ Бога. Тутъ конецъ: не ходи далѣе. Сей есть источник всякій утѣхи и царствію Его не будетъ конца» (ib. 344). Звание зависит от Бога, значит, что не в нашей воле определять свое назначение, а нужно здесь для счастья и мира душевного подчиниться Его воле. «Воньми себѣ, сыщи Его и послушай Его. — — — Не думай никто, будь то отъ нашей воли зависитъ избрать стать или должность. Владѣетъ Вышній царствомъ человѣческимъ, и блаженъ сему истинному царю послѣдующій» (325). «Воля Божія есть то верхъ и законъ законовъ; не ходи далѣе...» (339).

Если во всём этом преобладает еще отвлеченная мораль, то дальше следуют указания на то, как непосредственно перейти к ее жизненному практическому осуществлению. Для этого нужно угадать свое естественное предрасположение, следовать, по рецепту всех моралистов, природе, или, как выражается Сковорода, надо узнать свою «сродность». «Нужно только узнать себе, куда кто рожденъ. Лучше быть натуральнымъ котомъ, нежели съ ослиною природою львомъ» (340). Узнать свою сродность и значит то же, что уловить волю Божию. «Природа и сродность значитъ врожденное Божіе благоволеніе и тайный Его законъ, всю тварь управляющій—знать то, что есть подобіе въ душѣ и въ томъ дѣлѣ, къ которому она стремится,...» (339). И «лучше умереть, чѣмъ всю жизнь тосковать въ несродностяхъ. — — — Безъ Бога, знаешь, нельзя и до порога, если не рожденъ, не суйся въ книгочетство. Ахъ! многие черезъ то въ вѣчную пали муку. Не многихъ мати породила къ школѣ. Хочешь ли блаженъ быть? Будь доволенъ до-

лею твоей природы. — — — Видно, что усердно послѣдовать Богу есть сладчайшій источникъ мира, щастія и мудрости. Да знаетъ же всякъ свою природу и да искушаетъ, «что есть благоугодно Богу»» (341). Если тут Сковорода приходит к намекам на собственную биографию и к известному самооправданию, то это опять черта, характеризующая в нем истинно-моралистическую, а не собственно философскую, скажем его же словом, с р о д н о с т ь. «Обучатися и купно обучать братію добродѣтели,—пишет сам о себе Сковорода,—якоже свыше заповѣдано мнѣ, сей мой единъ есть жребій, и конецъ, и цвѣтъ, и плодъ жизни и трудовъ моихъ успокоеніе» (из пис. цитир. Хиджеу, «Телеск.» Ч. XXVI, 158).

Поэтому-то и вся мнимая философичность Сковороды, принимаемая его панегиристами за основу его морали, за принципиальный фундамент мировоззрения, в котором и видели платонизм, принципиальный дуализм, пантеизм и под., есть для него, на самом деле, лишь пристройка к главному зданию «самонужнѣйшей науки» о счастьи и об оправдании, в конце концов, собственного поведения. Поэтому-то «теория» у него так груба, набрасывается мимоходом, «между д е л о м», не детализуется и не возвышается над уровнем общих мест. Сковороде хотят найти иное «оправдание», чем то, какое он сам себе дал. Хотят приписать ему с р о д н о с т ь, какой он не имел. Но не лучше ли быть, в самом деле, натуральным моралистом, «нежели съ ослиною природою львомъ» или же с проповедническою природою философом? [1]).

Нехитрая философская пристройка Сковороды сводится к следующему. Человек есть «маленькій мырокъ» [2]), в самопознании он раскрывает в себе и с т и н н о г о человека, в познании же целого «мыра» природы он точно так же, озаренный духом истины, раскрывает за тьмою свет, за тленом истину, которая, как и тот истинный человек, божественна, будучи самим Богом созиждена и устроена. Само узрение этого нового, второго мира божественно и вдохновлено Богом. «Всего ты те-

---

[1]) Потому, л у ч ш и м и наиболее цельным, ибо наиболее соответствующим духу, «сродности», Сковороды, до сих пор остается то бесхитростное и прямое, связанное лишь с изображением жизни и личности, изложение его учения, которое дает «Жизнь Григорія Сковороды», с большою теплотою и симпатией к нему составленная его учеником и другом М. И. К о в а л и н с к и м.

[2]) Сковорода иногда пишет «мыръ», «мырокъ» (mundus) в отличие от «миръ» (pax).

перь по-двое видишь: двѣ воды, двѣ земли. И вся тварь теперь у тебе на двѣ части раздѣленна. Но кто тебе раздѣлилъ? Богъ. Раздѣлилъ онъ тебѣ все на двое, что-бъ ты не смѣшивалъ тмы со свѣтомъ, тмы со правдою. Но понеже ты не видѣлъ кромѣ одной лжы, будьто стѣны, закрывающія истину, для того онъ теперь тебѣ здѣлалъ новое небо, новую землю. Одинъ онъ творитъ дивную истину. — — — И такъ ты теперь видишь двое—старое и новое, явное и тайное» (Наркіссъ, 96). Нужно везде видеть «ДВОЕ» (199),—«кто одно знаетъ, а не двое, тотъ одно бѣду знаетъ» (200). Эти двое: «міръ и Міръ; тѣло и Тѣло; человѣка и Человѣка—двое въ одномъ и одно въ двоихъ, нераздѣлно и не слитно же. Будь то Яблонь, и тѣнь ея, древо живое, и древо мертвое; лукавое и доброе; лжа и истина; грѣхъ и разрѣшеніе. Кратко сказать: все что осязаешъ въ наружности твоей, еще вѣруеши, все тое имѣешъ во славѣ и въ тайности Истое, твоею-жъ внѣшностію свидѣтельствуемое, душевнымъ тѣломъ духовное. Въ сей-то центръ ударяетъ лучъ, сердца наперсникова» (Бесѣда нареченная двое, 202). Как можно видеть из приведенных формул, это не есть дуализм спиритуалистический—тела и души, а дуализм космический—в духе платонизирующего христианства, дуализм видимой действительности и невидимого Духа, царства земного и небесного, Божьего, тленного и вечного, зла и блага [1]). «Весь міръ состоитъ изъ двоихъ натуръ: одна видимая, другая невидима. Видима называется тварь, а невидимая Богъ. Сія невидимая натура или Богъ всю тварь проницаетъ и содержитъ, вездѣ и всегда былъ, есть и будетъ» (Наркіссъ, 100; ср. 63, Начальная дверь).

Если этот «дуализм» и имеет вид метафизического принципа, то зато им кончается собственно философия Сковороды. Ибо как дальше можно было бы развивать этот принцип? Либо в направлении метафизическом, как раскрытие т. наз. космологической проблемы, либо в направлении собственно богословском, которое, в свою очередь, было бы или принятием церковного догматического богословия или богословствованием за собственный страх — дисидентством,

[1]) Следовательно, истолкование в духе спиритуалистическом «дуализма» Сковороды—неправильно. Эту тенденцию обнаруживает Эрн, когда говорит: «Человѣкъ есть микрокосмъ. Въ такомъ случаѣ ничего познавать человѣкъ не можетъ иначе какъ черезъ себя» (216). Это—не Сковорода.

сектанством. Сковорода избрал это последнее. Как обычно бывает в христианских сектах, единственным источником и авторитетом в таком случае признается Библия, остальное—работа моралистически настроенной фантазии, ощущаемая, как «духовный свет» или боговдохновение. Вполне понятны те психологические основания, которые приводят соответственно настроенных интерпретаторов к алегорическому толкованию св. Писания. В сторону а л е г о р и з м а целиком и уходит мысль Сковороды. Все более значительные работы его 70-х и 80-х годов посвящены оправданию алегорического истолкования Библии и его применению к интерпретации некоторых текстов ее. Таковы: «Израильскій змій или картина нареченная: д е н ь», «Книжечка о чтеніи священнаго писанія нареченна Жена Лотова», «Діалогъ. Имя ему: Потопъ Зміинъ».

Ковалинский называет любимейшими писателями Сковороды: Плутарха, Филона иудеянина, Цицерона, Горатия, Лукиана, Климента Александрийского, Оригена, Нила, Дионисия Ареопагитского, Максима Исповедника. Для исследования вопроса об алегоризме Сковороды интересны Филон, Ориген и Климент Александрийский, к которым следовало бы присоединить еще бл. Августина, с которым, повидимому, Сковорода был знаком. Делом специального исследования было бы сравнить и показать, заимствовал ли у них Сковорода какие-либо из своих толкований или он усвоил только общую идею алегорического толкования Библии. [Общий очерк развития герменевтики см. в моей (печатающейся) книге: Г е р м е н е в т и к а и е е п р о б л е м ы].

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

(«Строматы», особ. кн. V), но доказывать это—здесь не место.

Совершенно неосновательно было бы сопоставлять Сковороду со Спинозою, исходя из его заявления, что «Библія есть ложь и буйство Божіе» (362), «что Біблію читать и ложь его [sic!] щитать, есть тоже» (508; ср. 265; 394), и следующего затем «рационального» толкования ее небуквального смысла. У Спинозы—основа филологическая, критическая и историческая, у Сковороды—моралистическая. Филологическая подготовка Сковороды вообще весьма хромает. Повидимому, он не дурно владел лишь латинским языком, знал греческий. Эрн говорит о «способностяхъ Сковороды къ языкамъ» и решает: «филологическія дарованія Сковороды, очевидно [?], были значительны и напоминаютъ [!] другіе два примера рѣдкой филологической одаренности въ исторіи русской философской мысли: В. С. Печерина и В. И. Иванова» (60). Этому можно противопоставить такие примеры: «въ нѣкоторой землѣ называется Богъ: и ш т е н ъ» (64), каковое название Сковорода сопоставляет с именем Бога «Истинна», хотя имеющееся здесь в виду, очевидно, венгерское Isten никак с арийским корнем «истины» не может быть сопоставлено; «у Тевтоновъ человѣкъ нарицается м е н ш ъ, сиречь. mens, то есть, мысль, ум; у Еллинов же нарицается мужъ, фосъ, сирѣчь, свѣтъ, то есть умъ» (81 прим.),—т.-е. отожествляются φῶς и φώς; δαιμόνιον значитъ знаніе или разумѣніе, а δαίμων—знающій или разумѣющій» (236); «Египетская У с ы с ъ и именемъ, и естествомъ есть тоже, что Павловскій Іисусъ» (332); знание древне-еврейского редко у Сковороды выходит за пределы толкования с о б с т в е н н ы х имен, «переводы» которых, как известно, по большей части даны въ самой Библии; итп.

Сама Б и б л и я фигурирует у Сковороды в качестве некоторого символа, который, в свою очередь, толкуется им метафорически и алегорически. Так, уже в «Асхани» св. Писание изображается, как «фанарь, Божіимъ свѣтомъ блистающій для насъ путниковъ», «рѣчъ Библіи, подобна азіатской рѣкѣ, именуемой Меандеръ» (167), в «Кольцѣ» она называется «домомъ Божіимъ», к которому ключ—«духъ страха Божія и духъ разума» (260); она есть «слово Божіе и языкъ огненный» (261); она—«человѣкъ домовитъ, уготовавшій сѣмена въ закромахъ своихъ» 263). Далее, устанавливается, что «Библія есть точный змій» (Кольцо, 287; ср. Израильскій Змій, 386), и в то же время она «тоже что сфинксъ» (Алфавитъ мира, 355), она есть «еврей-

ская С ф и н к с ъ и не думай, будьто объ иномъ чемъ, а не о ней написано: «Яко левъ, рыкая, ходитъ, искій кого поглотити»» (394, Жена Лотова), «она-то есть древняя оная ΣΦΙΓΞ (Сфынксъ). Левъ-дѣва, или Льво-Дѣва. Купно Левъ и Дѣва» (510, Потопъ Змiинъ). Наконец, Библия есть Начало и Міръ (368, 370). Но так как в мире мы все должны видеть «два Міра, —единъ Міръ составляющіе,—Міръ видный и невидный, живый и мертвый, цѣлый и сокрушаемый. Сей риза, а тотъ тѣло. Сей тѣнь, а тотъ древо. Сей вещество, а тотъ ипостась,...» (368), то и слово Божие нужно читать в двояком смысле. «Изъ двоихъ естествъ состоитъ с л о в о Божіе. «Единою глагола Богъ, но двойное слышно». Двѣ страны имѣетъ библейное море. Одна страна наша, вторая—Божія» (Жена Лотова, 396). Библия, поэтому, раскрывает нам то же самое, что и углубленное, умственное п о з н а н и е с е б я. Она ведет к нему (172), —«страхъ Божій вводитъ во внутреннюю Библіи завѣсу, а Библія тебе жъ самаго взявъ за руку, вводитъ въ твой же внутренній чертогъ, котораго ты отроду не видывал» (176). Войдя в нее, услышишь опять всё то же: познай себя, «вонъми себе, внемли»,—«Вся Библія дышетъ симъ вкусомъ: «узнай себе» (321). Через познание себя мы проникаем в сокровенный смысл Библии, через нее мы проникаем глубже в себя. В том и другом случае за внешним для нас стоит одно—вечное, высшее бытие. Библия, как и непосредственное узрение вечного в нас и во всем мире, «непрестанно кладетъ намъ въ уши иное высочайшее нѣкое естество, называя оное началомъ, окомъ, отцомъ, сильнымъ, Господемъ, царемъ, Ангеломъ совѣта, духомъ, радостію, веселіемъ, миромъ, и протчая» (323). Словом, Библия раскрывает нам Бога и его царство: как «вторый человѣкъ Господь съ небесе» (323), так и «всей Библіи предметомъ самъ только единъ Богъ. Тутъ ей конецъ до послѣднія черты. Безъ Его она и лжива, и дурна и вредна, а съ Нимъ вкуснѣе и прекраснѣе всѣхъ невѣстъ» (356).

Библия раскрывает то же, что раскрывается умному оку и в самом мире и в человеке, которого мы называли, поэтому, «маленькимъ мыркомъ». Библию можно также ввести в это тожество и приравнять ее и человеку и миру. «Библіа есть человѣкомъ, и ты человѣкъ. Она есть телцомъ, и ты тоже. Если узнаешь ее, одинъ человѣкъ и одинъ телецъ будешъ съ нею» (179),—«Священная Библіа есть-то позлащенная духомъ труба

и маленькій мірокъ» (317).—«Всякъ рожденный есть в мырѣ семъ пришелецъ, слѣпый, или просвѣщенный. Не прекрасный-ли храмъ, премудраго Бога: мыръ сей? Суть же три мыры. Первый есть всеобщій и мыръ обительный, гдѣ все рожденное обитаетъ. Сей составленъ изъ безчисленныхъ мыръ мыровъ и есть великій мыръ. Другіи два суть частныи и малыи мыры. Первый мікро-козмъ: сирѣчь—мырикъ, мирокъ, или человѣкъ. Вторый Мыръ симболичный, сирѣчь Библіа» (496, Потопъ Зміинъ) [1]). Свои размышления о роли и значении Библии Сковорода концентрирует в следующих словах: «Знай другъ мой, что Библіа есть, Новый міръ и людъ Божій, земля живыхъ; страна и царство любви; горній Іерусалимъ; и сверхъ подлаго—азіатскаго, есть Вышній. Нѣтъ тамъ вражды и раздора. Нѣтъ въ оной республикѣ ни старости, ни пола, ни разньствия. Все тамъ общее. Общество въ любви, любовь въ Богѣ, Богъ въ обществѣ. Вотъ и колцо вѣчности!» (399, Жена Лотова).

Всем этим ни мало не расширяется и не углубляется философская концепция основного дуализма Сковороды. Но изложенное показывает, какую он взял линию, уклонившись от метафизической космологической проблемы. Этим раскрывается и его действительный, жизненный, не-философский интерес. От начала до конца Сковорода остается моралистом. Библия для него «есть мысли Божіи, сіе есть сердце вѣчное. А сердце вѣчное, есть то Человѣкъ вѣчный» (410). Но не вечность его интересует сама по себе, и даже не «мысли Бога», как такие, а то, что из них, из Библии, можно сделать основание для морали и праведной жизни, что из нее можно извлечь «мир душевный». Этим и определяется околофилософское ме-

---

[1]) Это различение трех миров явно выражено у Сковороды лишь в «Потопѣ Зміиномъ», законченном им в 1791 г. Проф. Багалѣй обращает внимание на сходство этой мысли с мыслью некоего Дютуа, мистика [?], последователя г-жи Гюйон, книга которого, вышедшая в 1790 г., потом (в 1818 г., в эпоху теософских увлечений правительства) была переведена на русский язык под заглавием «Божественная и христіанская философія» (Проф. Д. И. Багалѣй. Опытъ исторіи Харьковскаго Университета. Т. 2. Хар. 1904. Стр. 82—86). Есть много данных (тут не место их рассказывать), что у Сковороды и Дютуа был некоторый общий источник. Возможно, что Ковалинский привез из Лозаны какие-нибудь сообщения Сковороде,—так, напр., не выяснена еще роль Мейнгарта, сведения о котором сообщил Сковороде Ковалинский, и имя которого Сковорода избрал себе даже псевдонимом. В каком отношении находится Дютуа, учившийся в Лозане (в 40-х гг.) к Мейнгарту, жившему в Лозане (в 70-х годах)?

сто украинского мудреца, предвосхитившего некоторые моралистические идеи толстовства и других подобных интелигентских опрощенских настроений XIX века [1]).

ПО ПРОПИСЯМ

V

Итак, восемнадцатый век не оставил новому ни философского наследства, ни даже философского завета. Девятнадцатый век и свою приобретательскую и свою творческую работу должен был наладить собственными усилиями. Интелектуальное руководительство правительства пришло быстро к концу, и со второй четверти века начало переходить в руки новой, становившейся всё более независимой, внеправительственной интелигенции, в значительной своей части выступавшей в оппозиции правительству и только частью поддерживавшей отживавшую фикцию его идейного руководительства. Между кончавшей свою духовную историю старой интелигенцией и вступавшей ей на смену новой интелигенцией идейной борьбы почти не было. Со стороны правительства было гонение, преимущественно политического характера, со стороны гонимых —более или менее открытый протест и более или менее скрытое подполье. Сила государственной организации сталкивалась с силою психологической реакции, и последняя более влияла на развитие национального самосознания, чем первая. Создавалось противоречие тем более невыносимое, что обе стороны были лишены на первых порах одухотворяющей развитие положительной идеи. Государственная организация попробовала было провозгласить свою идею в програме т. наз. официальной народности. Две части ее, православие и самодержавие, формулировали утверждение господства господствовавших и,—как уже было ясно,—не сумевших организовать дух страны. В третью не поверили, не столько, может быть, потому, что она была высказана неискренне, сколько потому, что

[1]) Сковорода не случайно выбирал себе друзей среди интелигентных помещиков и священников. Равным образом и исповедуемая им характеристика реального народа—не просто шутка: Quidquid agit vulgus: nihil est nisi pestis et hulcus (Что ни дѣлаетъ чернь, все—чума и язвина). (Из Письма к свящ. Я. Правицкому,—В. И. Срезневскій, Письма Г. С. Сковороды. Спб. 1894. Стр. 10).

за нею не было видно, и действительно не было, положительного идеального содержания. Реальное ее значение сводилось, в глазах многих, к возможности через нее детализовать и углублять сочетанное единство двух первых терминов формулы.

Как бы ни было, народность была громко провозглашена. Обе стороны могли ее принять, но вторая сторона так же не понимала истинного значения принципа, как и первая. Никто не понимал того, что положительное провозглашение народности означало отрицание прав правительственной интелигенции на звание естественного, призванного, а не самозванного, представителя и репрезентанта народа. Никто не видел революционной стихии принципа, никто не предвидел, что от простого, но настойчивого реакционного повторения слова «народность» его смысл будет превращен в революционное народничество. Никто не понимал тех перебоев смысла нового лозунга, которые возникали в зависимости от того, из чьих уст он исходил. Все без исключения уста произносили его, не сознавая его смысла. Никто не отдавал себе отчета в том, что генезис нового лозунга таил в себе противоречивую двойственность. Как будет показано ниже, спонтанное движение к народности возникло и стало раскрываться у нас чуть не с конца XVIII века, рефлексивное же ее осознание и порожденные им усилия к сознательной истории возбуждались простым подражанием, как заимствование и перенесение к ним западно-европейских идеалов. Правительственная интелигенция, оглядываясь назад, убеждалась в своей не-органичности, не-аристократичности, не-народности, и наивно искала средств стать народностью путем изучения народа, не подозревая, что народностью она могла родиться, но не сделаться. Новая интелигенция рождалась народностью, но не чувствовала этого, и даже терзалась позже угрызениями совести, мучившей ее за мнимую «оторванность от народа». Она видела и сознавала только второй корень генезиса идеи народности — заимствование. Идея была заимствована из той идеологии романтизма-неогуманизма-национализма, где она понималась, как символ новой исторической и культурной действительности, синтезировавшей в себе, как в новом Возрождении, еще раз, по новому, языческий класицизм и христианский романтизм, подобно тому, как некогда первое Возрождение синтезировало язычество и христиан-

ство, подобно тому, как в начале Новой Европы рождение европейского христианства синтезировало европейское творчество и языческую психологию лица с азиатскою мудростью и восточною моралью безликой масы «ближних». Там, на Западе это была победа, и при том окончательная, дважды Возрожденной Европы над Земным шаром,—только что укрепившиеся Американские европейской культуры Соединенные Штаты гарантировали окончательность этой победы. Мы приняли синтетическую формулу, не пережив еще момента антитетического, и оттого наша новая интелигенция не стала самостоятельною народностью среди независимых народностей Европы, а оказалась только опозиционным к собственному правительству народничеством, демократическим, неаристократическим. И лишь в отдельных своих представителях она показала черты еще грядущей истинно-русской народности. Таким образом, провозглашая народность и призывая к изучению народа, правительство признавалось, что оно уже не народно, но не уступало своих фиктивных прав. Провозглашая тот же лозунг и призывая к просвещению народа, новая интелигенция предугадывала, что она уже народна, но отрекалась от своей народности в пользу подражающего просветительства и имитирующего демократизма, ставших в силу самого факта отречения по методу и по содержанию чистым нигилизмом.

Термин «народничество» здесь беру не в эмпирическом только смысле нашей истории, а возвожу его в принципиальную философско-историческую идею. Это дает мне возможность видеть «народничество» у всей новой интелигенции нашей: у западников так же, как у славянофилов, у народников так же, как «большевиков»,— народническая, «славянофильская», и даже вообще восточная природа которых видна теперь даже философски невооруженному эмпирическому глазу. Не случайно романтический Кремль славянофильства—реальный Кремль большевизма. В этом философско-историческом смысле не «народники» у нас те, в ком можно видеть или выразителей утопии русской, если не родовой, то духовной аристократии, или эмбрионы подлинно самобытной народности, которую также можно обозначить возведенным в философское значение нашим историческим термином «почвенности». Поэтому, Пушкин, напр.,—не народник, но с другой стороны и Достоевский, Страхов, Ап. Гри-

горьев,—все они также не западники, не славянофилы, не большевики. Но осуществит ли в революции рождающаяся «почвенная» интелигенция Пушкинский идеал духовной аристократии,—об этом можно только гадать, а кому по сердцу, и пламенно желать. Во всяком случае, революция уже сделала Пушкина и Достоевского самою актуальною проблемою нашей философии культуры, и не только для нас, но и для всей Европы.

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

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

В начале XIX века правительство еще искренне, и с основанием, считало себя интелигенцией и рассадником культуры. Пятидесятилетнее существование Московского университета было убого, и плоды его деятельности—ничтожны. Правительство реформирует его, учреждает новые университеты, Харьковский и Казанский, реформирует и учреждает духовные академии, издает и переиздает уставы и програмы, выписывает професоров из-за границы, посылает «молодых людей» учиться науке заграницу. Но вся эта кипучая деятельность—деятельность неудачника, промотавшего свою жизнь, и к концу дней своих поставленного в необходимость вести планомерную работу, за которую он и хватается неумело—то с одного конца, то с другого. И в самом деле, стоило в университетах сверкнуть новому слову, забиться новой мысли, и правительство торопилось погасить и убить их, из боязни, что это—симптом какой-то е г о неудачи, е г о промаха. Обратно, мысль под этим давлением сжималась, пряталась, хотя становилась

напряженнее, и тем напряженнее, чем сильнее было давление на нее. Совсем сломить ее уже не удавалось, и она вдруг прорывалась в самом неожиданном месте и в самое неурочное время. Выходило так, что всякое давление на нее только благоприятствовало ей; за то поощрение—ее отравляло. Нашедши себе выход в журналистику, она потекла широким потоком, пока и здесь не натолкнулась на новые не-правительственные шлюзы и плотины.

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

Начало царствования Александра Первого сопровождалось повышенным настроением: надеждами и напряженным ожиданием. Казалось, что русскому невѣгласию пришел срок; хотелось, чтобы наступило русское просвещение. Только что учрежденное Министерство Народного Просвещения, с гр. П. В. Завадовским во главе, через посредство Главного Училищ Правления открывает новые университеты (в Казани и Харькове), преобразует старые (кроме Московского, министерству были подчинены университеты Дерптский и Виленский) и вводит новый университетский устав. Так как по новому уставу количество кафедр увеличивалось по сравнению с прежним московским составом их, то количество профессоров, нужных

для удовлетворения всех университетов, оказалось весьма значительным. Пришлось опять их выписывать из-за границы. Главным поставщиком была Германия; в ней главным советчиком был гётингенский профессор Мейнерс, один из представителей немецкой просветительной эклектической философии (alter ego Федера). В общем, состав вновь прибывших ученых оказался несравненно выше того, каков был при открытии Московского Университета. Среди философов выделяются Буле (Ioh. Gottlieb Erhard Buhle, 1763—1821), известный историк философии, знаток и издатель Аристотеля, приглашенный попечителем М. Н. Муравьевым в Москву, и Шад (Ioh. Baptist Schad, 1758—1834), беглый монах, последователь Фихте, в натур-философии—Шелинга, рекомендованный, между прочим, Шилером и Гёте, и приглашенный гр. Северином Потоцким в Харьков.

В Москве всё еще продолжал тянуть вольфианскую лямку Брянцев, и приезд Буле (1804), развившего в Москве лихорадочную деятельность, иногда далеко выходившую за пределы философии, должен был весьма оживить и поднять преподавание философских наук. Буле был кантианцем—того первого примитивного склада, который больше полагался на букву, чем на дух Кантова ученья. Но Буле был в курсе современных ему течений философии, и знакомил своих слушателей с учениями Канта [1]), Фихте и Шелинга, повидимому, не только в порядке историческом, но и систематически-критическом. Вероятно, не от самого Буле зависело, что преподавание его не оставило заметного следа, если не считать таковым проходившего философию под его руководством И. И. Давыдова. Причиною тому был, по всей вероятности, невысокий уровень слушателей, а может быть и то, что чтения Буле велись на латинском языке, к которому студенты того времени были в общем недоста-

---

[1]) Что Кантово учение проникало в Россию и раньше, видно хотя бы из появления еще в 1803 г. на русском языке перевода: Кантово Основаніе для Метафизики Нравовъ. Съ Нѣмецкаго языка переведенное Яковомъ Рубаномъ. Николаевъ Въ Типографіи Черноморскаго Штурманскаго Училища 1803 года. (Съ одобренія Московской Цензуры). Перевод посвящен (адмиралу) Н. С. Мордвинову. В Посвящении переводчик называет сочинение Канта книгой „важной и единственной въ своемъ родѣ“, — „въ ней глубокомысленный Кантъ представляетъ свѣту выведенныя имъ изъ понятія долга и воли незыблемыя основанія нравственности разумныхъ существъ вообще, которыя до его времени скрывались во мракѣ невѣдѣнія“. Как пришел Рубан к Канту и к переводу этой книги?

точно подготовлены. Сохранилась эпиграма, которая передает отношение слушателей к профессору:

Господин професор Буле
Ты нам строил чорта в стуле...

Приглашенный вместе с Буле некий Рейнгард, видимо, был ему плохим партнером, хотя также знакомил (и при том на французском языке) своих слушателей с современным состоянием философии. Оба прекратили преподавание в 1812 году, после чего один бессменный Брянцев продолжал еще долго (до 21 г.) томить философию, совокупляя Вольфа с бесцветным кантианством одного из маленьких, но многочисленных Снелей. При жизни еще Брянцева отдельные философские предметы, впрочем, читались также Снегиревым (Пв. Мих.) и Давыдовым (адъюнкт с 17 до 21 г., когда перешел на кафедру римской словесности), а после его смерти (в течение одного года) также некиим Любимовым (С. И.). Всё это были преподаватели случайные, переходившие на другие предметы и к другим обязанностям. Специального профессора философии не было вплоть до 45 г., когда начал свое преподавание М. Н. Катков (до 50 г.). Лишь за Давыдовым можно признать известное влияние на философские вкусы и образование московской публики двадцатых и тридцатых годов, хотя и это влияние исходило не из его университетского преподавания философии, а от его курсов словесности, о которых речь еще впереди.

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

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

Будучи одно время преподавателем Университетского Пансиона, Давыдов составил два учебника: Опытъ руководства къ исторіи философіи. Для благородныхъ воспитанниковъ Университетскаго Пансіона. М. 1820, и Начальныя основанія Логики. Для благородныхъ воспитанниковъ Университетскаго Пансіона. М. 1821. Логика привлекла внимание Магницкого и вызвала соответствующий донос, результатов, повидимому, однако, не имевший [1]).

В доносе г-ну министру Духовных Дел и Народного Просвещения Магницкий писал по поводу Логики Давыдова: «Замѣчанія сіи заключаютъ вкратцѣ весь смыслъ разрушительной нынешней философіи, отъ Канта до Стефенса, котораго имя еще никому у насъ неизвѣстно, кромѣ фанатическихъ его адептовъ и малаго числа изъ сопротивниковъ, между тѣмъ какъ онъ есть опаснѣйшій довершитель Шеллинговой философіи, которой вся адская тайна въ подносимыхъ мною примѣчаніяхъ открыта и обнаружена» («Рус. Арх.» 1864, стлб. 325).

М. М. Филиппов (Судьбы русской философіи. Гл. V. «Рус. Бог.» 1894, № 8) с особою подробностью останавливается на учебнике Логики, который, по его мнению, свидетельствует об эмпирическом направлении Давыдова, именно, об его локианстве. Некомпетентность историко-философских суждений Филиппова такова, что они едва ли заслуживают упоминания. Между тем, ссылаясь именно на Филиппова, у нас говорят об «эмпирической основѣ философскихъ воззрѣній Давыдова» и даже повторяют философски странное утверждение Филиппова, что в трудах Давыдова можно видеть «чрезвычайно любопытный [еще бы!] примѣръ борьбы [?] локковскаго эмпиризма съ идеализмомъ Шеллинга». См. П. Н. Милюковъ (Главн. течен. I. 1898, стр. 296), П. Н. Сакулинъ (Изъ истор. рус. идеалитизма, Т. I, ч. I, стр. 43—44). Давыдов в общем правдиво изобразил свои источники, когда в Предисловии к своему учебнику заявлял: «Опытные начала Локковы и Дежерандовы по возможности старался я соединить съ благоразумнымъ Идеализмомъ Буле, незабвеннаго наставника моего, и знаменитаго Кизеветтера». Учебникъ предваряется «Введением», составленным «по руководству Шеллинга». Т.-е. Давыдов—пример распространенного после Канта профессорского эклектизма, составлявшего учебники применительно к «новейшей философии» вообще, поскольку она шла от Канта, и хотябы внешне могла быть согласована с тогдашним пониманием его учения. Основания для соединения

[1]) Е. Ѳеоктистовъ, Магницкій. „Рус. В.“ 1864, т. LII, авг., стр. 407 сл., 43

в одно Лока, Канта и лейбницианца Шелинга, («Настала пора, когда можно востановить философию Лейбница», говорил Шелинг, Ideen zu einer Philos. d. Natur. WW. II, 20, cf. I, 443), прямо указаны Давыдовым: «Теорія дѣятельности души, упоминаемая Лейбницемъ, неотрицаемая Локкомъ и утвержденная Кантомъ, сдѣлала такой же переворотъ въ Философіи, какой сдѣлала въ Астрономіи теорія Коперника...» (назван. Введение к Логике, стр. 13). Как примирял Давыдов Лока, Лейбница и Канта, видно из след. рассуждения (еще в Руковод. к Истор. филос., стр. 123—4): «Кантъ, желая согласить опытную Философію съ Идеализмомъ, не подчинилъ ихъ одну другой, но каждой придалъ особенное достоинство. Обыкновенно противополагали разумъ чувству; но ето ведетъ разумъ къ егоизму, а чувство къ слабости: Кантъ поставилъ всѣ способности въ душѣ, какъ въ средоточіи.—Какая же разность между Локкомъ и Кантомъ?—Если разумѣть Локка, какъ совершеннаго Емпирика, а Канта какъ совершеннаго Идеалиста, и прибавить къ етому новую терминологію Нѣмецкаго Философа, то между ими найдется противорѣчіе. Но отвергаетъ ли Кантъ главное положеніе Локково, раскрытое Бакономъ, заимствованное отъ Зенона Стоика, Аристотеля, Аристиппа, Гиппократа и Сократа? Начала ихъ однѣ и тѣ же. Скажутъ, что Кантъ далъ душѣ собственную, произвольную, свободную дѣятельность? Но и Локкъ не отвергалъ етаго, и Локкъ говорилъ, что способность познавать посредствомъ ощущенія и чувствъ есть принадлежность не органовъ чувствъ, а способность души. Прибавленіе Лейбницево къ положенію древнихъ nisi ipse intellectus—означаетъ то же, что Локковы слова: способность познанія въ душѣ, а не въ предметахъ и не въ органахъ чувствъ».—Проф. Сакулин называетъ верным замечание Филиппова, что в цитированном Введении Давыдова исчезли все «полярности и прочія натурфилософскія красоты и безсмыслицы» Шелинга. Но зачем было вводить в логику красоты и бессмыслицы натурфилософии? Введение-то и составляет самые шелингианские страницы учебника. Генерал-майор Писарев, попечитель, защищая перед гл. правлением учебник Давыдова от доноса Магницкого, сообщал, что это—компиляция, где Введение взято из Вагнера [шелингианца], а прочее из Лока, Кондильяка, Кизеветера, Буле, Жерандо, Гюмарса и др. Сомнения нет, что генерал писал под суфлера—в лице самого автора учебника.

Философских исследований у Давыдова нет, и какого бы то ни было интереса к ним у него также не замечается. Будучи

адъюнктом Брянцева, Давыдов в преподавании придерживался того же, что и Брянцев, Снеля, но также и Буле. Как непосредственный ученик последнего, и при том официально державшийся названных образцов, он должен был вести преподавание в духе догматического первоначального кантианства, каковое направление, очевидно, санкционировалось университетом, потому что и другие названные случайные преподаватели примыкали к кантианским учебникам (гл. обр. Кизеветера). Впоследствии Давыдов сам сообщал о себе, что «изъ нѣмецкихъ философовъ Шеллинга онъ предпочиталъ всѣмъ другимъ». Хронологически это заявление не приурочено, а «предпочтение» ни к чему не обязывает и может иметь в этой формуле исключительно субъективный смысл. Во всяком случае, стойким, как скала, шелингистом Давыдов, конечно, не был. Он популярно воспринимал Шелинга и популяризировал дальше, будучи прежде всего професором, т.-е. не весьма углубляясь в существо самой философии, и просто п р е д п о ч и т а я руководство Шелинга английскому субъективизму, французскому сенсуализму и немецкому докантовскому догматизму. Но ни один шелингианец, как известно, не был простым копиистом Шелинга, каждый хотел быть «продолжением» его. Давыдов также, не ограничиваясь знакомством с Шелингом и поглядывая на шелингианцев, хотел найти какой-то свой тон. При чем, пока он собирался посвятить себя философии, он искал выхода в сторону п с и х о л о г и з м а, чему не мало способствовала его первоначальная и основная подготовка кантианская, которая в направлении психологизма могла найти поддержку и со стороны некоторых новых кантианцев (во главе с Фрисом). Когда же Давыдов, после разных колебаний,— (напр., с 26 по 31 г. он преподавал чистую математику и написал рассуждение О б ъ и с ч и с л е н і и в ѣ р о я т н о с т е й),— перешел на кафедру русской словесности (по смерти Мерзлякова), он,—если не считать тощего О п ы т а Галича,—первый применяет новый аспект философии Шелинга — э с т е т и ч е с к и й.

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

Погодин сообщает, что шелингианство привез в Московский университет Павлов, а Давыдов «старался рас-

пространять» (как будто Павлов не «старался»...) (см. Воспоминаніе о С. П. Шевыревѣ. Извлеч. изъ Ж. М. Н. П. Спб. 1869, стр. 6; также сборникъ Въ память о князѣ Вл. Ѳед. Одоевскомъ. Засѣд. О. Люб. Рос. Словесности 13 апр. 1869 г. М. 1869. Стр. 47; ср. Барсуковъ, I, 203). С шелингианством Давыдов был знаком, во всяком случае, до приезда Павлова, так как уже Буле разбирал со студентами не только Канта, но и Фихте и Шелинга. Восторженный Павлов подливал масло в огонь уже разгоревшийся. Но фактически Давыдов и Павлов подходили к Шелингу с разных сторон, и в чисто философской литературе Давыдов был, повидимому, начитаннее Павлова.

П. Н. Сакулин, давший обстоятельное изложение философских воззрений Давыдова (Изъ истор. рус. идеализма, Т. I, ч. I), полагает, что Давыдов начал с «эмпиризма», находясь под влиянием Дежерандо. Остроумная в общем аргументация проф. Сакулина вызывает, однако, на некоторые возражения. Напр., из того, что Давыдов был математиком, проф. Сакулин заключает, что Давыдов не был склонен к метафизике и абстрактному идеализму (21). Наоборот, формализм Шелинга по своему типу больше всего подходил к абстрактно-математизирующему мышлению, и многие шелингианцы, начиная с самого Шелинга и Окена, прямо злоупотребляли математизированием. Также «эмпирическое» влияние Дежерандо— тема весьма щекотливая. Идеологи любили говорить об «экспериментальной» философии,—(которая, кстати, по Дежерандо, «освобождает дух человеческий от цепей эмпиризма»,—тут терминологически надо быть весьма осторожным),—но это—весьма далеко от того, что принято называть «научным эмпиризмом». Кроме того, Дежерандо тем и отличался от собственно идеологов, как последователей сенсуализма Кондильяка и Кабани, что склонялся в сторону эклектизма и,—тем более, чем более отдается первенство внутреннему опыту над внешним,— «спиритуализма». «Эмпиризм», по господствующим понятиям того времени, был почти синонимом скептицизма (если под эмпиризмом не разумелось простое неметодическое накопление материала), ибо о феноменалистической гносеологии и «научном эмпиризме» (что почти равносильно позитивизму) до Миля едва ли можно и следует говорить, так как и Юм получает соответствующее освещение лишь после Миля. То же самое (возможную!) симпатию Давыдова к Бекону нельзя считать симптомом его «эмпиризма», — это также было бы исторической перестановкой. Бекон позже стал знаме-

нем эмпиризма, как философского направления. В конце XVIII и в начале XIX века Бекон был поворотным к новой истории моментом, одинаково признаваемым и английским субъективизмом и континентальным рационализмом, как и сенсуализмом. Да собственно исторически мы и сейчас так смотрим на Бекона, хотя истинная цена его «философии» нам хорошо известна. Давыдов брал Бекона предметом своей дисертации как тему историческую. Понятно, что и Дежерандо был также его историческим руководителем. Буле, рекомендуя историю Дежерандо, знал, что делает. Вопреки сомнению проф. Сакулина, Дежерандо в ту эпоху, действительно, как называет его Давыдов, был «знаменит» и даже «высок». Нам, после Гегеля, Эрдмана, Фишера, Целера и др., легко «презирать» Дежерандо, но что̀ мог после пресловутого Бэкера найти Давыдов? Семитомный, доведенный только до Беркли, Тидеман (1791—97,—кстати, с сильным локианским духом, который «эмпиризму» должен бы быть симпатичен), две истории (восьми—древняя—и шести-томная—новая философия) самого Буле (1796—1804; 1800—1805), и неоконченный Тенеман (11 томов, 1798—1819),—наиболее крупные и солидные; коротеньких очерков, вроде Аста и Зохера, (с которых списывал, напр., Галич), и вообще компиляций можно не считать. Насколько ценился компактный Дежерандо, (T. I—III, 1804; 2-ое сильно увеличенное изд. T. I—IV, 1822—23—до конца схоластики; 4 тома новой философии были изданы сыном), можно видеть из того, что, когда он вышел, Тенеман прервал собственную работу и перевел Дежерандо на немецкий язык (1806—7); Дёгальд Стьюарт в отборных выражениях приветствовал труд Дежерандо; сам Кузен, как известно, многим был обязан Дежерандо. (Объективную характеристику Дежерандо см. в обстоятельной книге Fr. Picavet, Les Idéologues. 1891).—Интерес Давыдова к Бекону и Локу и его ссылки на них проф. Сакулин склонен принимать, как указания в пользу «научного эмпиризма». Но, вот, напр., как судит,—Давыдову более, чем нам, знакомый,—кантианец Кизеветер в той самой работе, которую проф. Сакулин считает его основною работою: до Канта, говорит он, по отношению к метафизике все философы делились на две партии—догматиков и скептиков; jene (т.-е. догматики), zu welchen unter den Franzosen ein Descartes, unter den Deutschen ein Leibnitz und Wolf, unter den Engländern ein Baco von Verulam, ein Locke u. s. w. gehört, führten Systeme der Metaphisik auf, ...usf. (Versuch———der kritischen Philosophie...3. Aufl.

Brl. 1803. S. 23). Далее, чем преодолевает сам Кант догматизм метафизики? Опытом и теорией опыта. По этому одному уже кантианец мог в идеологии (след. и в Дежерандо) видеть нечто себе близкое, как идеология находила родственное у Канта. Эмпиризмом и была или же эта же «опытная философия», или скептицизм, или чистый сенсуализм. Место Давыдова—довольно ясно. Наконец, после Канта выдвигается умозрение. Но это вопрос,—NB, открытых, по представлению современников, Кантом,—функций разума. Как ни далеко уводил и увел он от «опыта», никто из идеалистических наследников Канта не отвергал опыта, а хотел его укрепить, «спасти» от скептического разложения,—умозрительное единство должно было внести научную организацию в эмпирический лес (ὕλη). Недаром это была философия, прежде всего, наукословия, т.-е. по принципам, а затем по приложению: естествознание и психология на физической и физиологической основе. Стоит заглянуть в любую антропологию шелингианского направления, чтобы в этом убедиться. Боне, Платнеру, Шульце и подобным было далеко до такой физиологической научности. Факт говорит сам за себя: эта часть, наконец, перевесила, и вся система стала на голову. Но психологизм (антропологизм) есть стадия за Шелингом, а не до него. Это—путь и Давыдова. Однако, чтобы не ошибиться в историческом определении, нужно прислушаться к тому, что говорит сам автор. Давыдов же называет последователями Канта: Бутервека, Фихте, Бардили и Шелинга. Так судит современник. Проф. Сакулин не придает значения тому, что это говорит кантианец и приверженец «опытной философии», что для него нет здесь противоречия и что, след., отсюда можно сделать вывод, что не-опытная философия и есть ничто иное, как докантовская догматическая метафизика. Проф. Сакулин только отмечает: «Бардили попалъ въ этотъ списокъ уже совсѣмъ по недоразумѣнію» (28), «Бардили былъ, наоборотъ, принципіальнымъ противникомъ Канта» (ib. прим. 3). Ни Фихте, ни Шелинг, ни даже Бутервек не вызывают у него сомнений. Бутервек был кантианцем, но пришел к философии, которую называл «сестрою якобиевской»; Фихте шел от Канта к Фихте; Шелинг—от Канта и Фихте к Шелингу. А Бардили—неужели он и родился «наоборот»? У Бардили, правда, есть книга. «уже самое заглавіе» которой свидетельствует о том, что он—противник Канта. Нам легко судить по заглавию, потому что из какого-нибудь современного Дежерандо мы можем почерпнуть сведение о том, что книга адекватна

заголовку. Давыдов же, если и знал, что такая книга существует, должен был бы сам в нее заглянуть. Но можно ручаться, что Давыдов бы этой книги не осилил. Вернее предположить, что Давыдов знал другие труды Бардили, по содержанию, действительно, примыкающие к Канту,— как Sophylus (1794), Allgem. prakt. Philos. (1796), Ueb. d. Gesetze der Ideenassoziazion usf. (1797),—вообще второй этап Бардили.—Последний пример, и для уяснения воззрений Давыдова, может быть, самый важный. Давыдов пишет: «Во всѣхъ школахъ новѣйшей Философіи,—[куда, нужно думать, он и себя относил],—замѣчаютъ, какъ отличительныя свойства, недовѣрчивость къ гипотезамъ, отвращеніе къ мнѣніямъ ентузіастическимъ, изслѣдованіе началъ, разсматриваніе нравственныхъ чувствъ, потребность очевидности умозрительной, глубокое изслѣдованіе способностей, точнѣйшее употребленіе методы, связь Философіи съ произведеніями ума и вкуса, примѣненіе ея къ языку, употребленіе Физіологіи для объясненія душевныхъ способностей, сближеніе всѣхъ познаній посредствомъ Философіи» (Рук. къ ист. филос., стр. 113). И это сказано непосредственно после названного перечисления последователей Канта. Тем не менее на это проф. Сакулин замечает: «Очевидно, все это не можетъ считаться характеристикой нѣмецкаго идеализма, а всецѣло относится къ опытной философіи, имѣющей, по мнѣнію Давыдова, столь огромныя заслуги» (29). Но как далеко и как глубоко простирается разница между тем, что мы называем «немецким идеализмом», и тем, что, по мнению Давыдова есть «опытная философия»? Если бы кто имел искушение преувеличить эту разницу, то приведенная прямо-таки исчерпывающая характеристика немецкого идеализма должна бы удержать его. Филиппову («Рус. Бог.» 1894, № 8, стр. 121) пришлось сильно исказить всю эту цитату, чтобы придать ей другой смысл.

Впервые, нестесняемый формою и требованиями элементарного учебника, Давыдов изложил свое понимание философии во Вступительной лекціи о возможности философіи, какъ науки, читанной им при открытии философского курса в мае 1826 года (отд. брошюрой М. 1826). Так и закончился его курс этой вступительной лекцией или имел продолжение в количестве еще одной, двух лекций (как передает по слухам Гончаров), мы в точности не знаем; не знаем и причин, вызвавших прекращение курса. Давыдов перешел на физико-математическое отделение для преподавания

математики, а философия по прежнему (со смерти Брянцева) оставалась без професора. Таким образом, эпиграф, которым Давыдов украсил свою речь,—ἐκὰς ἐκὰς ἔστε βέβηλοι, — оказался двусмысленно-пророческим...

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

(1). Различие познания определяется: (a) познаваемым, предметом, по содержанию, — Бог, природа, человек, resp., знания ѳеологические, физические и анѳропологические, и (b) познающим, по форме, — способом познания опытным, умозрительным и соединяющим тот и другой — трансцендентальным, resp. знания опытные, умозрительные и собственно философические. В чувственном опыте познаются явления, в умозрении — их сущность, философски — их нераздельное соединение. Нетрудно видеть, что такое определение «трансцендентального» больше напоминает Бутервека, чем Шелинга или Канта. Но засим, ставя вопрос об «условиях возможности знания», Давыдов обращается уже к популяризованному Канту и элементаризованному Шелингу, предваряя ответ на этот вопрос психологистически-теистическим извращением понятий объекта, субъекта и абсолюта. Мир чувственно постигаемый, objectivitas, «для краткости» (sic!) называется природою; дух, созерцающий внешние предметы и себя, subject-object, «просто» (!) человек; а из творения, т.-е. природы и человека, познается сам Творец, каковое Богопознание «довершается» Божественным Откровением (13—14). В этом извращении—програма всей последующей, преимущественно духовно-академической нашей философии первой половины

XIX века. Действительно ли это идейное первенство Давыдова было и реальным историческим первенством, определившим генезис последующего, трудно сказать [1]).

Сознание бытия видимости, рассуждает Давыдов, дается нам созерцанием и мышлением. Первое дает чувственные качества, второе вносит в них определенность. Многообразие явлений в природе и человеке познается нами в пространственных формах телесности и временных формах жизненности. Всё это может быть дано в духе только при условии согласия его законов с законами бытия явления, отчего формы знания согласны с формами бытия и служат друг другу взаимным объяснением. Показать тожество знания и бытия, значит, решить вопрос об условиях возможности познания. Задача Канта приводится Давыдовым к формуле Шелинга. Эту задачу, по его,—и Шульце, добавим—мнению, всегда предлагала себе философия, хотя и в разном виде: как задачу о начале вещей, или исследования законов ума, или изучения правил нравственности [2]). Так как все прочие знания подводятся под названный, всякое знание объемлющий, вопрос, то основное положение философии есть положение безусловное, независящее от начал других наук. Его можно найти, поэтому, лишь там, где предмет непосредственно сливается с представлением. Это тожество бытия и знания, подлежащего с предлежащим, познающего с познаваемым, удовлетворяется самосознанием («самосвѣдѣніемъ, conscientia sui ipsius»), которое, таким образом, является и основанием знания и условием возможности бытия (pr. cognoscendi et fiendi). Давыдов выражает это положение в пародирующей Декарта формуле: я знаю, что существую, и, приняв кантовское разделение душевных способностей на мысли, желания и чувства, приходит к утверждению: «Могущественное Я служитъ идеей Философіи; отсюда выводятся идеи истиннаго, добраго, изящнаго». В этом утверждении упрощаются взгляды Фихте, также как и Шелинга первого периода, но кроме того в нем можно расслышать еще некоторые отголоски, напр., Эшенмайера и под.

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

[2]) Ср. определения философии ниже у Сидонского, не называющего, впрочем, ни Давыдова, ни Шульце.

(2) Из самосознания исходит наше духовное существование, свободное в этом начале, но теряющее свободу по мере того, как отражается дальше и отходит от чистого духа к телесным явлениям. Открыть в их тожестве первообразы явлений, в нас происходящих и внешних,—предмет и (a) содержание философии. Созерцаемое в духе целое из понятий и идей есть система философии. В духовном целом отражается вся природа, потому что она соединена с духом, как тело с душою. Различное их соединение дает преобладание той или иной стороне, но всюду мы найдем отражение названных духовных первообразов истины, добра и красоты. Восходя от преобладания вещественного, от стихий, к духовному, к самосвѣдению, можно различить ступени: природы неорудной, где в правильности и законах движения проявляется идея истины; природы орудной, где проявляется идея изящества с ее [целесообразными] формами; природы духовной—с идеей «доброты». Таково содержание философии естественной. Душа, обращенная к себе самой, раскрывает в себе отражение тех же идей. Идея истины отразится в деятельности разумения, фантазии и умственного созерцания. Чувствование отражает идею изящного, по степеням чувства, оживляющего понятия, вкуса, сообщающего им формы и образы предметов, гения, возвышающего их до идеалов. Хотение отражает идею доброты в побуждениях, желаниях и воле. Таково—содержание философии идеальной. Эшенмайер торжествует. К нему пришел Давыдов от Канта и Шульце (не периода Энизидема), по неизвестным причинам предпочитая закрасить этот переход вопросом о тожестве и отказаться от собственно эшенмайеровской «гармонии».—Итак, всё научное знание объемлется двумя названными областями; науки изучают частные явления, содержанием философии остаются общие законы знания и бытия. Последний вопрос—о Творце и Вине—был философским вопросом лишь для древних, а «по воплощеніи Богочеловѣка» он разрешается не их «лепетаньемъ младенцевъ», а Божественным ученьем, преподанным нам через Откровение и составляющим предмет Богословия. Что касается (b) формы изложения законов знания и бытия, то Давыдова наиболее удовлетворяет «новѣйшій Идентитизмъ», представляющий совокупное учение философии в его внутренней связи, как некоторый стройный организм, — что и должно иллюстриро-

ваться только что изложенным раскрытием содержания философии.

(3) Согласно всему сказанному платоновское определение философии как наука идей можно счесть точнейшим. Оно прямо указывает, что ее предмет собственно душа или (sic!) дух самопознающий, в общении с видимым миром. Самосвѣдение, обращенное на внешнюю сторону, философия естественная, есть то же, что умозрительная физика и Вольфова метафизика; обращенное на внутреннюю сторону, философия идеальная, заключает в себе Кантову теорию чистого и практического ума. В целом философия, как наука идей, наука о душе, есть ничто иное как Психология. В науке о познающем содержится наука о познаваемом, т.-е. о природе и человеке. Психология, поэтому, содержит начала наук физических и антропологических, равно и Богословии. Облеките геометрические формы веществом, вы представите вселенную, а с ее идеей— храм всех физических и антропологических наук, «между которыми» (!) первенствует математика. «Обратно осуществите міръ идеальный—вы получите идею Словесности, или искусства по преимуществу». Мысль Шелинговой Системы трансцендентального идеализма сжимается до бедности, лишающей ее понятности.—Далее Давыдов плывет на собственных парусах. Философия, как психология, делится Давыдовым на (A) чистую (умозрительную и опытную) с выводимыми из нее по идеям истинного, доброго и изящного,—логикою, этикою и эстетикою,—направленными на предметы идеальной философии, и (B) прикладную, содержащую предметы естественной философии с ее частями—онтологией, космологией и пневматологией [1]). Итог, к которому Давыдов сводит свое рассуждение, таков: (1) философия есть естественное («врожденное») стремление познавать и находить в познаваемом единство; этому средостремительному действию духа противоположно действие средобежное, по которому единство раскрывает себя в многоразличии в творениях духа; одно, след., объект науки, другое—искусства; по терминологии древних. одно—философии, другое—поэзии; (2) философия, как на-

[1]) Ссылка Давыдова здесь на Гербарта (Ps. als Wiss.) имеет значение не идейной солидарности, а лишь формального свидетельства, что вольфовская класификация новейших философий не соблюдается (имеется в виду, вероятно. § 14).

ука, есть психология, ведущая к открытию единства в знании и бытии; это учение относится к жизни, как средство к цели: всё знание и мысление необходимо привести в единство, чтобы жизнь человека и человечества соответствовала идеям самосведения, идеям истины, доброты и изящества.

В целом, позиция Давыдова, позиция психологизирующего кантианца с супранатуралистическим уклоном (эшенмайеровского склонения) и с шелингианством на закраску. В этом последнем движении мысли Давыдова как будто хотели найти почву,—о чем свидетельствует его отожествление натурфилософии с Вольфовой метафизикой,—для легального синтеза давно принятого вольфианства и уже допускавшегося теизированного кантианства. Наука «психологии» как будто гарантировала от подозрительной свободы умозрения, а шелинговское противопоставление «философии» и «поэзии», во-первых, было простой характеристикой «врожденного стремления», а, во-вторых, укрывало, на случай опасности, самое философию в искусство и в поэзию в частности [1]).

VI

Влияние Давыдова исходило, как было указано, не столько от его философских сочинений и преподавания философии, сколько от приложения философии в его курсах словесности. Непосредственное философское влияние, повидимому, ограничилось его преподаванием в Благородном Пансионе. Как говорил Погодин в своем Воспоминании об известном своими философскими настроениями писателе кн. Вл. Ѳ. Одоевском, одном из учеников Давыдова по Пансиону: «Послѣднее время въ пансіонѣ и первое по выходѣ оттуда было посвящено имъ [Одоевским] Шеллинговой философіи, которая, привезенная профессоромъ Павловымъ, очаровала тогда всю учащуюся молодежь. Давыдовъ, инспекторъ пансіона, былъ проводникомъ ея въ старшихъ классахъ: онъ давалъ книги воспитанникамъ,

[1]) С приложением философских взглядов Давыдова к словесности, мы встретимся ниже. Психологическое основание, такого приложения раскрыто им в ст. „О связи Психологіи съ Физіологіею“. (Проф. И. И. Д. „Москва“ 1844, № 10; Академические беседы, которые велись в кружке, собиравшемся у министра С. С. Уварова в его имении Поречье).

толковалъ съ ними о новой системѣ и имѣлъ сильное вліяніе на это поколѣніе» [1]).

Нет оснований сомневаться в этом свидетельстве Погодина, надо только различать между влиянием на развитие науки и влиянием на образованность. Пример того же Одоевского показывает, что Давыдов умел приготовить философски образованного читателя, способного применить свое образование и вне собственно научной сферы, когда читатель, как то было с Одоевским, становился писателем. Другое дело— самостоятельное научное развитие идей учителя. Учеников в этом смысле—школы—Давыдов не образовал. Во-1-х, он сам не был самостоятельным мыслителем-философом, во-2-х, его влияние исходило, главным образом, от преподавания словесности. А сколько это последнее предполагало некоторое эстетическое мировоззрение, Давыдов во вне-университетской среде нашел таких соперников, по отношению к которым он сам мог казаться лишь первою приготовительною и элементарною ступенью, которая, при случае, легко могла превратиться в тормаз для независимой умственной работы. Понятным образом ученики, желавшие сохранить независимость, должны были забыть элементарного школьного учителя [2]).

Таким образом, в научном отношении Московский университет оказался бесплодным. И, может быть, к лучшему, потому что професора университета того времени, будучи официальными представителями правительственной интелигенции, могли культивировать философию только безвольную. Ярче всего ее бессилие сказалось в том, что, когда интелектуальное воспитание нового поколения перешло в руки вольной философии, професорские голоса перестали быть слышны. Професора, которые в схоластической скромности не хотели отказаться от влияния на общественное мнение, должны были переходить от университетской кафедры к конторке журналиста, смутно, в конце концов, различая, чем одна отличается от другой, и чем разнится дидактика от публицистики. Та-

---

[1]) См. сборник Въ Память о кн. Вл. Ѳ. Одоевскомъ. М 1869. Стр. 47. Ср. Барсуковъ, I, стр. 125—6, 213, 221. Ср. выше стр. 93—94.

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

ковы были, напр., Погодин, Шевырев. Грановский изменил старому для молодого и впервые нашел тон, сделавший голос его слышным за пределами университета. Но философия своего Грановского не имела.

Примером того, как угасала тогда философская мысль, школьно воспринятая и школою развитая дальше, может служить Опытъ изслѣдованія нѣкоторыхъ теоретическихъ вопросовъ Константина Зеленецкого [1]), с 37 по 58 состоявшего профессором русской словесности в Ришельевском лицее в Одессе (учрежд. в 1817 г., преобразован. в университет 1862, открытый лишь в 1865 г.). Зеленецкий сам подчеркивает влияние Давыдова на его статьи по словесности (Предисл. ко II кн.), написанные «по препорученію и по системѣ Словесности» Давыдова, снабжавшего автора «многими замѣчаніями, на основаніи коихъ статьи сіи были написаны, а потомъ исправлены». Но и его теоретические философские статьи развивают шелингианские мысли, повидимому, не без влияния «системы» Давыдова.

Принципиальные взгляды Зеленецкого изложены в статье О всеобщемъ законѣ жизни духа человѣческаго и объ основныхъ ея направленіяхъ. Всё содержание нашей духовной жизни слагается из двух стихий: безусловной сущности самого духа, «не подлежащей его сознанію» (NB) и мира сознаваемого, т.-е. совокупности впечатлений внешней природы и наблюдений собственной деятельности. Первая стихия называется подлежательностью и вторая—предлежательностью. Первая есть высочайшее единство и безразличие духовной сущности, вторая—величайшее разнообразие и сложность бесконечных изменений в пространстве и времени мира видимого. Подлежательность, как вечная принадлежность духа, предшествует предлежательности, а потому первою потребностью духа, как только предстало ему его собственное содержание, является утвердить его независимость, или, что то же, свою самобытность.

---

[1]) Книжка первая. М. 1835. Кн. II—IV М. 1836. Пагинация—общая для всех книжек, заключающих в себе двенадцать статей содержания пестрого: о логике, о предмете географии, истории, о философском характере словесности, об основах знания и пр. Библиографию сочинений Зеленецкого см. в Собр. соч. Бѣлинскаго под ред. Венгерова, Т. II, стр. 580. Зеленецкий учился в Ришельевском лицее, затем в московском университете, где был однокурсником Станкевича, Строева, Красова, Бодянского.

Первоначальный закон духа, поэтому, есть самосознание. Для этого дух должен выйти из состояния покоя, из общего, замкнутого в себе состояния, и перейти к явлению, в положение частное и временное. Ему нужно было действовать и предметом своей деятельности иметь явление, а целью—свой первый безусловный покой. Для достижения этой цели дух должен определить значение явления в системе бытия, а тем самым и в отношении к себе, он должен, след., его постигнуть и отдать себе в этом отчет. Самосознание есть, поэтому, первоначальный закон деятельности духа. Дух постигает только то, что согласно с законами его разума, несогласное же отвергает, как не-сущее, и потому явления предлежательности пребывают в духе, не нарушая его самобытности, лишь поскольку они сознаны разумом. Как поясняет автор в другом месте (Объ основѣ знанія, его предѣлахъ и значеніи, 141 сл.),—в духе спиритуализированного Канта,—«И такъ основа знанія заключается въ томъ, что въ какой мѣрѣ формальная строна вещей доступна разуму нашему и можетъ объединяться съ нимъ въ его представленіяхъ,—въ той и существенная сторона ихъ не можетъ быть чужда духу нашему и должна содержать въ себѣ условія, допускающія это объединеніе. ———В мысли посему знаменательность и бытность (идеальность и реальность) являются въ высочайшемъ единствѣ. Въ мысли чистѣйшее слитіе внѣшней и внутренней сторонъ жизни». Вытекает это из того, что всякая идея духа есть следствие его сущности, и в этом смысле—внешняя сторона духа, а, с другой стороны, данная нам внешняя действительность дана со стороны своей формы, знаменующей вечную премудрость Слова и, след., не представляющей собою чего-либо, с сущностью разнородного. Получающийся из этого только что приведенный принцип сжимается у автора в формулу: «законы знанія и законы бытія суть равно законы разума» (курс. мой). Но нужна ли сложная шелингианская терминология, чтобы так просто воспроизвести мысль Канта? Видимо, «система» Давыдова не научала твердо отличать Шелинга от Канта.

Далее,—развивает Зеленецкий свою идею закона жизни духа человеческого,—деятельность уразумления сознаваемого есть мышление,—первоначальная, основная деятельность духа. Способность мыслить есть разум; Дух человека, рассма-

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

Нельзя не заметить в изложенном невысказанной тенденции согласовать шелингизм с Кантом, и нужно признать, что Зеленецкому удалось сделать это лучше, чем Давыдову, имевшему, как мы видели, ту же цель. Развив дальше путем априорной конструкции содержание каждого из намеченных им направлений, Зеленецкий ищет оправдания своему «теоретическому изслѣдованію» в опыте, в данных истории. В особой статье О предмѣтѣ и значеніи Политической Исторіи (Кн. I) Зеленецкий раскрывает свое гердеро-шелингианское понимание истории, как изложение жизни рода человеческого. Согласно его пониманию, эти

жизнь выражается, конечно, и во всяком индивиде, но слишком раздробленно, сбивчиво и неопределенно. Необходимы народы, как бы посредники между общею сущностью человека и людьми, существами особными. «Каждый народъ выражаетъ собою преимущественно одну данную сторону жизни Человѣчества, одно изъ главныхъ его направленій, а народы, всѣ вмѣстѣ взятые, выражают собою всю его жизнь». Чтобы исследовать жизнь человечества, необходимо рассмотреть жизнь народов. Сущность человечества состоит из тех же стихий, что и сущность каждого человека: из стихии духовной и телесной; это значит, из деятельности религиозной, умственной, нравственной и эстетической, с одной стороны, и из промышленности, мануфактурной и торговой, с другой стороны. Поскольку народ избирает себе цели и осуществляет их, он имеет личность; политическая история народа есть история личности его; всеобщая политическая история есть история борьбы и взаимных отношений народов, как лиц, выражающих жизнь человечества во все периоды ее развития. Каждый народ имеет в жизни своей три периода: младенчество, зрелость и старость; в первом периоде он только «племя», стихия не определенная, во втором—стройное органическое тело, в третьем он дряхлеет, его стихия исчерпывается. «Политическое бытіе народа всегда вѣрно выражаетъ бытіе его внутреннихъ: духовныхъ и промышленныхъ силъ».

Обращаясь к истории за подтверждением своих теоретических построений, Зеленецкий восстанавливает намеченный здесь параллелизм в жизни лица, народа и человечества, и констатирует в их развитии везде один и тот же закон. В жизни лица, вера в Бога сопровождает его от колыбели до могилы, спасает разум и душу человека; сама жизнь его делится на три периода, из которых первый характеризуется перевесом фантазии, второй—рассудка (не разума) а третий—воли. В жизни человечества перевесом фантазии характеризуется весь период дохристианский; в частности, в Греции, где зародились и история и знание, вся умственная деятельность всё же оставалась подчинена фантазии,—«это замѣтно даже въ Платонѣ и именно въ его всѣмъ извѣстномъ ученіи объ идеяхъ»,—а в изящных искусствах соответственно процветали, имеющие предлежательный перевес, пластика и эпопея, а не му-

зыка и лирика [1]). Наоборот, во времена новые берет перевес начало полного самосознания, рассудок; отличительный характер поэзии теперь—истинность, глубокое познание сердца человеческого, мира действительного, истории, наконец, самих законов искусства; то же в области промышленности и знания. «Какъ результатомъ Древняго міра было Изящество, такъ результатомъ Новаго міра есть Истина. Заря жизни рода человеческаго просіяетъ Благомъ, во всемъ его блескѣ».

В этом схоластическом примирении Канта и Шелинга романтическая схематика приобретает своеобразное применение. Кантовская закваска здесь просто портила тесто университетской философии, и оно, во всяком случае, не приходилось по вкусу вольным искателям вольной мысли. Белинский, в своей рецензии на первую книжку Зеленецкого, видимо, как-то жмется и недоумевает, что ему сказать? По его общему настроению того времени, по существу он ничего возразить не мог бы. Реализм, познание мира действительного, как признак новой поэзии, он должен был бы принять. Статья о предмете истории должна была ему просто понравиться. Первой статьи этой книжки О мѣстѣ, занимаемомъ Логикою, въ системѣ Философіи, он, вероятно, не мог, как следует, понять и оценить. В ней Зеленецкий отстаивает кантовское определение независимого места логики в философии в противоположность подчинению ее метафизике [и эмпирии] у Фихте и Шелинга, и смешению ее с метафизикою у Бардили и Гегеля [2]). Сомнительно, чтобы все эти учения были знакомы Белинскому, между тем он храбро заявляет: «Мы не нашли въ книжкѣ г. Зеленецкаго никакихъ нелѣпостей, никакихъ вздоровъ, хотя въ то же время не нашли ничего новаго, или заслуживающаго особенное вниманіе». И вот, радуясь «безкорыстному стремленію къ мыслительности, до которой у насъ такъ мало охотниковъ и для которой у насъ

---

[1]) Чтобы сгладить противоречие этого утверждения фактам Зеленецкий оговаривается: „Лирическія произведенія Пиндара и Анакреона имѣютъ въ основѣ своей начало Эпическое".

[2]) Подробнее свое понимание логики отстаивает Зеленецкий в ст. О Логикѣ, какъ о систематически-цѣломъ и какъ о наукѣ, объясняющей факты Мышленія и Знанія (кн. III, ст. 9). Здесь он полемизирует также с Гегелем, Бахманом, Фрисом и даже Кантом, поскольку не хочет видеть разницы между логикою формальною и трансцендентальною. Между прочим, он категорически заявляет: „Само собою разумѣется, что уклоненіе въ область Антропологіи [против Фриса] и Метафизики суть явныя погрѣшности въ системѣ Логики, какъ науки".

такъ много самыхъ ожесточенныхъ враговъ», Белинский заявляет в то же время, что книжка Зеленецкого «глубоко [!] огорчила и оскорбила [!] насъ въ другомъ отношеніи, а именно какъ доказательство, что у насъ еще не умѣютъ складно и общежительно выражаться на русскомъ языкѣ». Неужели граматика, спрашивает он, мудренее философии? Дело было, конечно, не в «граматике»; Зеленецкий знал ее не хуже Белинского и писал не хуже многих своих современников [1]). Дело, конечно, в обнаруживавшемся уже расщеплении официально преподаваемой философии и свободного искания. В лице Зеленецкого и Белинского столкнулись две идеологии: интелигенции правительственной и интелигенции новой. С этого момента всякая философия школьная, и тем самым официальная или официозная, обрекалась на невнимание и на бесплодие. Не бесплодным могло остаться только то, что отвечало новому духу, с его собственными колебаниями, исканиями и увлечениями. Оттого-то вся университетская философия, даже там, где она была представлена лучше и сильнее, чем в московском университете, была в общем в отношении влияния на развитие русской мысли, обреченной. Это целиком распространяется и на другой источник официально преподаваемой философии — духовные академии. В характеризуемую эпоху и в университетах и в академиях философия движется как бы в особом замкнутом круге.

Такое положение вещей было бы непонятно с точки зрения новой истории философии западно-европейской, но у нас оно легко объясняется теми социально-психологическими условиями, которыми характеризуется вышепоказанное, определяющее нашу духовную культуру, столкновение двух сил в борьбе за руководительство интелектуальным развитием страны. В связи с этим стоит и другой отмеченный мною факт, что история русской философии в значительной степени есть история не философского знания, а отношения к нему, само знание сплошь и рядом извращающего в простую мудрость, мораль и поучение. Чтобы нагляднее илюстрировать свою мысль, остановлюсь еще на не имеющем самом по себе значения инциденте с рецензией Белинского. Именно, почему Белинский остался глух к содержанию статей Зеленецкого, — он, внимательно рецензировавший всякий

[1]) И между прочим, не хуже расхваленного Белинским Дроздова (см. ниже, см. имя по индексу).

вздор, даже не вернулся к Зеленецкому по поводу дальнейших выпусков его книги,—и так чутко «оскорбился» грамматикою? Предполагаю, что дело не в грамматике, а в «отношении» к философии, в стиле мысли и изложения. Белинскому трудно было говорить по существу, но его коробил спокойный школярный тон изложения там, где он сам волновался, трепетал и завинчивался. Сошлюсь не только на общий социально-психологический контекст развития Белинского и представляемого им авангарда новой интелигенции, но также на показательную частность. Приблизительно тогда же, когда он написал рецензию на Зеленецкого, вышли в Москве четыре книжечки А. Т. О Естествѣ міра, Устроеніи вселенной итд., натурфилософского характера. Сочинения были встречены бранью со стороны «Библіотеки для чтенія» и «Сѣверной Пчелы» просто за их философичность. Белинский, по его словам, хотел было заступиться за автора, но, приступив к чтению, после нескольких страниц потерял терпение; он нашел период в четыре почти страницы, и вот опять завопил: «изученію философіи должно предшествовать изученіе грамматики». Такое вступление, быть может, только риторический прием и не существенно само по себе. Но, вот, Белинский прорывается, видимо, с полною искренностью: «Кто много знаетъ и у кого знаніе есть родъ вѣрованія, у кого умъ и чувство сливаются вмѣстѣ, тотъ имѣетъ право не уважать грамматики, потому что, въ замѣнъ этого, въ его рѣчи будетъ жаръ, энертія, движеніе, могущество, слѣдовательно [!] у того слогъ будетъ прекрасенъ, безъ всякаго старанія съ его стороны сдѣлать его прекраснымъ. Но кто о высокихъ истинахъ говоритъ такъ же спокойно и хладнокровно, какъ—О сѣнокосѣ, о винѣ, О псарнѣ и своей роднѣ,—тому надо крѣпко держаться грамматики, задумываться надъ словомъ, размышлять надъ фразою». В этом—секрет! Откуда знал Белинский, что Зеленецкого не волновали вызываемые в нем самом философией чувства, это—не важно. Существенно, что так Зеленецкого воспринимал Белинский и так воспринимала новая интелигенция университетскую и вообще официозную школьную философию.

Итак, со своей философской кафедры Московский университет не много мог внести в русскую философию. Из вновь открытых провинциальных университетов как будто счастливее других был университет харьковский. Здесь философскую кафедру занял Иоган Баптист Шад (1758—1834). Свое

самое крупное сочинение он посвятил возможно доступному изложению учения Фихте [1]). Некоторые листы его были читаны самим Фихте и одобрены. Написано оно не без темперамента, но без ясного плана, изобилует повторениями, и потому довольно утомительно. Казалось бы, достаточно утомив читателя двумя томами повторений одного и того же,—свойство не только Шада, но и самого Фихте и его философии,—автор предпринимает третий—по желанию издателя (см. Vorrede)—том, заключающий в себе новые повторения. Однако, в этом новом повторении есть уже и некоторые более или менее существенные отступления от первоначального изложения и от Фихте самого. Эти отступления автор оправдывает,—конечно,—верностью духу, а не букве излагаемого учения, а в то же время претендует не только на бо́льшую ясность по сравнению с самим Фихте, но и на значительную самостоятельность (ср. B. III, S. 495 ff.). Что касается учения о религии, то он считает, что ушел дальше Фихте, и что его воззрение «в известном отношении является совершенно новым». Но и всё содержание Фихтевой и единственной вообще истинной философии, повторяет он несколько раз, он самостоятельно вывел, почерпнул, дедуцировал, из самого себя. «Лишь после того как я вполне понял самого себя, я стал опять читать сочинения Фихте, и тут понял и его также; я удивлялся даже, что я его раньше не понимал» (S. 498). Выходит, что Шад не понимал Фихте, когда писал о нем свои два первые тома... Его объяснение (см. Vorrede), что, мол, первые два тома определяются еще точкою зрения «рефлексии», а третий—точкою зрения «трансцендентальною»,—малоубедительны. Но в общем, всё это—в духе того времени, и в движении философских идей интересно потому, что показывает, как тогда в незаметной эволюции переходили от одного принципа к другому. Тот принцип, который раскрыл теперь глаза Шаду, и который,—спешит он наперед предупредить,—делает его изложение философии яснее всякого нового «изложения наукоучения», какое еще может быть написано Фихте, сводится к признанию в качестве основоположения философии абсолютного тожества субъективного и объективного. Другими словами, пока Шад излагал Фихте, он

[1]) Gemeinfassliche Darstellung des Fichtischen Systems und der daraus hervorgehenden Religionstheorie. Erfurt. B. I—II. 1800. B. III. 1802.

стал шелингианцем [1]). Равным образом, пока Шад говорит о вере в моральный правопорядок, как о религиозной вере, он еще с Фихте, но уже сомнительно, продолжает ли он в его «духе», когда говорит об абсолютном пункте объединения субъективности и объективности, как об абсолютной в объективном смысле субстанции (376), и о том, напр., что установление этого пункта есть основа всякой религии (377), или когда он разъясняет, применяя схемы Шелинга, что католицизм выражается через $A = \overset{+}{B}$, а протестантизм через $\overset{+}{A} = B$ (между ними религия разума ($A = A$), где первая схема есть схема перевеса материи, а вторая—духа (459). Естественно, что когда потом Шад перешел к «Системе натурфилософии и трансцендентальной философии» (1804), он придвинулся к Шелингу еще ближе. В Харьков он, след., приехал с «перевесом» в сторону Шелинга.

В Харькове Шад издал логику на латинском языке [2]). Ни по содержанию, ни по направлению она не представляет нового этапа в развитии Шада. Значительная часть ее содержания взята из прежних немецких сочинений его, главным образом, из названного третьего тома изложения учения Фихте. Шад

---

[1]) К. Фишер, между прочим, так толкует Фихте, как будто этот последний в статейке Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre, 1797, близко подошел к утверждению тожества субъективного и объективного (рус. пер. И. Н. Ф. Т. VII, стр. 33; ср. Т. VI, стр. 544). Но разница между фихтевской Ichheit и Шелинговой Identität так определенна, что об этом распространяться не приходится. В этой статейке Фихте говорит лишь об единстве субъекта и объекта и не употребляет применительно к этому единству термина Identität или identisch (Fichte, WW. I, S. 527 ff.). Точно также и в других указываемых Фишером (стр. 684) местах речь идет об единстве; о Я, как тожестве, Фихте говорит лишь в смысле „тожественного в многообразном“ (напр., во Втором введении в наукоученье, l. c. 475), говорит он также о тожестве мышления и определения объектов (Denken und Objekte bestimmen———ist ganz dasselbe;“ ib. 498), но все это—не то. В более раннем изложении (Grundlage d. gesam. Wissl., I, 190, 284) Фихте скромно сознавался в „неведении“ (Unwissenheit) того основания, которое должно лежать вместе в объекте и субъекте, и предлагал „парить посредине“ (mitten inne schweben); более поздние изложения оставляем в стороне, так как для уяснения места Шада они не нужны.—Шад в своем изложении также говорит об „единстве“ (включающем „двойственность“ и „тройственность“) (B. III, S. 221 ff., 351, etc.), но переходя к сравнению с Шелингом, говорит уже о „пункте индиферентности“ (S. 353), а излагая Darstellung usf. Шелинга, разумеется, и о „тожестве“ и об абсолютном „разуме“ (387 ff.).

[2]) Institutiones Philosophiae universae. Tomus primus, logicam puram et applicatam complectus. 1812. О харьковских трудах Шада см. ст. Зеленогорского, Ив. Б. Шад. Также в словаре професоров Хар. Унив., Истор.-филол. фак. Хар. 1908. Биография Шада в Т. I-ом Ист. Хар. Унив. проф. Багалея, и там же история удаления Шада из Хар. Универс. и перепечатка документов по этому делу.

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

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

И преподавательская и литературная деятельность Шада не остались без влияния. Так, преодолевая большие препятствия, исходившие от университетских недоброжелателей Шада, пробился у него в доктора философии купец Григорий Хлапонин (1814 г.). Под руководством же Шада были составлены дисертации Гриневича и Ковалевского [1]). Далее, Аксентий Гевлич, автор книги «Объ Изящномъ» (Спб. 1918), доктор словесных наук, также ученик Шада. Одно из произведений Фихте было переведено на русский язык и издано в Харькове, надо думать не без участия Шада, тем более, что выбор книги для перевода был сделан разумно [2]). Наконец, под влиянием Логики Шада составлена и Логика Талызина, вышедшая в Петербурге в 1827 году.

---

[1]) Относительно которых было установлено специально на этот предмет избранной комисией, что обе дисертации почти буквально списаны из книг и из записок лекций Шада. Немудрено, что Шад одобрил эти дисертации, но непонятно, как он не узнал их автора. Вообще с бытовой стороны пребывание неуемного экс-монаха в Харькове, как о нем рассказывает проф. Багалѣй, заслуживает внимания любителей житейской психологии. — Названный Гриневич бы некоторое время професором латинской и греческой словесности в Ришельевском Лицее, а затем и в Университете св. Владимира (1839—40), — професором из неудачных, в Киеве ему после годичного преподавания „было отказано"—(см. Біограф. словарь... Иконникова).

[2]) Яснѣйшее изложеніе въ чемъ состоитъ существенная сила новѣйшей Философіи. Опытъ принудить читателя къ разумѣнію. Сочин.: Ивана Готлиба Фихта. Переводъ съ нѣмецкаго. Въ Харьковѣ, Въ Университетской Типографіи, 1813 года. Свой переводъ Переведшій Усерднѣйше посвящаетъ Императорскаго Харьковскаго Университета достопочтеннѣйшему сословію дѣйствительныхъ членовъ его. Посвящение подписано Ст. Ес—кій, — по всей вѣроятности, Есикорскій, учитель и автор книг: Опытъ исторической очевидности Промысла Божія у

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

Преподавательская деятельность Шада развивалась в условиях, которые могли бы быть благоприятны для философии. Многие из университетских товарищей Шада проявляли живой интерес к философии и обладали нужною подготовкой—и в направлении родственном Шаду, и в направлении противном ему. Для философии и то и другое благоприятно. Так, профессором политической экономии с 1809 года состоял приглашенный из Гале кантианец Якоб, автор многочисленных философских сочинений на немецком языке и обширного, в нескольких частях, учебника философии для гимназий, выпущенного им в России, на русском языке [1]). Приглашенный в 1807 году,

всѣхъ народовъ и во всѣхъ вѣкахъ. Х. 1822, и *Всемирная исторія* Х. 1825.—Проф. Багалѣй (Т. II) называетъ среди книг, выпущенных харьковскими учителями: П. Любовскій, Краткое руководство къ опытному душесловію. Х. 1815; его-же, Опытъ Логики. Х. 1818 и Ив. Любачинскій, Логика. Х. 1817. Имеется ли в них влияние Шада, судить не могу, книг не видал.

[1]) По всей видимости, под именем этого Якоба (Ludwig Heinrich) была издана книга: Essais philosophiques sur l'homme, ses principaux rapports et sa destinée etc. publiés par L. H. de Jacob. Petersburg. 1822. (В словаре Франка указано, что эта книга резюмирует главные мысли самого Якоба, что вышла она в Гале в 1818 году и озаглавлена, как начато, а etc. значит: fondés sur l'expérience et la raison, suivis d'observations sur le beau, publiés d'après les manuscrits confés par l'auteur). Об этой книге как об „небезынтересном опыте" сообщает в своем Словаре Круг, называя рядом еще книгу: Worte aus dem Buche der Bücher, oder über Welt-und Menschenleben; niedergeschrieben von

Якоб уже в 1809 покидает университет. Был прикосновенен философии также Ив. Ст. Рижский, професор словесности, но он мог бы у Шада только учиться. За то на других факультетах Шад мог найти более интересных собеседников и оппонентов, как об этом свидетельствует публичное выступление на торжественных заседаниях Университета професоров Коритари, Громова, Осиповского. Первые двое обнаружили себя последователями натурфилософии Шелинга. Философская позиция третьего не так определенна, но, повидимому, его точка зрения была близка сенсуализму, сопряженному с недоверием к натурфилософскому спекулятивному способу решения вопросов физики и с защитою математических и механических основ ее.

В бытность учителем в петербургском Горном училище, Рижский составил для своих учеников Логику: Умословіе, или умственная философія, написанная ——— Иваномъ Рижскимъ. Въ Санктпетербургѣ. Въ Типографіи Горнаго Училища. 1790 года. Как он сам и указывает, главное содержание книги почерпнуто «изъ Философскихъ сочиненій Г. Гольльмана; не мало изъ другихъ извѣстнѣйшихъ Писателей сего рода; прочее единственно изъ природнаго Умословія» (Предисл.). Гольман—вольфианец, и все другие источники Рижского —того же направления: сам Вольф, Баумейстер, Гейнекций, но цитируется также и Эйлер, решительный противник Лейбница и Вольфа, (и которого Lettres à une princesse d'Allemagne... вышли на французском языке в Спб. 1767—1772, и на русский язык были переведены под заглавием: Письма о разныхъ физическихъ и философическихъ матеріяхъ, писанныя къ нѣкоторой принцессѣ).

Коритари произнес 30 авг. 1807 г. речь: De nexu studii Medicinae cum studio Philosophiae, Громов—30 авг. 1815 г.: Объ общихъ органическихъ силахъ и постепенномъ отношеніи ихъ между собою.

Осиповскому принадлежит один из переводов на русский язык Логики Кондильяка. Возможно, что на него также оказал влияние Эйлер, хорошо ему знакомый,

---

Fürsten N.... und herausgegeb. von A. W. Tappe. Dresd. 1824, которая „содержит некоторые оригинальные, отчасти даже пантеистические, воззрения". Обе, по его сведениям, написаны русскими: первая Михаилом Полетикою (брат, вероятно, Петра Полетики), а вторая кн. Николаем Абрамовичем Путятиным. Из того, что обе книги выпущены под чужою фирмою, Круг заключает, что русские знатных фамилий стыдятся заниматься философией...

как математик. Против шелингианства Шада Осиповский был настроен довольно резко, как можно судить по тому отзыву его об Логике Шада, который приводится у Сухомлинова (Т. I, 115—16).—Проф. Багалей (Ист. Хар. Унив.) сообщает, что Осиповский опровергал «извѣстное положеніе Канта о врожденности [?] категорій [?] пространства и времени». Если Осиповский опровергал Канта, то он, явно, этого не опровергал, а если он это опровергал, то он не опровергал Канта.—Осиповский читал две речи: О пространствѣ и времени (30 авг. 1807) и О динамической системѣ Канта, разсужденіе (30 авг. 1813).

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

Дудрович конкурировал на кафедру в 1813 г. с Любовским (см. выше стр. 114—15 прим. 1). Шад и факультет признали экзамен Дудровича без сравнения выше экзамена Любовского. Этого Дудровича, Андр. Ив., не следует смешивать с Ив. Ив., кандидатом харьковского университета, професором Ришельевского Лицея (1817—1839), где он читал также философские курсы. К. Зеленецкий ссылается на его лекции (Опытъ изслѣдованія... Стр. 234 пр.).

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

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

В другом из вновь основанных университетов, Казанском, философия совершала свои первые шаги еще скромнее. Первым ее преподавателем был, окончивший в 90-х годах XVIII века московский университет, Лев Левицкий. Учителей своих едва ли он превзошел,—достаточно сказать, что логику он преподавал в университете по учебнику Рижского. Повидимому, ректор дал его исчерпывающую характеристику: «въ философическихъ познаніяхъ, кажется, слабъ и болѣе, мнится, по тучному его тѣлосложенію, натурально воспрещающему заниматься умозрительностью». Но эта же причина вско-

ре привела к тому, что он «обновилъ мать земнородныхъ первымъ адъюнктомъ Казанскаго университета». Это было бы не плохо, если бы его не сменил иностранец (Фойгт), по образованию юрист, но имевший связи среди людей влиятельных и «согласный преподавать умозрительную философію или эстетику», потому что они были его «коньками». Но и Фойгт недолго оставался на кафедре,—на этот раз казанский климат заступился за философию. Вакантное место занял директор народных училищ Оренбургской губернии Алекс. Степ. Лубкин, воспитанник духовной школы, т.-е. воспитанный на философии вольфианской. К ученой деятельности он себя не готовил, но был раньше учителем философии в Петербургской Армейской Семинарии, для которой составил даже учебник логики.

Начертаніе Логики, сочиненное и преподаванное въ Армейской Семинаріи, — Александромъ Лубкинымъ. Спб. 1807. Кроме вольфианства заметно здесь некоторое отражение немецкой популярной философии. Книга написана не без присутствия большой доли здравого смысла. «Теоретическая часть» сведена до минимума. Оригинальное место в учебнике отводится третьей фигуре силогизма. Она под названием «отражения» (instantia) идет за индукцией («наведеніе»). Вообще теорию фигур силогизма, основанную на положении среднего термина, автор отвергает «какъ потому, что кромѣ безполезной затруднительности въ себѣ ничего не заключаетъ; так и для того, что самое основаніе оной есть мнимое». (Къ читателю, V). Вместо этого внешнего различения он вводит различеніе силогизмов, основанное «на ихъ намѣреніи и употребленіи». Отсюда и то перенесение третьей фигуры силогизма.

Общее направление Лубкина было эклектическим, близким к немецкой популярной философии (Федера и пр.), но во время уже преподавания он,—вместе со своим помощником О. Е. Срезневским,—стал вводить учебники и кантианского умонаклонения [1]). Лубкин умер в 15-ом году; остался один Срезневский. В 17-ом году кн. А. Н. Голицын «преобразовал» министерство народного просвещения в «министерство

[1]) Как переведенный им плоско-бездарный и тощий (даже со стороны Лубкина вызвавший потребность в ряде дополнений и примечаний) „Начальный курсъ философіи, соч. Г. Снелля. Пять частей. Каз. 1813—14, а также учебники вышеупоминавшегося Якоба.

духовных дел и народного просвещения», а в начале 19-го года были произведены Магницким ревизия и преобразование Казанского университета, возведшие на философскую кафедру людей, достойных в глазах преобразователя. Но именно поэтому имена их и не заслуживают упоминания. И лишь с конца тридцатых годов и с небольшим перерывом до 1850 года философское преподавание могло принять несколько упорядоченный, хотя отнюдь не независимый характер, когда оно перешло в руки архимандрита Гавриила (В. Н. Воскресенского). Его перу принадлежит напрасно иногда восхваляемая История философіи.

Исторія философіи Архимандрита Гавріила. Казань. Ч. I—VI. 1839—1840. (I ч., в. 39 г.—«изданіе второе съ перемѣнами»). У него есть еще книжечка под многообещающим заглавием «Философія правды». Казань. 1813. В действительности, это есть весьма элементарное изложение некоторых понятий «естественного права». «Философія правды—определяет автора,—есть наука о коренныхъ, выведенныхъ изъ природы человѣка правахъ, которыя, не исключая никакого народа, принадлежатъ всему роду человѣческому» (стр. 5). Несамостоятельность Истории философии Гавриила показал уже Новицкий в отзыве, данном им по предложению Академий Наук, куда были представлены к состязанию на Демидовскую премию 1811 г.: 1) Исторія философіи архим. Гавріила, ч. I—IV, из Казани, и 2) Исторія древней философіи Зедергольма, Ч. I, из Москвы. Новицкий признал оба сочинения несамостоятельными,—первое переводом довольно плохо написанной французской истории философии, второе—переводом из немецких книг. (Зедергольм, 1789—1867, протестантский священник, сперва в Финляндии, затем в Москве, автор нескольких немецких сочинений, теист-антигегельянец. О том как Гавриил обобрал самого Новицкого, см. ниже).

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

Напр., «Какъ больныя желтухою очи представляютъ весь міръ желтымъ: такъ Тидеманъ всѣ философскія системы представилъ въ единообразной одеждѣ Локка» (I, 11—

12); Ритер «превосходитъ скептицизмомъ многихъ записныхъ недоумокъ» (I, 12); «Англицкое болото Беркелея» (I, 13); «Теннеманъ, смотря въ очки Канта, своими глазами совсемъ не видитъ» (I, 38); Кант—«Нѣмецкій Грекоримлянинъ» [?] (I, 39); «Отъ чтенія подобныхъ [Плотина] теорій, не очищенныхъ судомъ философскимъ, основательный человѣкъ можетъ потерять время, а скудоумный лишиться и послѣдней искры здраваго разсудка» (II, 65); «Уроды въ физическомъ мірѣ не плодятся. Уроды в умственномъ мірѣ—Плотинъ и Порфирій возродились въ Спинозѣ, Шеллингѣ, Гегелѣ и Гербартѣ» (II, 74); рассуждения «лжефилософа» Гольбаха есть «образцовая цѣпь лукавыхъ умозаключеній» (IV, 24); «Сколь бѣдно чувствованіе Юма, столь богато его воображеніе причудами!» (IV, 32); итп.

Самый ожесточенный отпор со стороны архим. Гавриила встречает Юм, наиболее снисходителен он к Кузену, благосклонен—к абату Ботену. В совершенно восторженное состояние он приходит лишь при изложении «философіи восточной чистой», под каковою разумеется «философія Палестины», заключающаяся «въ книгахъ Св. Писанія, въ твореніяхъ Отцовъ Церкви и въ сочиненіяхъ различныхъ, православныхъ, Христіанскихъ писателей» (V, 4). Изложив в выражениях, интересных более риторически, чем диалектически, философию Палестины, автор через следующую экскламацию, дающую представление об его «диалектических приемах», переходит к «философіи восточной не чистой»: «Но, ахъ! мы недостойны болѣе дышать райскимъ воздухомъ земли святой; мы должны отправиться къ нашей братіи, въ землю заблужденія» (V, 24). Вообще же нужно сказать, что способ изложения автора не свидетельствует об независимости его философских воззрений от духовного звания и от «службы людям».

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

роны их содержания, оригинальности и общего значения, мы еще вернемся ниже в другом контексте.

VII

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

Когда учреждались первые новые университеты, в Петербурге был основан Главный Педагогический Институт, который в 19 году и превратился непосредственно в отделение университета. Философия в Институте уже преподавалась, и ее преподаватель, А. И. Галич, стал продолжать свою деятельность в университете. Галич известен у нас, как распространитель идей нового немецкого идеализма. Однако, не ему пришлось сказать первое слово о новой философии. Он действовал на почве до известной степени уже подготовленной преподавательской и литературной пропагандой професора Медико-Хирургической Академии,—преобразованной в 1799 г. из Медико-Хирургического Училища, начало которого было положено Петром Великим,—Д. М. Велланским. Велланский (Кавунник, сын ремесленника в Борзнах, Черниг. губ.), явился в России первым проповедником идей Шелинговой натурфилософии. Примыкая ближайшим образом к Окену, он делает попытку и более или менее самостоятельного приложения этих идей к разработке физиологии и физики.

Для правильной оценки трудов Велланского не следует упускать из виду разницы, которая вообще существует между общими натурфилософскими принципами Шелинга и тем приложением, которое нашли эти принципы у его последователей, представителей специального знания: медиков, физиологов, физиков, психологов, итп. Тот «формализм», за который Гегель так жестоко порицал Шелинга, присущ последователям

Шелинга еще в большей мере, чем ему самому. За большинство аналогий своих последователей Шелинг так же мало ответствен, как мало были ответственны аптекари за рецепты, прописывавшиеся больным врачами шелингианцами. Основной «формальный» недостаток самого Шелинга состоял главным образом в том, что Шелинг пользовался некоторыми терминами специальной науки в более широком, подчас неопределенном и метафорическом смысле. Слишком буквальное понимание шелинговского словоупотребления и аналогизирующее обратное применение его «паралелизмов» и «полярностей» в специальной науке—уже не его вина. Так, напр., самый термин «физика» прежде всего и сплошь да рядом означал отнюдь не специальную науку, а философское учение о природе, как целом [1]). Равным образом, как известно, и такие основные понятия Шелинговой натурфилософии, как «свет», «тяжесть», ипр., отнюдь не покрывались тем содержанием, которое в них вкладывала эмпирическая наука, и обратно, перенесенные в специальную науку они перегружали ее своим метафорическим баластом и создавали те то комические, то гротескные словосочетания, которые до сих пор одних веселят, а других, людей в словесном отношении робких, пугают.

Формалистическое схематизирование и аналогизирование есть особая своеобразная болезнь мышления (dementia philosophica), поражающая обыкновенно недисциплинированные научно души. Ее прилипчивости обязаны широким распространением некоторые учения, злоупотребляющие метафорической терминологией. Кроме Шелинговой натурфилософии, илюстрацией сказанного может служить, напр., распространение так назыв. органической социологии; затем, напр., учение Спенсера о все-

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

общей эволюции, выражаемой в терминах «дифференциации» и «интеграции», применяемых одинаково и к миру органическому и к миру неорганическому; затем также, напр., так назыв. физиологическое объяснение в психологии, состоящее по большей части в простом переводе психологических названий фактов на язык физиологических метафор; сюда относится также имеющее место в экономическом материализме аналогизирующее перенесение схем развития экономических отношений на развитие идей, теорий и направлений литературы, искусства, философии, когда оказывается, что, напр., монадология Лейбница есть выражение «крайней раздробленности мелкобуржуазного мира», а «Бог Спинозы—идеализированное выражение стихийного единства менового общества и царящей в нем необходимости» (примеры не выдуманы мною), итп.

Велланский, заканчивавший свое медицинское образование в Германии, примкнул к господствовавшему уже там натурфилософскому направлению в медицине. Чтобы правильно понять быстрое и широкое проникновение шелингизма в специальные науки, следует не упускать из виду, что собственное развитие Шелинга не определяется исключительно диалектической эволюцией его идей из философии Канта и Фихте, как это обыкновенно схематически изображается в учебниках истории философии. Философия природы Шелинга, с одной стороны, является также непосредственным продолжением лейбнице-гердеровской идеи единства природы в ее развитии от стадии неорганически-геологической и до человечески-исторической, а с другой стороны, она подводит метафизические итоги тому широкому движению научной мысли второй половины XVIII-го века, которое воодушевлялось повышенным интересом к проблеме антропологической, как в ее физиологическом, так и психическом аспектах. Таким образом, своей натурфилософией Шелинг пошел навстречу общему интересу, и, в свою очередь, породил бесконечное количество новых физических и психических «антропологий». В частности идеи Шелинга попадали в качестве вызывающего брожение фермента и в медицинский, если позволительно так сказать, дух времени. В конце XVIII века много шума наделало учение эдинбургского врача Джона Брауна (Elementa medicinae 1773), получившее от его имени и свое название—браунианизм. Хотя это учение исходило из одного динамического принципа

возбуждаемости, как способности, присущей всякому органическому телу, тем не менее браунианизм вводил в объяснение жизненных процесов характерный дуализм, сводя их к равновесию, нарушаемому усилением или ослаблением названной возбуждаемости, в патологических случаях доходящими до состояния resp. стении или астении. Проводниками браунианизма в Германию были Пфаф, Вейкард, Гиртанер, Рёшлауб и др. Но и противники браунианизма с неменьшим усердием искали априористических натурфилософских основ для своего учения. Так, напр., Кильмейер, оказавший непосредственное влияние на Шелинга, также исходил из идеи единства природы и закона, руководящего как развитием индивида, так и развитием всей природы. Трем основным функциям жизни (чувство, движение, самосохранение) соответствуют три органических силы: чувствительность, раздражимость и воспроизведение, отношением которых и объясняется всякий жизненный процес. Словом, дух времени натурфилософствовал. Шелинг выражал его вместе с другими, но он давал всеобщую систему, и стал, поэтому, во главе времени. Если бы, однако, Шелинга и не было, шелингианство, можно сказать, все-таки существовало бы. И оно, действительно, продолжало существовать и распространяться, когда сам Шелинг перешел к более глубокому и принципиальному учению философии тожества.

Велланский попал в это русло натурфилософского потока вместе с Океном, с одной стороны, и медициною своего времени, с другой. За философски еще прогресировавшим тогда Шелингом он не пошел. На Велланского нельзя смотреть как на проводника к нам собственно философских идей Шелингова идеализма и трансцендентализма, каким был, напр., Шад. Велланский начал с натурфилософского хвоста, а не с философских принципов, не с головы. Он только заинтересовывал, заинтриговывал, но в самое философию не вводил. Недаром он сам жаловался на непонимание. Ему приходилось, по полной философской неподготовленности своей аудитории и читателей, уделять больше времени принципам, чем нужно было для его специальных целей [1]). И он делал это всё же ску-

[1]) На непонимание и неподготовленность читателей Велланский постоянно жаловался. См. в особ. его письмо к Павлову (от 29 мая 1834); здесь он обещает: „Прежде нежели выйдетъ моя Физіологія, намѣренъ я сочинить Натуральную Философію, въ основныхъ ея начертаніяхъ; — — Это будетъ ключъ къ

по и против охоты, вернее, может быть, даже против своих способностей и подготовки. Ибо не из чего не видно, чтобы Велланский обладал настоящим философским образованием. Он на веру принимал натурфилософские приложения, мало заботясь о критической проверке философских принципов. Ни одного философского труда, целиком посвященного философии, у Велланского нет, и лишь в 1834 г. он перевел небольшую книгу польского шелингианца И. Голуховского, которая может служить введением в философию [1]). В «Предувѣдомленіи отъ Издателя» Велланский не столько определяет задачи философии, сколько защищает ее «достоинство» против владычества «обскурантизма». Но между прочим, он высказывает и следующие общие, к сожалению, слишком общие, соображения: «Истинное знаніе состоитъ въ идеяхъ, излагаемыхъ философіею, а не въ чувственныхъ смѣтахъ, доставляемыхъ опытностью, которая, хотя показала многія скрытыя явленія Природы, но не объяснила ни одного въ существенномъ значеніи. Опыты и наблюденія, относясь къ преходящимъ и ограниченнымъ формамъ вещей, не касаются безпредѣльной и вѣчной ихъ сущности. Посему ревностнѣйшие испытатели и вѣрнѣйшіе наблюдатели, всѣхъ вѣковъ и у всѣхъ народовъ, не могли содѣлать ничего прочнаго и основательнаго ни въ физическихъ наукахъ, ни въ историческихъ познаніяхъ. Собранные ими огромные запасы мертвыхъ матеріяловъ лежатъ въ разбросанныхъ кучахъ; и только то вошло въ органическій составъ наукъ, что оживотворено идеями ума, производящими теорію, как душу опытныхъ свѣдѣній, составляющихъ одно

уразумѣнію физическихъ сочиненій, писанныхъ по основаніямъ Философіи, которая въ Россіи извѣстна по неосновательнымъ слухамъ“ (Письмо перепечатано у Боброва, вып. II, стр. 225—228). Письмо это было написано тогда, когда идеи немецкого идеализма получили у нас сравнительно широкое распространение. Тем не менее, Велланский жалуется: „Но вотъ проходитъ триддать лѣтъ, какъ я въ Россійскомъ ученомъ мірѣ вопію, аки гласъ въ пустынѣ!“ Велланский не видел перемены, происшедшей за эти тридцать лет. В начале читатель его не понимал, потому что не мог понять, теперь он не нуждался в этом понимании, потому что и в науке и в философии искал иного, чем то, что предлагалось ему Велланским. Павлов, как увидим, это учитывал лучше Велланского.

[1]) Философія относящаяся къ жизни цѣлыхъ народовъ и каждаго человѣка. Сочиненіе на нѣмецкомъ языкѣ Доктора Философіи Іосифа Голуховскаго. Переведено———Даніиломъ Велланскимъ. Спб.—Оригинал—на немецком языке; сделанный тогда польский перевод (Ксаверия Брониковского) не увидел света, и лишь в 1903 г. был напечатан прекрасный польский перевод книги (Петра Хмелевского) под заглавием: Filosofia i Życie. Warszawa.

тѣло, зиждимое понятіями разума». Философию Шелинга он атестует в следующих выражениях: «Сія Система, показавъ абсолютную сущность Природы и духа, преобразовала, или лучше сказать, вновь содѣлала физическія и психическія Науки, доставила имъ ѳеоретическое содержаніе, каковаго онѣ никогда не имѣли, и отъ котораго зависитъ все достоинство Ученаго Свѣта. Настоящая ѳеорія физики произошла отъ Шеллинговой Философіи. Никакая изъ прежнихъ системъ не могла изъяснить ни единаго явленія въ Природѣ; чемъ и доказывается метафизическое ничтожество оныхъ».

Крупнейшие оригинальные труды Велланского: (1) Біологическое изслѣдованіе Природы въ творящемъ и творимомъ ея качествѣ, содержащее основныя начертанія всеобщей физіологіи. Спб. 1812; (2) Опытная, наблюдательная и умозрительная Физика, излагающая природу въ вещественныхъ видахъ, дѣятельныхъ силахъ и зиждущихъ началахъ неорганическаго міра—составляющая первую половину энциклопедіи физическихъ познаній. Спб. 1831; (3) Основное начертаніе общей и частной Физіологіи, или физики органическаго міра. Для руководства къ преподаванію физіологическихъ лекцій. Спб. 1836.—Более философичными являются первые две книги, —но главным образом вторая,—хотя и в них поражает пестрота и чересполосица «умозрительного» и фактического, а равным образом безвкусие немотивированного перехода от одного стиля к другому. Так как нас интересует не роль Велланского в развитии науки, а лишь его философские взгляды, то их мы и выделим из его изложения. Хотя следует иметь в виду, что именно эти части рассуждений Велланского наименее оригинальны и представляют в большинстве случаев простой пересказ определенных страниц Шелинга, Окена, Стефенса и др.

Из Предувѣдомленія к Біологическому изслѣдованію мы узнаем, что целью изучения природы является не эмпирическое и поверхностное «объятіе частныхъ предметовъ», а искание общего единства в природе. Такое изучение покоится на основаниях непоколебимых, глубоких и крепких: весь мир обладает жизнью и всё в нем одушевлено, все существа в нем суть лишь виды образований этой всеобщей жизни. Природа к неорганическая мертвая и живая органическая—одинаково выражения единой мировой жизни в ее бытии и действии [1]).

[1]) См. выше, стр. 123 в прим., определение Виндишмана.

Жизнь неорганической природы раскрывается в динамических процесах магнетизма, электрицизма и химизма. Для нее существенным является бытие, случайным—действие. Наоборот, для органической природы действие существенно, а бытие—случайно. Лишь в человеке достигается целостность органического мира на земле. Остальные животные—уединенные его части, раскрывающие лишь определенные стороны или действия жизни. Анатомия, Химия, Механика и другие эмпирические науки не могут составить философии, так как сами требуют одушевления высшим философским понятием единой жизни. Физиология есть настоящая основа философии, лишь она может быть в строгом смысле умозрительной, она сама философия живой органической природы.

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

Физиология, однако, по мысли Велланского, не должна быть отделяема от Физики, ибо первая излагает органический мир, рассматривает внутреннее, душу, идеальное существо универса, а вторая должна исследовать внешнее его содержание, тело, реальную форму (ср. письмо к Павлову). И Велланский затевает план энициклопедии, которая должна обнять универс со всех сторон. Физика неорганического мира составляет первую часть, за которою должна следовать органическая физика или физиология, а за нею—антропология (см. Письмо к Н. Розанову, у Боброва, II, 223—225). Такое место физики в системе знания Велланский считает существенным. Если бы

место физики определялось ее значением для техники, можно было бы довольствоваться одними опытами, и не иметь теоретического понятия о Природе. Но физика без этого понятия—тело без души. В действительности «физика не столько нужна для Технологии, сколько для Антропологии и Психологии, которыя безъ умозрительнаго знанія Натуры не могутъ быть приведены въ систематическій видъ, свойственный идеальной ихъ сущности» [1]). Теория физики, однако, невзирая на свет, более тридцати лет сияющий на горизонте германского ученого мира, остается для многих невидимою. Одних она ослепляет яркостью, другим кажется сверкающей лишь в чуждой для них превыспренней сфере. Свою задачу Велланский понимает, как «изложеніе неорганической Природы, выведенное изъ такихъ основаній, которыя для поверхностной Критики неприступны». Это, след., есть приложение философских принципов к специальной науке. В чем же состоят принципы?

Их изложению целиком посвящено в Физике Велланского Отдѣленіе первое,—(потом он к ним возвращается редко, напр., §§ 185—188; 110—114),—озаглавленное: «Теософическія положенія о возможной сущности природы, служащія основаніемъ познанію дѣйствительныхъ ея формъ».—Хотя внешние формы вещей не могут быть без их внутренней сущности, но в силу их взаимного соответствия в познании последней должно руководиться рассмотрением первых. Время, пространство и вещество суть явления вечного, беспредельного и всесущественного. Многообразие вещественного мира в его конечных и преходящих формах сообразно возможной идее, единой и неделимой, но проявляющейся в этом многообразии форм, «образуясь дѣйствительною вещью». Идея невидимой сущности тройственна: как единое всесущественное, как самосведение его, и как единство того и другого. Сущность природы в объективной форме самосведения представляется веществом, а в субъективномъ значении—одушевленными существами. Органический мир, составляющий субъективную принадлежность творческого самосведения, есть постепенное развитие творческого действия, начавшегося в живом веществе и завершившегося в человеке. Равным образом, и мир неорганический, изъявляющий объективную

[1]) Предисл. Ср. выше сделанное замечание о материализме.

сторону творческого самосвѣдения, также произошел в постепенном развитии. Оба вместе, образуя с противоположных сторон одно и то же, составляют целое явление. «Земная планета есть общій организмъ, въ которомъ животныя, растенія и ископаемыя содержатся, какъ особливые члены одного тѣла, произведенные тою-же жизнью, только въ разныхъ значенияхъ изъявляемой ими сущности, по которому оныя не токмо между собою различны, но и противоположны въ ихъ качествахъ». Вещественная масса и деятельная сила земли произведены могуществом всеобщей жизни, которая не есть ни вещество, ни сила, а идеальное обоих начало, постигаемое умозрительно. Это начало, не подверженное внешним изменениям и чувственным ощущеиям, есть дух, не зависящий от пространственных и временных отношений, и потому творческий.

Поскольку совершенное познание требует исследования всех родов предметов, Велланский признает одинаково односторонними и неполными теории материалистов или атомистов, иследующих только вещество, и динамистов, исследующих только деятельность, и идеалистов, исследующих только идеальное представление вещей, как возможную форму без действительного содержания.

«Видимый міръ есть образованіе идеальной возможности въ вещественную дѣйствительность, гдѣ каждая вещь производится собственною идеей, какъ творимая матерія зиждущимъ духомъ». Процес миротворения подобен творчеству в искусстве духа человеческого, который составляет сперва план идеальной возможности, а потом осуществляет его в вещественной деятельности. Земной мир в своем вещественном, деятельном и идеальном содержаниях должен развиться от начального основания до окончательного совершенства их; главные эпохи развития суть устройство стихий и неорганических тел, происхождение растений и животных, и образование мыслящего существа—человека; каждая из этих эпох имеет свои периоды образовательных состояний. Физика последовательно излагает: Стихиологию, устанавливающую теорию света, как начального действия Природы, и теорию тяжести, как начала вещественности; Космологию, как учение о Солнечной системе, основанной на тяжести, представляющей беспредельную сущность Природы в ограниченных формах мироздания; и Геологию, как учение о вещественных качествах и дея-

тельных свойствах земной Планеты,—к динамическим предметам Геологии относятся Электризм, Магнитизм и Химизм.— Познание света связано с познанием происхождения и состояния всего мира, ибо свет есть внешний вид внутренней силы. Умственное самосвѣдение человека проходит через три момента: момент взирающего субъекта, рассматриваемого объекта, и односущности их. Только тогда человек познает в точном смысле себя, когда он внешний мир находит в себе, собственное существо обретает во внешнем мире, и, наконец, видит существенную одинаковость между собою и внешним миром. Вселенная, как произведение самопознательного процеса Абсолютной Сущности природы, состоит из света, материальности и органической жизни, представляющих субъективную, объективную и единосущную принадлежность самосвѣдения. «Единственная Сущность Природы, въ свойствѣ взирающего субъекта является свѣтомъ; въ качествѣ разсматриваемаго объекта, оказывается матеріею; а въ начальномъ безразличіи свѣта съ матеріею, представляется организмомъ». Как от нуля произошли все математические числа, так от света начались все естественные вещи. Динамический процес вещества и органическое действие живых существ суть произведения света, представляющего во временных формах вечную сущность, которая химическим, электрическим и магнитным процесом превращается в вещество, а репродуктивным, иритабельным и сенсибильным действием образуется в особое внутреннее существо. В неорганическом мире главнейшее действие показывается светом, а в животном организме чувствием, кои суть одно и то же, хотя и в противоположном виде, так что свет есть внешнее чувствие, а чувствие—внешний свет.—Свет, изъявляющий вечность времени, и тяжесть, показывающая беспредельность пространства, составляют при внешнем сношении бездушную вещь, а при внутреннем соединении—одушевленное тело. Организм, как внутренний индивидуальный мир, равен внешнему универсальному, а потому, и обратно, космическое произрастание (genesis mundi) должно сходствовать с органическим. Так как каждый атом материи содержит в себе пространство, время и начальное единство их, то и всякое Земное тело по своему происхождению и состоянию равно целой системе мира. Способы миротворения суть электризм, магнетизм и химизм, со-

ставляющие динамизм или жизненный процес неорганических веществ Земной планеты.

Даже в этом кратком извлечении нетрудно уловить, что главным руководителем Велланского был Окен [1]). Лишь изредка у него выступает на сцену сам Шелинг, а в последней части и Стефенс. Но это—Окена по преимуществу метафоричность и формальное аналогизирование. Нечуткий, а потому беспечный по отношению к чисто философскому значению своих «оснований»,—что доказывается, между прочим, частым повторением у него основного постулата противоположности и тожества субъективного и объективного без всякой попытки анализа или философской критики,—Велланский, повидимому, не отдает себе отчета и в самой чистой метафоричности своих «ѳеорий». Таким образом, заслуга Велланского перед русской философией, преимущественно, в том, что он через преподавание специальной науки в новом духе вызывал общий интерес к философским основам науки и знания вообще, внедряя вместе мысль о существенной необходимости такой основы. Раскрыть и показать эту основу он не был призван, ибо он не был философом. Не имел он и непосредственных учеников, которым это можно было бы вменить в обязанность. Это требование было предъявлено к Галичу [2]), ибо на него смотрели уже как на философа, и, повидимому, сам он также хотел видеть у себя это качество.

Христиан Экеблад, професор ветеринарии в Харьковском университете (с 1824 г.), а затем директор Нежинского Лицея (с 1853 г.), ученик Велланского, лишь в 1872 году выпустил книгу: Опытъ обозрѣнія и біолого-психологическаго изслѣдованія способностей человѣческаго духа. Спб. В Предисловии он сообщает, что «основная нить или канва» части его книги почерпнута из лекций Велланского. Однако, Экеблад, всю жизнь посвятивший этой книге, не застыл на Велланском, и его место—в другом контексте, хотя также не собственно философском.

---

[1]) Даже характерная для Океана „математичность“ (опущенная в нашем изложении) воспроизводится Велланским,—§§ 13 сл., и др.

[2]) В Предисловіи ко Второй книге своей Исторіи философскихъ системъ (Спб. 1819) Галич сообщает: „склонясь на требованіе многихъ почтенныхъ читателей разнаго званія, я доставилъ въ особомъ прибавленіи по крайней мѣрѣ (найденный у Танера) ключь къ Шелинговой системѣ въ первоначальномъ ея видѣ“. (IV).

Ал. Ив. Галичъ (Говоров, сын дьячка г. Трубчевска, Орловск. губ.) был один из «молодых людей», командированных в 1808 г. заграницу, где философию слушал у Шульце (Gottlob Ernst Schulze - Aenisidemus), и у Бутервека [1]). По возвращении из командировки Галич занял кафедру философии в Педагогическом Институте, а затем в Университете, где преподавание его продолжалось недолго, так как уже в 21-ом году Рунич изъял Галича из числа преподавателей университета. Галичу остался доступен лишь литературный способ распространения идей новой философии. Воспользоваться им в полной мере при цензуре того времени было невозможно. Но, вероятно, к этому присоединялось и то, что удар, постигший Галича, связывал его свободу, и его литературная деятельность оказалась ниже тех требований, которые к нему можно было предъявить. По сравнению с собственной Историей философии он не двинулся вперед, а скорее оказался отброшенным назад. И в Истории философии он только компилятор, но всё же в этой книге чувствуется жизнь, внутренний интерес к излагаемому. Последующие его произведения вплоть до Картины человѣка — сухие и безжизненные, формальные конспекты, скомпилированные без интереса и без напряжения мысли.

Опытъ науки изящнаго. Спб. 1825.—Черты умозрительной философіи, выбранныя изъ В—б—ра, Кл—на, Т—н—ра и др.; и изданныя А. С—ымъ. Спб. 1829.—Логика, выбранная изъ Клейна. Спб. 1831.—Теорія краснорѣчія для всѣхъ родовъ прозаическихъ сочиненій, извлеченная изъ нѣмецкой библіотеки словесныхъ наукъ. Спб. 1830.—Картина человѣка, опытъ наставительнаго чтенія о предметахъ самопознанія для всѣхъ образованныхъ людей. Спб. 1834.

Обо всех этих трудах Галича можно сказать то, что говорил рецензент «Телескопа» (1831, окт. № 20) об его Логике: «Логика Клейна, представленная на Русскомъ языкѣ, въ сокращенномъ извлеченіи, извѣстнымъ нашимъ мыслителемъ

---

[1]) Никитенко в статье о Галиче пишет: „неизвѣстно, кто былъ здѣсь [в Гётингене] непосредственнымъ руководителемъ Галича“ (стр. 10). Но в том же 1810 г., когда Галич переехал из Гельмштета в Гетинген, Шульце был переведен соответствующим же образом.—не за ним ли и последовал Галич? Мейнерс умер в этом же 1810 г., а Федер был уже в Ганофере. След., остаются все-таки Шульце и Бутервек. Знакомство Галича с шелингианством было, по всей вероятности, исключительно литературным. К Шульце Галич отправился, повидимому, по указанию Лодия (см. ниже).

Г. Галичемъ, принадлежитъ къ школѣ Шеллиноговой. Но Г. Галичъ исключилъ изъ ней все, что ознаменовано печатію трансцендентального Тождествословія. Въ ней остались однѣ только голыя понятія и положенія, составляющія обыкновенный скарбъ логики, безъ всякой особой отмѣтки и штемпеля; такъ что, кромѣ нѣкотораго измѣненія въ планѣ и пополненія въ подробностяхъ, едва можно примѣтить различіе, между ней и логикой Карпе или Якоби [?]. Слѣдовательно, явленіе ея—не богатая находка для нашей философской литературы!» (стр. 551—552). Картина человѣка составлена лучше и местами написана не без пафоса, но считать ее трудом оригинальным, как у нас до сих пор принято, можно только по недоразумению. В основу книги положен Свабедисен, при чем первая треть есть просто сокращенный перевод из него, с перестановкою параграфов в двух-трех местах и со вставкою риторических орнаментов. Затем идет более вольное изложение с привлечением других, в предисловии названных авторов, и лишь в описании отдельных душевных состояний Галич более самостоятелен и опирается не только на немецкие книжки, но и на собственную житейскую наблюдательность.

Книга Свабедисена, которую я имею в виду: Suabedissen, Die Grundzüge der Lehre von dem Menschen. Marb. u. Cassel. 1829. Примеры риторических узоров на переводе из этой книги: «Вотъ тѣ Серафимы Жуковскаго, Которыхъ тьмы кипятъ Въ пылающей пустынѣ» (это—об инфузоріях!) (53); «помазанника природы» вводитъ «Духъ планетный» (вместо «человека» у Свабедисена) (56); история солнечной системы включается в историю мироздания, «въ коемъ человѣкъ теряется, какъ капля въ океанѣ» (61); итп. Серьезное изложение немца этим только портится, и, кажется, Галич сделал бы лучше, если бы без претензий просто перевел Свабедисена целиком, как то сделал Сидонский с прекрасною книгой Шульце, Психическая Антропологія или опытное ученіе о жизни человѣка по духовной его сторонѣ. Спб. Вып. I. 1834, Вып. II (с некоторыми дополнениями переводчика), 1836.—Я. Н. Колубовский (стр. 535) сообщает, что Галич был «гораздо умѣреннѣе» Велланского, и что в своей Картинѣ человѣка он «далъ опытъ философской антропологіи, стоящей на уровнѣ науки того времени». Еще бы, особенно, если вычеркнуть самобытное красноречие...

Кстати отметить, что Велланский был первым рецензентом Галича. Он признал его знания, любовь и способ-

ности к философіи, но жестоко порицал его манеру изложенія: «Поэтическій духъ свойственъ философіи по одинаковой сущности поэзіи съ философіей; но ежели сію представить въ комическомъ видѣ, то она покажется всякому смѣшною» (Никитенко, А. И. Галичъ, стр. 16). Академия Наук в присуждении Демидовской премии Галичу за Картину человѣка (на основании рецензии комисара университета проф. Фишера) также отмечает его невыдержанный «слогъ» и «какой-то причудливый тонъ», который «несовмѣстенъ съ цѣлію и достоинствомъ подобнаго сочиненія» (см. Ж. М. Н. П. 1836, іюль, стр. 103).

Были ли какие-нибудь определенные философские воззрения у самого Галича? Повидимому, с легкой руки Никитенка, у нас приписывают Галичу «самостоятельность» мысли, в частности по отношению к Шелингу, и в особенности сравнительно с Велланским. Однако, на чем же это основывается? Даже в Исторіи философіи Галич не решился сам излагать Шелинга, и изобразил его «по Танеру». И далее, не в том ли его самостоятельность, что он компилирует не Шелинга, а шелингианцев? Как отмечено, у русских философов есть склонность следовать разным Клейнам, а великие их как будто обжигают... Случай, что Галич прямо высказал свои взгляды,—его Представленіе въ Конференцію Педагогическаго Института по поводу его экзамена (1812 г.) [1]). Философия, говорит он, объемлет цельность познаваемых вещей вообще. В главе их стоит существо отрешенное (абсолютное) и бесконечное; его две формы—дух и натура. Философия, начинаясь абсолютным, сопровождает его двойственное откровение в духе и природе и замыкается в организующей своей методе, как дух и натура замыкаются в органическом мире. Первый момент дает философию религии, второй—философию духа (или идеальную, или трансцендентальную), третий—философию естественную (физику), четвертый—орган наук, математическую философию. «Отсюда происходит значительность числа 4 ясно всеобщей схемы вещей». Так как жизнь вещей есть история, то изложение философии—историческое, не доказывающее, а построяющее. Ее особенность—не доказательность, а вразумительность; ее судья—устанавливающий безуслов-

[1]) Приведено в Приложении к ст. Никитенка.

ное разум, орудия коего—идеи; опыт может оправдывать и поверять, но не решать. Первая идея, дающая философию религии, и последняя, дающая математическую философию,— просты и цельны, как и их предметы: Бог и мир. Две средние идеи допускают обработку отвлеченную и наглядную. Идеальная философия in concreto есть всемирная история; естественная философия in concreto—естественная история. Философия, как такая, представляет себе обыкновенно внутреннее, но судьба внутреннего— стать в конце концов наружным. Идеальная философия, поэтому, с всемирной историей человечества, а естественная философия—с историей естественной. Соединение их и дает живое познание.

Всё это очень интересно, и как жаль, что эти мысли остались без развития. Но не потому ли, что они не были собственными мыслями Галича? Тетрада—обща многим мыслителям последователям Шелинга или самостоятельно близким ему, как позже она развивалась и некоторыми гегельянцами. Но если я не ошибаюсь, схема Галича ставит его в ближайшую зависимость от Вагнера (Johann Jacob Wagner). К Вагнеру затем присоединились еще другие имена, среди которых можно встретить и не строгих шелингианцев и даже вовсе не шелингианцев—(в роде Шульце, который, впрочем, может быть был еще первее Вагнера, в роде еще Штиденрота, более близкого Гербарту, или Гейнрота, но съ уклоном весьма супранатуралистическим [1]), итп.). Получается какой-то шелингиастический эклектизм. При оценке его, однако, не следует упускать из виду, что именно в ту пору не так зорко присматривались к самоопределению по школе того или иного направления. Участники философского движения того времени смотрели на философию после Канта, как на одну линию развития философии, и каждый считал себя продолжателем этой линии, продолжением одного общего начала. Поэтому и Галич был не неправ, когда смотрел на всё движение, как на «новую философию», и хотел передать ее читателю, как последнее слово науки. Он просто не сумел этого сделать, как, повидимому, не

[1]) А потому и скептическим! Пожалуй, наиболее яркое из его произведений этого рода было переведено на рус. яз. в 1835 г.: О Истинѣ. Сочиненіе И. Х. А. Гейнрота. Напечатано иждивеніемъ Князя А. Б. Голицына. Пер. съ нѣм. А. Накропинъ. Спб.

мог быть самостоятельным «продолжателем». А если он думал быть только педагогом и считал читателя еще не готовым к восприятию более серьезного и самостоятельного философствования, то ведь это и доказывает, что самостоятельным мыслителем он не был. Велланский сердился и бранился, но от самостоятельности и «продолжения» не отказывался. Как бы ни было, не мог, не умел, не хотел, но требования, предъявленного временем, Галич не выполнил.

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

См. Инструкцию Лодия в Исторіи Петерб. универс. Григорьева (прим. 21; стр. 4—6 Примѣчаній) и Логическія Наставленія, руководствующія Къ познанію и различенію истиннаго отъ ложнаго. Въ пользу студентовъ Спб. Педаг. Институт., Сочиненныя——Петромъ Лодіемъ Въ Спб. 1815 г.—Григорьев совершенно не прав, когда говорит об этой книге, как о «свидѣтельствующей, что автору ея даже Кантова философія была еще вовсе неизвѣстна» (Ист., стр. 11). Книга Лодия свидетельствует об обратном. Канта он знал недурно, и не по изложениям, а из изучения собственных произведений его. Так, явно под влиянием Канта формулированы у него вопросы философии—(Что может человек знать? Что должен делать? На что смеет надеяться? Что есть человек?—вопросы из Логики Канта, изданной Еше; есть у него и прямая ссылка на Еше, стр. 70) (13), введение § о суждениях аналитических и синтетических (219); Канта Лодий излагает, кроме того, на стр. 55—57, 64, 66—67, 132—4, и обстоятельно критикует на стр. 74—76, 151—3, 220—23, 265—7. Вообще у него не мало свежего материала (напр., некоторые вопросы теории познания. §§ 230—236), отчасти доставляемого

той же критикою Канта, и его учебник—не плохой. Другие наши оригинальные логики, Рижского, Лубкина, Талызина,—жалкие конспекты в сравнении с учебником Лодия. Основной и непоправимый промах этого учебника тот, что он запоздал.—В прямую противоположность Григорьеву Я. Колубовский (Философія у русскихъ. Иберверегъ-Гейнце, Исторія новой философіи. Пер. съ 7-го нѣм. изд. Спб. 1890) утверждает о Лодии: «авторъ кантіанецъ, но въ вопросахъ логики отличается нѣкоторою самостоятельностью» (стр. 590).

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

В 1832 году в министерство народного просвещения, в качестве товарища министра, возвратился С. С. Уваров. К петербургскому университету была применена «система очищения». Пальмин был устранен, Толмачев «подал в отставку», Рождественский стал преподавать гражданское право по Своду законов [2]). К преподаванию философии в университете был приглашен А. А. Фишер, учившийся в иезуитском лицее и в Венском университете, прибывший в Россию в качестве гу-

[1]) Никитенко в Дневникѣ (Т. I, стр. 137; 139) сообщает, что Пальмин в практической философии держался основных положений Канта. Я не располагаю данными для проверки того, насколько такое суждение студента Никитенка основательно. Он же сообщает, что Пальмин „практическое предпочитаетъ теоретическому и разсудокъ уму". Это, во всяком случае, удачный каламбур для характеристики кантианства Пальмина.

[2]) Никитенко, Дневник, I, 222. Здесь же сообщается, что Уваров хотел вернуть в университет Галича, хотя и не на кафедру философии, а на кафедру словесности.

вернера (в 20-х годах), и преподававший философию в Главном Педагогическом Институте с года его возобновления (1828). Фишер не оказался неблагодарным по отношению к Уварову, но предал философию, взвалив на нее неподобающее ее достоинству бремя апологетики правительственных видов и идеалов. Первоначально Фишер понял свои професорские обязанности узко педагогически и повел в университете занятия гимназического подготовительного типа. Но затем идея его призвания стала ему рисоваться в плане более широкого и направляющего воздействия на всё наше образование в духе господствовавшей официальной идеологии. То, что и как проповедывал Фишер, сколько можно судить по его литературной деятельности, изобличает в нем человека умного и, повидимому, достаточно образованного,—в отличие от Пальмина и казанских колег последнего, в угоду Магницкому илюстрировавших математическия понятия «подобіями священныхъ истинъ, христіанскою вѣрою возвѣщаемыхъ» [1]). Но тем хуже было для философии в России. В конце концов, однако, и сам Фишер несумел отстоять своей «философии», когда Ширинский-Шихматов выгнал из университетов всех философов. Но были обстоятельства, которых не учел ни Уваров, ни тем более Фишер. Оба они з а п о з д а л и. И на деле вышло, что Фишер для того только гимназически подготовлял своих слушателей, чтобы вовсе лишиться учеников, когда они стали зрелее и подготовленнее [2]).

Фишер выразил в печати лишь самые общие свои мысли, и не столько по философии, сколько о философии. Он взялся защищать философию, и, угадывая дух тех, кому он служил, он стал доказывать ее «пользу». Он спасал бытие философии в России жертвою ее самостоятельности. Его философия, согласная с «видами правительства», предавала философию во-

---

[1]) К примеру: „какъ числа безъ е д и н и ц ы быть не можетъ, такъ и вселенная, яко множество, безъ Е д и н а г о владыки существовать не можетъ. Начальная аксіома въ математикѣ: всякая величина р а в н а самой себѣ: главный пунктъ вѣры состоитъ въ томъ: Единый въ первоначальномъ словѣ своего всемогущества р а в е н ъ самому себѣ.———Гипотенуза въ прямоугольномъ треугольникѣ есть символъ срѣтенія правды и мира, правосудія и любви, черезъ ходатая Бога и человѣковъ, соединившаго горнее съ дольнимъ, небесное съ земнымъ“ (из речи проф. Никольского. См. С у х о м л и н о в ъ, 225). Такого набора звуков у Фишера нельзя найти.

[2]) „Послѣ 1836 года,—констатирует историк университета,— преподаваніе его [Фишера] далеко не пользовалось въ Университетѣ тою популярностью какъ до этого времени“ (Григорьевъ, 136).

обще, дискредитируя последнюю даже в глазах власти, которая получала теперь право смотреть на философию, как на раба, по обстоятельствам, то льстивого и заискивающего, то дерзкого и заносчивого, но всегда лживого. Фишер чутьем слуги уловил тот дух, который был угоден господину, и как будто сразу вошел в тон речей, которыми говорила у нас отнюдь не независимая духовно-академическая философия [1]). В самых общих рассуждениях о философии он на первый план выдвигал специальный вопрос об отношении философии к вере, как если бы решением этого вопроса определялось решение всех философских проблем, в действительности же он этим только вторил основному официальному тону времени.

Фишеру принадлежат статьи: О ходѣ образованія въ Россіи и объ участіи, какое должна принять въ немъ философія. Пер. съ франц. Рѣчь (в торжеств. засед. Спб. Универс. 1834 г.) Ж. М. Н. П. 1835, янв.—О новѣйшемъ Естественномъ Правѣ. Ib. 1836, янв. (Предварительный исторический обзор; ст. не окончена).—Введеніе въ опытную психологію. ib. 1839, мартъ.—Взглядъ на психологическую теорію чувственнаго воспріятія. ib. 1840, іюль. — Вступительная лекція теоретической философіи. ib. 1845, янв.—О сущности философіи и отношеніи ея къ положительному авторитету. ib. 1845, іюль.

В согласии со своим временем Фишер понимал философию, как разум в развитии и восхождении к самосознанию. Но он—теист и психологист, а потому в отличие от пантеистического (гегелевского) рационализма, самопознающий разум у него есть его собственный разум, а Разум, озаряющий нас лучем божественного света, есть безусловное существо, перед которым человек повергается ниц. Философия же, это—смелый и величественный полет, «посредствомъ котораго разумъ, на крыльяхъ священнаго восторга, паритъ надъ преходящимъ міромъ и востекаетъ въ область Вѣры, къ Существу неизмѣняемому и вѣчному—источнику всякой жизни». Всякому ясно, что при столь возвышенном понимании философии серьезной надобности в ней нет—религия и вероучение для таких целей «полезнее». Обычной в таких случаях аргументацией Фишер

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

тем не менее отстаивает философию: естественный свет разума дает нам ясное сознание идеи Творца и отчет в самой вере, из чего всё-таки получается опасный вывод, что Откровение сверхъестественное для самой веры не достаточно ясно и отчетливо. Но такова воля Бога: Он «ведетъ насъ къ нашему назначенію частію естественными, частію же сверхъестественными средствами». Это—по существу, а формально философия, как система метафизики, тем отличается от религии, что она есть основание, средоточие и завершение «особнаго» знания специальных наук, она—высшее единство, субъективно («предлежательно») соединяющее отдельные части в одно целое. С своей стороны, это единство, удовлетворяющее врожденной нам любознательности, которая влечет к полной и высшей истине, доказывая нашу духовность и возвышенность, возвещает человеку о высоком назначении его существа, находящего покой лишь в вечном и бесконечном—в Высочайшем благе. Конечная цель философии—раскрыть «обильное содержаніе нравственнаго сознанія» и довести до ясности «твердыя и точныя начала человѣческой дѣятельности». «Здравая философія», чтобы оправдать свое самоопределение, не должна, однако, ограничиваться естественными и сверхъестественными средствами, а должна опереться еще на третий столп, по деликатной терминологии автора, «положительнаго авторитета». Он также дарован от Бога, ибо «отдаленнѣйшая и основная причина авторитета есть воля Творца», сила авторитета—«невидимый духовный узелъ, которымъ премудрое и всеблагое Провидѣніе связало насъ между собою». «Посему-то философія обращается ко всѣмъ тѣмъ, которые, по ихъ рожденію, блистательному положенію въ обществѣ — — — [и пр., и пр.,] — — — призваны или сами служить опорою, правиломъ и путеводною звѣздою — однимъ словомъ, авторитетомъ для народа — — —», итд.

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

софское ухо, чтобы расслышать действительно здравый голос шотландской философии и вслед за Ридом (отчасти и за Шульце, а, может быть, также и за «реализмом» Якоби) решать проблему реальности восприятия внешнего мира не в идеалистическом смысле [1]). Рассказав в кратком и содержательном очерке историю вопроса, и показав, что идеалистическое решение его покоится не на наблюдении, а на выводах, Фишер апелирует к непосредственному сознанию, которое не дает никаких указаний на наличность в нем идей, «посредствующих» между воспринимаемой вещью и «душою». Вообще анализ нам открывает в процесе восприятия лишь три вещи: нечто внешнее, воспринимаемое; себя воспринимающего; действие или процес между мною и предметом восприятия. Никаких посредствующих представлений нет, и обычная ошибка возникает от того, что не различают два смысла слова представление, которое означает «не только дѣятельность представлятельную, но и то, что́ она представляетъ (представляемый предметъ)». Положение, что мы имеем «въ насъ» представление, когда видимъ, слышимъ, ипр., «справедливо, когда имъ хотятъ сказать, что въ насъ находится духовная дѣятельность, называемая воспріятіемъ или болѣе общимъ именемъ представленія; напротивъ оно ложно, если подъ словомъ представленіе будемъ разумѣть представляемый (воспринимаемый) предметъ, ибо онъ всегда находится внѣ нашего сознанія». Раскрыв, далее, противоречия, в какие впадает одинаково и идеалистическая и материалистическая теории восприятия, как вхождения «видовъ» («идей») «въ насъ», и считая нелепою самое проблему восприятия внешнего мира, возникшую только из того, что, в самом деле, трудно объяснить, «какое имѣемъ мы право воспринятое нами только внутрь насъ перемѣщать во внѣшній міръ», Фишер, отвергая также теорию своего базельского однофамильца [2]) о «выхождении души» к внешним предметам, развивает далее собственный взгляд. Этот последний сводится к

---

[1]) Никитенко (I, 395) упоминает, что при уничтожении философии в университетах было предположение в основу сохранявшихся логики и психологии принять шотландскую школу. Возможно, что это было влияние Фишера.

[2]) Фридрих Фишер, автор Naturlehre der Seele, 1834—35. Представителем этого Фишера был у нас О. Новицкий, составивший по названному сочинению свое Руководство къ опытной психологіи. Кіевъ 1840. В XVIII в. подобного же взгляда придерживался позабытый ныне, но за одно остроумие свое уже не заслуживающий забвения, *Лорд Монбодо* (Monboddo, Джемс Бёрнет, 1714—1799).

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

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

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

ПО ЛИНЕЙКАМ

VIII

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

но задать вопрос можно и без особых знаний, и можно быть уверенным при этом, что он задается правильно, и что есть силы его решить.

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

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

тим причинам. Даже там, где пробуждалась самостоятельная мысль, материал для работы был доставлен из-за границы не-православной, инославной. Как и что пустить из этого материала в работу, когда еще надежность его не установлена? Через какой фильтр нужно было его пропустить, чтобы обезвредить от заразы католической и протестантской? Даже в пределах самой общей постановки вопроса трудно было философии двигаться в духовной академии. Помимо прочих затруднений, она должна была встать в очередь за догматикой, так что вплоть до наших дней нельзя точно сказать, где ее чистый православный путь, и не один представитель ее может подвергнуться «подозрению» в католицизме или протестантизме.

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

кие все-таки были даны до последнего времени, безжизненны, вялы, бессмысленны; их излюбленными темами остались темы исторические и психологические,—в философии же—формальный скептицизм, пустота содержания и — как раб, ленивая мысль. Лишь в ближайшее к нам время самое «антропологию» попробовали сделать проблемою, но и то инициатива в этом исходила не от философов специфически «духовного» образования. Бесплодность нашей духовно-академической мысли такова, что ее собственные проблемы интереснее и глубже,— может быть, потому, что свободнее,—ставятся и даровитее решаются носителями «светского» образования.

Такова эта философия в целом, но по началу, о котором нам пока придется говорить, всех этих результатов еще нельзя было предвидеть. Однако, указанное колебание мнения, скептицизм и уклонение от предметной постановки вопросов к психологической и исторически-эклектической, заметны уже на первых ее самостоятельных пробах. Духовно-академический преподаватель или писатель был скептиком в философии по предписанию. Историк петербургской духовной академии дает следующую общую характеристику преподавания истории философии в академиях: «съ перемѣнами системъ и руководствъ не измѣняются направленіе и главная цѣль, которымъ подчинено преподаваніе философіи въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ. Цѣль эта состоитъ въ дознаніи слабости и безсилія человѣческаго разума — открыть истину собственными средствами, безъ высшаго свѣта Откровенія» [1]). Преподавание философии выполнялось, следовательно, по заранее определенному заданию, и оно необходимо становилось, как сказано, априорно скептическим. Его скептические колебания вызывались силою тяготения не-философского центра тяжести, вокруг которого оно вращалось. Реальные движения его были еще сложнее, потому что оно колебалось и около собственной оси. Подвергая сомнению всю философию в целом и всякое самостоятельное достижение разума, духовно-академическое преподавание должно было вместе с тем выгородить и представить в несомненном философском

[1]) И. Чистовичъ, И. Спб. Ак. 1857, стр. 294—295. Ср. также цитату из проекта устава, ниже, стр. 193.

свете такое учение, которое, по убеждению интерпретатора, было бы «согласно съ истиннымъ разумомъ Св. Писанія». Наконец, к характеристике уже первых шагов духовно-академической философии следует прибавить черту, еще раз подчеркивающую ее неустойчиво-трудное положение. Проникнутая принципиальным скептицизмом по отношению к разуму и знанию, она обстоятельствами времени вынуждена была отстаивать «достоинство» и «пользу» философии, как особого типа знания. Так, во времена Голицына, Магницкого, и пр.,— это, между прочим, показывает «дело» Шада,—как дерзость безверия, каралась самая постановка вопроса о соотношении религии и науки, и, как покушение на высочайшие привилегии, утверждение хотя бы тени прав за разумом. Потом, при Уварове, для Уварова приходилось защищать пользу философии и отстаивать хотя бы ограниченные права разума, а во времена «нашествія Пратасова», для Пратасова извлекать пользу из философии с неограниченным бесправием разума. Государственное преступление становилось государственною мудростью, государственная мудрость определяла «духовное» поведение, «духовное» поведение переходило в духовное преступление.

Одним из первых, кто попробовал свернуть с вольфианского пути духовно-академической философии и кто понял вместе с тем по содержанию задачу свою преимущественно, как задачу об отношении веры и знания, был професор петербургской духовной академии Ѳ. Ѳ. Сидонский (1805—1873). Его книга, Введеніе въ науку философіи (1833), не целиком находилась под влиянием официальных необходимостей, а относительно самостоятельна в выборе мнений [1]), но прочие из вышеназванных качеств духовно-академической философии в этой книге проявляются. Книга Сидонского выгодно отличается от книг Галича серьезностью тона и самостоятельною продуманностью и проработанностью со-

[1]) За что автору пришлось заплатить кафедрою и послужить предостережением для других. Об удалении Сидонского из академии в литературе иногда повторяются непроверенные анекдоты. (Проф. А. И. Введенскій, О философіи въ Россіи,—Философскіе очерки, Спб. 1901, стр. 13, — повидимому, просто смешал две фамилии в источнике, которым он, надо предполагать, пользовался). Суть анекдота Сидонского изложена у Ал. Котовича, Духовная цензура въ Россіи (1799—1855 гг.) Спб. 1909, стр. 580—582.

держания [1]). Это—не простая компиляция, и положительно лучшая книга по философии из появившихся в России до 1833 года [2]). Не отличаясь самобытною оригинальностью, она примыкает в целом к некоторым из тенденций современной немецкой философии.

Э. Радлов (Очерк истории русской философии. Спб. 1920) утверждает, что Сидонский «усвоил себе идеи английского эмпиризма» (стр. 13), к сожалению, не указывая источника и основания своего суждения. Между тем это утверждение неясно. Разуметь ли здесь «идеи» Юма?—Сомнительно.—Бекона и Лока?—также сомнительно, но если бы это обнаружилось, я склонен был бы видеть здесь не непосредственную зависимость, а лишь косвенную: через посредство Вольфа и немецкого эклектизма.—Я. Колубовскому «многія разсужденія Сидонскаго напоминаютъ Милля» (538),—к сожалению не сказано, «напоминают» по контрасту, по смежности или по какой-либо просто капризной асоциации...—И. В. в статье «Ѳ. Ѳ. Сидонскій и его философскіе взгляды» («В. и Раз.», 1906, № 7, апр. кн. 1) повторяет Колубовского: ему также (метатетический) метод Сидонского «напоминаетъ Милля съ его ученіемъ объ индукціи, дедукціи и провѣркѣ, какъ трехъ членахъ процесса познанія» (254—5). Но насколько названный псевдоним философски авторитетен, выдает такое его суждение о русской философии начала XIX в.: положение, говорит он, что «у насъ царилъ Шеллингъ, должно быть принимаемо, по нашему убѣжденію, съ большою осторожностью. Если находились отдѣльныя лица, какъ Велланскій или Окенъ [не в добрый час!..], знакомыя съ Шеллингомъ и увлекавшіяся имъ, то это еще не значитъ, что указанная философія «царила» на Руси...» (237).

Повод ко всем этим «напоминаниям» могла дать претензия самого Сидонского, выраженная, однако, не в его Введении, а в след. замечании в его рецензии (Ж. М. Н. П. 1867 июнь) на сочинение Троицкого. Нѣмецкая психологія: «Давно уже я высказалъ, — вспоминает Сидонский, — свой взглядъ на пріемъ-путь догадокъ, къ

---

[1]) Сам Сидонский, видимо, умел оценить Галича. По крайней мере, в одном письме к Погодину он замечает по поводу своей работы над переводом Шульцевой Антропологии: «Кажется Картина человѣка, выданная Галичемъ, не сдѣлаетъ ее лишнею» (Барсуков, IV, 243).

[2]) Совершенно заслуженно она получила полную Демидовскую премию на том же присуждении, где «Картина человѣка» была удостена лишь половинной премии. Отзыв Академии Наук и в этом случае основан на рецензии Фишера, и отличается большою правильностью суждения (l. c.).

какому необходимо прибѣгать въ области философіи, чтобы подвинуться въ расширеніи человѣческаго знанія; давно уже извѣстно, что не анализисъ одинъ и не синтезисъ одинъ округляетъ и завершаетъ наши знанія, а должны оба преемственно и совмѣстно подвигать нашу мысль въ разрѣшеніи задачъ ея. Если бы свѣжій мыслитель съ дарованіями Милля подвергъ эту мысль разработкѣ, подобно той, какой подвергъ Милль индукцію, для уясненія метода философскаго, думается, сдѣланъ былъ бы шагъ не незначительный» (940).

Мне думается, что отзыв Фишера (и Академии Наук) ближе к истине, чем сопоставления Сидонского с Милем: «Авторъ дѣйствительно обладаетъ философскимъ даромъ и, при самостоятельномъ впрочемъ воззрѣніи на свою Науку, придерживается преимущественно Нѣмецкой Школы, коротко ему знакомой» (Ж. М. Н. П. 1835, VI, 86).

Попытку обратить внимание на английскую эмпирическую философию мы встречаем в рассматриваемый период в анонимной книжечке, вышедшей, повидимому, также из «духовных» сфер,—Введеніе къ познанію философіи. Ч. I. Спб. 1848. Книжечка написана языком странным—в ней едва ли больше страниц, чем периодов. Автор скорбит, что философия до сих пор не доведена до степени, в которой ее можно было бы назвать наукою в полном смысле этого слова. Философия, по его мнению, есть наука «всевозможныхъ умственныхъ способностей, замѣчаемыхъ и дѣйствующихъ въ мірѣ и постигаемыхъ человѣческимъ разсудкомъ», она обнимает все «умственныя способности», от первых суждений по впечатлениям внешних предметов и до самых превыспренных соображений о бессмертии, о Вышнем Существе, итд. Лок ближе всех «коснулся истинной цѣли, ведущей къ изложенію истинной науки о Философіи». Он первый и единственный подошел к этому начинанию, и в его Опыте есть суждения и правила, которые «необинуемо должны взойти въ составъ науки о Философіи». Согласно с этим «главнѣйшее дѣло» изложения науки о Философии автор видит в определении того, «что такое наше знаніе, въ чемъ оно состоитъ, откуда происходитъ, какъ далеко можетъ распространиться, или гдѣ его начало и предѣлы и къ чему оно насъ ведетъ». Любопытно, что при этом о Канте автор сообщает следующее: «Канта я самъ не имѣлъ случая читать; выхваляютъ въ нѣмецкой Энциклопедіи его какія то категоріи, какую то критику ума, но изъ всего объ немъ писаннаго какъ то и охоты не рождается приняться за чтеніе оригинала, который выхваляли Германцы, начинаютъ изъяснять Фран-

цузы, едва въ библіотекахъ своихъ имѣютъ Англичане, и многіе изъ тѣхъ, которые пытались узнать такъ называемую Германскую Новѣйшую Философію, сознаются, что мало что могли понять въ ея чисто мистическихъ, и ужасно многословныхъ умствованіяхъ» (44). В то же время автор полагает, что Россия, слишком недавно начавшая заниматься философией, прежде чем приняться за философствование в истинном смысле этого глагола, должна «узнать все, что прежде было сказано о Философіи», пройти все, что могло проникнуть до нее, «какъ въ подлинникахъ, такъ и въ переводахъ болѣе или менѣе точныхъ». Он полагает также, что не может быть Философии Германской, Английской, Французской, ибо наука— одна, и не раздробляется «по прихотямъ и умствованіямъ разнородныхъ племенъ», она—«принадлежность всѣхъ людей вообще и человѣческаго разума въ особенности». Думал ли он, что и его с п о с о б «узнать все, что прежде было сказано о Философіи», есть «принадлежность всѣхъ людей вообще» и не носит национального характера? Но тогда—где же он сам получил свое философское образование?

Сидонский самостоятелен скорее формально, чем в содержании. Он самостоятелен в плане книги, в подборе и расположении аргументов, пожалуй, еще в освещении изложения, скомпанованного в общем всё же эклектически [1]). Есть у него и Шульце и трансцендентализм, и уклон к «чувству» и теизм, критицизм и антропологизм. Это есть вообще то mixtum compositum, представители которого двигались на заднем плане немецкой философской сцены, в то время, как на авансцене герои всем известные произносили свои потрясавшие слушателей тирады. Теперь, когда мы глубже и с бо́льшим пониманием заглядываем в историю той эпохи, мы убеждаемся, что эти второстепенные personae dramatis говорили не мало интересного и остроумного, что́ заслуживает с нашей стороны самого серьезного внимания. Два имени в особенности могут возбудить наш интерес, и для обоих характерно поглощающее совмещение разнородных тенденций, сказавшееся в той горячке мысли, которая охватила Германию с конца XVIII в.

[1]) В л а д и с л а в л е в (Протоіерей Ѳ. Ѳ. Сидонскій Ж. М. Н. П. 1874, янв.) имел основание сказать о Введении Сидонского: «Это не есть изложеніе философіи, а только введеніе въ нее. Никакой системы или опредѣленнаго ученія въ ней не излагается, но дается указаніе на разные пути человѣческаго мышленія и возможныя направленія, при разработкѣ философскихъ взглядовъ» (стр. 51).

Это—имена Фриса и Христиана Вейса. Сидонский не детализует своих мыслей,—может быть, для нас тогда это было слишком рано, может быть, только «введение» и требовалось,—он всё время движется в колесе совершенно общих соображений, но именно на их почве его, пожалуй, лучше всего было бы сопоставлять с Фрисом и Вейсом, и по духу, и в особенности по его философской психологии. Но для того, чтобы найти ему немецкий прототип и по качеству, надо спуститься ступенькой, двумя, ниже—к Эрнсту Рейнгольду, Г. Ритеру, Кругу, и даже Ансильону.

Уже в самом определении философии Сидонский старается примирить историческое разнообразие поставленных философиею задач. Его определение соединяет, поэтому, три основные проблемы философии: бытие действительности, образование наших познаний и законы нашей деятельности. Объединение проблем совершается как будто в тоне, заданном Кантом: философия есть «учебное рѣшеніе вопроса о жизни вселенной, выведенное изъ строгаго разсмотренія природы нашего ума и приведенное до опредѣленія законовъ, по какимъ должна направляться наша человѣческая дѣятельность». В то же время главной задачей философии остается «объясненіе природы, как извѣстной совокупности явленій» из действующих в ней сил и из жизни в ней разлитой, и «уразумѣніе жизни міра составляетъ основной вопросъ любомудрія». Это не мешает далее Сидонскому характеризовать философию, как «высшее развитіе мысли» и даже «какъ саморазумѣніе духа человѣческаго», что ставит ее «выше всего [и?] предметнаго и своеличнаго». В этих и подобных (228, 354, 355), вовсе не тожественных, подсказанных немецкою философией, определениях Сидонский думает, может быть, по примеру Ансильона, примирить крайние направления для «пути средняго и вѣрнаго», для «золотой середины», которая будто бы создает особого рода «здравую философию» (185, 198, 216, 233, 383).

В отличие от всякого другого знания характерными чертами философии для Сидонского служат ее трансцендентальность («выспренность») и «самостоятельность» (автономность). Самостоятельность предполагает независимость от авторитета, а трансцендентальность, выспренность, «отрѣшенность отъ предметнаго» (NB), приводит к тому, что философия образует себе такое понятие об «образѣ бытія

всего сущаго», которое не довольствуется тем, что «даетъ видѣть опытъ», а проникает во «внутреннюю жизнь всего бытнаго» и открывает «тѣ представленія, которыя разрѣшаютъ загадку всякаго бытія или разливаютъ свѣтъ на природу и законы нашихъ познаній и дѣйствій». Названные характерные черты покоятся на принципах, которые устанавливаются у Сидонского без всякого доказательства, в роде как бы постулатов или общих предпосылок возможности философского знания. Успехи выспренности, по его мнению, зависят от того, что «законы ума настроены согласно съ законами природы», а основание независимости состоит в уверенности, что ум индивида настроен согласно с умом всего человечества. По первой предпосылке, мысль, следуя собственному развитию, «можетъ дойти до того же, что изложилось въ опытѣ»; по второй, мысль каждого образованного сама может дойти до того, что признается за верное другими. Как в первом случае перевес мысли не может уничтожить действия природы, так во втором — «перевѣсъ собственной производительности» не только не уничтожает доверия, а даже предполагает его (248). Названными качествами отличается философия и от обычного здравого или общего смысла и от узкого рассудочного мышления, потому что органом философского познания служит р а з у м, необоримо стремящийся к выспренности и требующий самостоятельности. Но в сущности всё это — ступени одного человеческого разумения. Мы начинаем с неясного и тайного чувства истины, присущего всякому здравому смыслу, но лишенного отчетливого сознания того, почему данный образ действий и мыслей — верен. Внесение нужной отчетливости — дело рассудка. Сперва это—итра и порывы, а с течением времени наступает остепенение рассудка, его строгое углубление в себя, и возникает доверие к его всемогущим силам. Деятельность рассудка сводится к тому, что он разлагает понятия, сопоставляет и находит между ними разницы и сходства; он всё это взвешивает, подводит предметы под род, но «онъ всегда помнитъ, что при всемъ ихъ сходствѣ разность между ними существенная. Самую связь между предметами онъ готовъ отнести къ произведеніямъ собственнымъ». В то время как чувство живет конкретным, «разсудокъ всё дробитъ; ему не легко перейти отъ самаго е с т ь къ н ѣ т ъ, отъ дѣйствія къ причинѣ: ибо понятія сіи суть понятія соподчиненныя». Поэтому, философия, пока она не освободится

от «обольстительной основательности дѣйствій разсудка, не можетъ подняться до мысли, что есть истина, независящая отъ подчиненія одной мысли подъ другую». Рассудок должен работать под надзором «разумнаго инстинкта». Силою одного рассудка нельзя завершить знания; «понятіе сущаго объемлетъ только всю область мыслимаго: но не сближаетъ насъ съ Богомъ». Чувство жаждет высшего, единения с ним, и тут человек, не доверяя уже рассудку, отдается «влеченію разумнаго инстинкта». Рассудок перестает теперь быть властелином, сам покоряется «и начинаетъ работу развитія и усиленія владычества чувства; — человѣкъ вступаетъ на степень разумности! Приведеніе всего къ стройному единству, покореніе высокой цѣли есть дѣло разума» (294—300 [1]), ср. 233, 244, 285).

В разуме философия имеет свой орган и свою опору. Природа не может быть источником философских определений, потому что «она даетъ матерію мыслямъ, но не образуетъ, не источаетъ ихъ». Мысли составляются собственными силами нашего духа. Поэтому, и опору философии нужно искать в самом человеке, к которому естественно обращаемся от природы. В нем такою опорою могут быть или внутреннее чувство, или высшее озарение, или сам разум. Сидонский высказывается в пользу разума: «Высшее умственное самосознание, на которомъ утверждается философская выспренность и самостоятельность ни откуда больше не развиваются какъ изъ нашего разума, въ его таинственномъ единеніи съ сущимъ и Первосущимъ взятаго». Переходя от представлений, соответствующих чувственным предметам, к общим понятиям, соответствующим многим предметам, лишь в идеях разума постигают таинственный образ бытия и происхождения предметов (332—333; 336—337). Это «вышшее самодѣйственное сознаніе идей», поднимающее нас от мышления отвлеченного к «мышленію проразумѣвательному», называется обыкновенно созерцательным. Обращение от отвлеченного мышления к опытному не достигло бы цели, так как в последнем есть только «принятіе въ себя впечатленій внѣшнихъ». Лишь разумное, свободное действие мышления «разоблачаетъ представленія чувственныя, обнажаетъ сокровенную въ нихъ жизнь природы и симъ входитъ въ соучастіе мысли Божествен-

[1]) В изложенном можно расслышать отзвуки Якоби и Кёпена.

ной, держащей и созерцающей сію жизнь въ немерцающемъ свѣтѣ». Философия, будучи плодом развивающегося разума, имеет конечною целью воплотить его в системе мыслей. Разум сам по себе есть нечто идеальное, не вполне осуществившееся, а его плод—созерцательные мысли—есть его стремление воплотить, «опредметить, отѣлесить себя». «Сей переходъ разума въ жизнь предметную, сіе переложеніе въ систему понятій совершается въ умозрительныхъ усиліяхъ Философовъ». Так как разум, далее, есть «сокращеніе жизни вселенной въ бытіи идеальномъ», то «все развитіе разума есть развитіе нашего разумѣнія вселенной; и наоборотъ развитіе опредѣленій, проясняющихъ естественно и удовлетворительно бытъ вселенной, есть плодъ и явленіе развитія разума». Умственное построение природы закончится, «когда мы успѣемъ въ системѣ философской, какъ художникъ въ искусственномъ произведеніи, опредметить всѣ идеи человѣческаго разума».

Такое соединение психологизированного шелингианства с Якоби вызывает впечатление еще более пестрое, если принять во внимание идею Сидонского о философском методе. Невзирая на приведенную оценку роли и значения разума, не разум является исходным пунктом философии и не его самостоятельность—конечная инстанция в установлении истины. Сидонского не удовлетворяет ни «выводной методъ Фихта», ни диалектический Гегеля, ни «построительный» Шелинга, ни «привносительный» Гербарта. Более сочувственно он относится лишь к методу критическому (381). Однако, поскольку этот последний требует систематической проверки наших понятий и суждений, Сидонский понимает эту работу, как работу психологического анализа, и, следовательно, те основания, к которым критика должна сводить эти понятия, не будут понятиями чистого разума, а будут понятиями о п ы т а. Сообразно этому, Сидонский, в дополнение к обычным методам аналитическому и синтетическому, предлагает еще метод с л и ч и т е л ь н ы й или сопоставительный, филологически не весьма удачно называемый им также м е т а т е т и ч е с к и м. Сущность этого метода сводится к требованию постоянного сличения устанавливаемых разумом сверхчувственных истин со всем бытом данной нам действительности. Совершенно последовательно,—и это—редкий случай последовательности у Сидонского,—при такой методе доказательства (изложения), он

и метод исследования понимает психологически, беря за исходный пункт исследование данных опыта. Было бы внутренней нелепостью принять чистый разум за исходный пункт, а затем проверять его положения эмпирически; это было бы то же, как если бы мы задумали проверять математические теоремы путем наблюдения и эксперимента. Иное дело, если мы и к положениям разума приходим путем восхождения от данных опыта [1]). Зато совершенно непоследовательно требовать, чтобы такой исходный пункт все-таки заключал в себе «твердое, неопровержимо ясное, чего никто не могъ бы подвергнуть сомнѣнію», абсолютное. Между тем, Сидонский не хочет видеть его вместе с идеалистами в идеях, не хочет вместе с рационалистами — в общих положениях, а ищет его вместе с психологистами именно в опыте (149, 351). Философия, по его убеждению, «можетъ принять точкою обзора абсолютное въ опытѣ — наше Я, въ которомъ сосредоточиваются ощущенія происходящаго внѣ и внутри». От опыта, таким образом, исходит философское мышление, поднимается до разума [2]), и еще раз, по требованию метода, нисходит к опыту для проверки устанавливаемых этим мышлением положений.

Понятно, что при понимании задач философии, как задач объяснительных, и метода философии, как метода эмпирического. Сидонский должен самое работу разума оценивать, как работу только гипотетическую, а философию в целом — представлять себе, как эмпирическую метафизику, влекущую за собою всю полагающуюся ей по штату скептическую свиту. Сидонский считает, что «умозрительные порывы» (74) свободного мышления, представляющие собою «попытки объяснить загадочное существованіе вселенной». (75), как «первое проявленіе нашей разумности, первое движеніе идеи» (165), суть догадки, предположения (101). В них мы угадываем «всеобщіе, непреложные

[1]) Как поясняет сам Сидонский: «Конечно можно и нисходить отъ идеи самосущаго къ бытному, но только послѣ того, какъ совершено правильно восхожденіе къ нему отъ бытнаго» (350).

[2]) Сидонский даже прямо ставит исходный пункт в обосновывающую зависимость от момента завершающего: «ощутимый для всякаго міръ опыта мнѣ кажется самою приличною опорою, надежнѣйшимъ исходнымъ пунктомъ философскаго мышленія: ибо онъ же може[тъ] и завершать вѣрность сего мышленія» (345). Отмечу кстати, что такого рода «эмпиризм» Сидонский мог встретить не только у до-кантовскихъ психологов и у психологизирующих кантианцев и шелингианцев, но также у такого, напр., «гегельянца», как Бахман (ср. его Систему логики, рус. пер., Ч. II, стр. 141).

законы», господствующие в природе и ее объясняющие (209). Именно как догадки, эти умозрительные идеи и предполагаемые законы природы требуют поверки через сличение «съ бытомъ дѣйствительнымъ». Автор сам видит себя вынужденным признать скептические последствия этого метода: лишь в е р о я т н о с т ь «непреложной истины» и отсутствие в философии доказательств «логически строгихъ» (110, 111). Но он обещает спасти философию иным способом, когда «истины высшія», даже «и не вполнѣ доказанныя, мы можемъ принимать со всѣмъ убѣжденіемъ».

Сидонский не первый попал в положение, когда хочется за философией признать, по крайней мере, право на искание истины, и когда конфесиональная догма запрещает заподозрить ее собственные привилегии на достижение истины. Мы увидим, как Сидонский выходил из этого затруднения, но сперва спросим—что собственно следует разуметь под тем «бытомъ дѣйствительнымъ», к которому мы должны обратиться за поверкою умозрительных догадок? Ответ мы находим не неожиданный для поклонника немецкой философии того времени, но далеко неясный, принимая во внимание, что это ответ последний. (1) «Подъ бытомъ предметовъ дѣйствительнымъ не надобно понимать одно положеніе ихъ внѣ всякаго сознанія: но вмѣстѣ и необходимый для нашего ума образъ мышленія о сихъ предметахъ, или представленія себѣ оныхъ». (2) «Съ другой стороны бытъ предметовъ долженъ обозначать всю совокупность ихъ положеній и законовъ». Но если названный образ мышления н е о б х о д и м, то как же возможны предметы «внѣ всякаго сознанія»? И какой смысл имеет «сличать» идею разума, приводящую к «единенію съ Первосущимъ», с «бытомъ дѣйствительнымъ»? Что даст такая «повѣрка», кроме заключения о бренности и ничтожестве не только «быта», но и необходимого образа мышления, как равно и всей совокупности «положеній и законовъ»? И какою, наконец, «повѣркою» устанавливается сама необходимость образа мышления?

Сидонский—скептик, который боится не быть философом, и философ, который боится не быть православным христианином. Он захотел получить чистую философскую воду путем соединения Канта с Якоби, но происшедший у него взрыв гремучего газа разрушает всю его философскую лабораторию. Такой результат получается, может быть, неожиданно для са-

мого Сидонского и вопреки его сознательному желанию, но, несомненно, с другой стороны, что он и с самого начала не желал никакой независимой философии. Это видно из постановки и решения главного для него вопроса об отношении философии и религии. Он допускает, что философские изыскания и истины веры—две отличные, хотя и не отдельные области, но допускает только до тех пор, пока под верою «разумѣется не опредѣленная какая-либо, но всякая извѣстная по Исторіи» (191 прим.). В таком случае философии уделяются даже некоторые преимущества. Когда же мы встречаемся с «истинною» верою, «здравая» философия, хотя и может содействовать ясному уразумению ее (87),—в чем, конечно, кстати, даже и оправдание ее,—в действительности, без веры и религіозного Боговѣдения человек не был бы в состояніи подняться до прояснения собственного сознания (176—7). Философия должна служить людям верующим,—она «хочетъ какъ-бы срѣтить Божество, въ свѣтозарномъ величіи изходящее изъ своего невечерняго свѣта воззвать къ жизни не-сущее, желаетъ радостно привѣтствовать исходъ Его, зрѣть дивное проліяніе жизни во вселенную, и устроеніе силъ ея и отношеній» (194—5). А если бы философия «срѣтила» не то Божество, которому молился о. Сидонский?—вот, на этот случай и припасается скептицизм. «Доколѣ умъ не вступилъ подъ знамена вѣры положительной, онъ свободенъ, — — — Вѣра связуетъ насъ съ Божествомъ; правота ея — первое благо наше на землѣ; въ ней основа нашего спокойствія, истокъ нашихъ лучшихъ дѣйствій. — — — Убѣдившись въ справедливости требованій вѣры положительной, умъ уже самъ оставитъ свою излишнюю пытливость и скоро сдѣлается живымъ и дѣятельнымъ членомъ общества вѣрующихъ» (275—6). А если не убедится, не оставит, не соделает? Если, напротив, скептицизм перебросится из философии на веру? Этому у Сидонского есть противоядие: «отвергаемъ сомнѣніе безъ вѣры, которое не знаетъ ничего священнаго, которому не на чѣмъ и остановиться» (155). Но, опять утешает автор,—себя самого, может быть, больше всего,—разум и Откровение не могут прийти в противоречие, раз оба они—от Бога. Разум должен, поэтому, содержать в себе, по крайней мере, предчувствие того, что сообщает откровение (278). И разуму, поэтому, нужно положиться на Откровение и сократить свой скептический путь,—«Философія безъ истин-

ныхъ вѣщаній Откровенія должна итти къ истинѣ путемъ длиннымъ, чрезвычайно утомительнымъ и едвали надежнымъ» (290). И все-таки «одному преданію, исключающему изысканія разума дѣло религіи предоставить не возможно» (272). Однако, разум, как мы видели, идет путем догадок, вероятности, а не логически строгих доказательств, и нам был обещан способ, при котором мы и недоказанные истины примем «со всѣмъ убѣжденіемъ». Обещание выполняется: скептицизм в философии вознаграждается верою в Откровение. «Смѣло можемъ сказать: религіозная увѣренность нѣкоторыхъ лицъ рода человѣческаго есть наиболѣе надежная опора для философской изыскательности; — — — Такимъ образомъ, именно живое Боговѣденіе, какъ непреоборимое убѣжденіе, какъ естественное стремленіе разумнаго чувства в человѣчествѣ, даетъ вѣрную опору Философіи» (287—288).

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

Вот—краткий пример оговорочного стиля духовно-академического философствования, данный Сидонским: «Согласенъ, что есть истины важныя, кои не хотѣлось бы подвергать и минутному сомнѣнію: но—если уже убѣжденіе человѣческое не иначе можетъ развиваться и усиливаться, какъ только посредствомъ недовѣрчиваго испытанія: то—можно и должно позволить и нѣкотораго рода недовѣрчивость, какъ зло необходимое, неизбѣжное. Чтобъ ограничить дѣйствіе сего зла: слѣдуетъ только поощрять изысканія истиннаго и поощрять достаточно; иначе человѣческое предрасположеніе ко злу разовьется въ наклонность къ испроверженію вѣрнаго, тогда прямо препятствовать распространенію зла будетъ значить только помогать его развитію. — Съ другой стороны сомнѣніе такъ возникаетъ естественно, такъ образуется легко, и вмѣстѣ приноситъ такую пользу, что и подавлять его иногда было бы неблагоразумно». Итд.

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

А. Никольский в статье «Русская духовно-академическая философія, какъ предшественница славянофильства и университетской философіи въ Россіи» («Вѣра и Разумъ», 1907, №№ II—IV, IX, XX) задался целью реабилитировать духовно-академическую философию путем

доказательства тезиса, выставленного в заглавии статьи. Задача оказалась ему не по силам. В статье нет ни метода, ни компетентности, ни остроумия, а благонадежность не занавесила собою скудости таланта. В целом, статья—иллюстрация изображенного выше «стиля». Имевший терпение прочесть статью сделает заключение о предмете ее обратное тому, какое, повидимому, хотел бы внушить автор, раз он взял на себя задачу изобличить и коректировать «ненаучно-партійное отношеніе къ дѣлу», причина которого, по его подозрению, «кроется въ томъ антагонизмѣ, въ томъ затаенномъ [!] недоброжелательствѣ». которое проявили «писатели западническаго направленія» (II, 197).

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

Философские взгляды Феслера и Горна кратко излагаются Чистяковым (II. Спб. Д. А. 1857, стр. 193—220) на основании их собственных конспектов и сообщений о своем преподавании. Феслер определял философию, как «очевидное знаніе разума и дѣятельную жизнь духа», религию—как «свѣтъ сей жизни и живоносное начало», совершенство духа—«во внутреннемъ гармоническомъ согласіи между разумомъ, разсудкомъ, воображеніемъ и внутреннимъ чувствомъ», совершенство философии—«въ ея полномъ единеніи и сообразности съ единою, всеобщею, вѣчною, божественною религіею, которая открыта міру въ Іисусѣ Христѣ». Формально это согласовалось с заданием философской кафедры в духовной академии, и Феслер, экс-католик и протестант с теософическими настроениями, призван был соответственно настроить будущих руководителей православной паствы. Сознания собственных специфических задач философского образования православной страны у руководителей образованием русского духовенства, следовательно, еще не было. Здесь, как и в светском образовании, культура насаждалась сверху по отвлеченным соображениям о ее «полезности», — жизненной потребности само общество в ней не ощущало. Только потом уже жизнь, какой она была, коригировала отвлеченные планы. Вызванный из Львова Сперанским (по рекомендации Лодия) в 1810 г. Феслер преподавал в академии всего пять месяцев (с февр. по июль) и был удален по рассмотрении его конспекта и отзыва о нем архиеп. Ѳеофилакта в Комисии Ду-

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

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

Замечания Θеофилакта на конспект Феслера—яркий показатель того философского невегласия, в котором пребывало даже высшее русское духовенство. Во-первых, он упрекает Феслера в рационализме, решительно апелируя к опыту и сенсуализму, авторитетами которого он почитает не только Аристотеля и Бекона, но также Декарта; учение о врожденности идей для него—произвол и ложь. И в то же время, во-вторых, он ставит на вид Феслеру его идеализм,—цель философии, по его мнению, «предметная вещественность [реальность] и истина», Феслер же, по его характеристике, «приписываетъ началамъ человѣческихъ познаній только условную и подлежательную [субъективную] вещественность и истину». Как это ни забавно, но наши материалистические нигилисты позднейшего времени могли бы считать архией Θеофилакта своим предтечею. И только в 3-м пункте он становится на единственно подобающую ему позицию: Феслер, по его замечанию, не удовлетворяет требованию проекта устава духовных академий, согласно которому преподавание философии должно быть «въ постоянномъ подчиненіи высшему авторитету». (К инци-

денту Феслер-Θеофилакт-Филарет, см. Ал. Котович, Духовная цензура въ Россіи, стр. 93—96).

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

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

Среди подражателей и последователей Сидонского в первую голову надо назвать Θ. Надежина, автора Очерка исторіи философіи по Рейнгольду [Эрнсту — сыну более известного Карла Леонарда], Спб. 1837, и Опыта науки философіи, Спб. 1845. В последнем он прямо примыкает к Сидонскому, само же изложение его—еще увертливее, направление—еще неопределеннее, что, впрочем, сам автор объясняет учебным назначением книги,—нет в мире пошлости и бессмыслицы, которых нельзя было бы оправдать таким назначением!.. После краткого введения, сжато излагающего руководящие мысли Сидонского, и «части приготовительной»—Психической антропологии, в общем воспроизводящей по плану и по содержанию Психическую антрополо-

гию Шульце, книга распадается на три части: Логику (Гносеология и Логика в собственном смысле), Метафизику (Философия природы, Философия духа, Метафизическое богословие) и Ѳеику (Философия права, Философия нравов). В Логике интересно отметить понимание гносеологии, как учения об условиях приобретения верных частных познаний, и наличность отдела под названием Аподиктики (Бутервек?), задача которой исследовать предметную достаточность наших познаний или вопрос об отношении мышления к предметам [1]). Надежина не удовлетворяют решения этого вопроса, какие дают Кант, Фихте, Шелинг, Гегель и Якоби. Ему кажется, «естественному здравому взгляду на вещи» более соответствует «опытъ разъясненія нашихъ познаній, извѣстный подъ именемъ системы гармоническихъ законовъ», т.-е. опытъ разъясненія, основанный на свидѣтельствѣ сознанія и разсмотрѣнія того мѣста, какое занимаетъ человѣкъ въ мірѣ» (139—140). В Философии природы автор последовательно отвергает атомизм, динамизм (Канта), пантеистические учения философии тожества Шелинга и Гегеля, и склоняется к своего рода витализму с ясною спиритуалистическою окраскою (191). Философия духа есть ничто иное, как старая докантовская умозрительная и рациональная психология. Метафизическое богословие—попытка согласовать естественное или рациональное богословие с общими требованиями догматики. Наконец, Ѳеику, составленную в согласии,—хотя более обстоятельно и учено (расчеты с Кантом, Кругом),—с Опытомъ системы нравственной философіи Магистра Алексѣя Дроздова [2]) (Спб. 1835, «Издалъ Св. Ѳ. Сидонскій»), следует, конечно, оценивать в связи с разработкою т. наз. нравственного или «деятельного» богословия, которая у нас возникла в то время [3]) под влиянием новых течений в немецком богословии, как католического, так и протестантского направления. В общем Надеждин конструирует из эпигонов немецкого идеализма новую схоластику, формально воз-

---

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

[1]) Брошюру Дроздова прославила незаслуженно восторженная рецензия Белинского. Об этом ниже.

[2]) Еп. Иннокентий, И. С. Кочетов, Бажанов, инр.

вращающую преподавание философии на привычные для духовных академий вольфианские рельсы.

Книга Надежина вызвала весьма интересную для характеристики времени рецензию Киреевского. Т. II, стр. 132 сл. Автора рецензент упрекает в «неопредѣленности основной точки зрѣнія» и в том, что «мысли, взятыя въ частности, представлены, какъ удобомыслимыя, а не какъ логически неизбѣжныя», но хвалитъ «языкъ чистый, отчетливый, не лишенный иногда новыхъ счастливыхъ выраженій». У Белинского книга Надеждина вызвала только отрицательное отношение. В немногих, посвященных ей строках, он тонко отметил, что автор—из тех «добродушныхъ философовъ», которые вместе допускают и авторитет и свободно-разумное мышление, не замечая, что они только парализуют друг друга, и что утверждение их взаимной необходимости означает признание их одинаково ничтожными и бессильными (X, 39). Белинский, таким образом, уловил типический прирожденный дефект этого рода философии.

Из среды влияния петербургской духовной академии вышел также Опытъ философіи природы П. Кедрова (Спб. 1838).

Этому же автору принадлежит компилятивный учебник: Курсъ психологіи. Яросл. 1844. О Кедрове см. Гаврилл. Ист. рус. филос., стр. 155—158, где излагается его ненапечатанное «разсужденіе» — Критическій взглядъ на науку философіи. И Кедров считает отличительным признаком Философии выспренность, возвышающую философию над всем временным и пространственным, чем она и отличается от естествознания, изучающего природу в чувственных формах пространства и времени.

Произведение Кедрова, как и сочинение Дроздова, хотя оба носят характер монографий, по философским достоинствам стоит ниже не только Введения Сидонского, но и учебника Надежина. Зато всех названных авторов Кедров превосходит своим богословским сервилизмом. Ополчаясь, подобно всем тем, против материализма, идеализма (подлежательного—Фихте, и предметного—Гегеля) и философии тожества Шелинга, как ведущих к атеизму и пантеизму, а потому несогласных с «здравою философіей», он сам определяет свое положение указанием своих предшественников: «Кантъ, Бон-

нетъ и другіе мыслители, которые держались золотой середины между матеріализмомъ и пантеизмомъ» (38—39). С точки зрения содержания книги, такое признание нужно назвать весьма неожиданным. Бонне здесь так же мало, как и натурфилософии Канта [1]). Может быть, влияние Канта,—примат практического разума,—автор хотел видеть в том, что рассматривал нравственность, как «нѣчто высшее и гораздо важнѣйшее теоретическаго образованія»? Натурфилософия для него—лишь средство нравственного усовершения: «коренная задача Философіи Природы состоитъ, по нашему мнѣнію, не въ уразумѣніи сущности вещей, но въ пріобрѣтеніи надлежащихъ свѣдѣній о мірѣ, способствующихъ къ нравственному развитію и усовершенію человѣчества». Усовершил ли Кедров человечество, проследить трудно, последствия же другой половины своего принципа,—сравнительную неважность «теоретическаго образованія», — он подтвердил всем своим Опытом. Для спутанности его «теоретических» понятий показательно, что, соглашаясь, повидимому, с Кантом в том, что «созерцаніе разумное не есть удѣлъ существъ, облеченныхъ плотію», он в то же время выбивает из под философии кантовскую подставку—рассудок. «Творить» мир нам не дано, трансцендентальная философия мало держится опыта и «можетъ быть названа поэзіей, носящей на себѣ типъ нѣмецкой національности». Однако, за оправданием не-поэтического алогизма Кедров опять обращается к «типу нѣмецкой національности», представленной на этот раз Якоби. Ум не ведет нас к уразумению природы вещей и посредством логических своих форм, ибо что такое формы мышления?—«Это сѣти, въ которыхъ мы непрестанно запутываемся вмѣстѣ съ предметами мышленія; это повязки на очахъ нашихъ, сквозь которыя разсудокъ всего чаще истину принимаетъ за ложь, и наоборотъ, во лжи увѣряется, какъ въ истинѣ; это, наконецъ, какъ представлялъ Якоби въ письмѣ своемъ къ Фихте, кольца меледы, игра которыми благопріятствуетъ сокращенію времени, но не рѣшаетъ никакой задачи».

---

[1]) Книжечка Кедрова состоит из Введенія и трех «отдѣленій»: (1) О природѣ въ самой себѣ, (2) О природѣ въ отношеніи къ Богу (О сотвореніи міра и О Промыслѣ), (3) О природѣ въ отношеніи къ разумнымъ тварямъ (О средствахъ, которыми Природа способствуетъ разумнымъ тварямъ къ достиженію ихъ послѣдняго предназначенія и О душевныхъ болѣзняхъ). Сколько-нибудь философское значение имеет лишь первая треть книги (Введеніе и Отдѣленіе первое).

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

Такого рода «новый» шаг можно отметить во Введеніи въ философію (Спб. 1840) проф. В. Н. Карпова (1798—1867), переведенного из Киева непосредственно на место Сидонского [1]), воспитанника киевской же академии, впоследствии стяжавшего себе почетное имя переводом Платона.

Сочиненія Платона, переведенныя съ греческаго и объясненныя проф. Карповымъ. 2 тома. Спб. 1841—1842.—Изд. 2-ое, исправленное и дополненное, Т. I—IV. Спб. 1863; Т. V—VI (по опредѣленію св. Синода). М. 1879.—Некоторые диалоги в переводе Карпова вышли также отдельным изданием (Горгіасъ. М. 1857) или помещались в Пропилеях Леонтьева (Т. V, Федонъ) и в Ж. М. Н. П. (Алкивіадъ I, 1857 г., Ипіасъ Меньшій, 1858, Ипіасъ Большій, 1859, Федръ, 1858). — Законы, имевшиеся в рус. пер. В. Оболенскаго (Платоновы Разговоры о Законахъ. М. 1827), Карпов вновь не переводил. — Конечно, перевод Карпова—бессмертная заслуга перед русской философией. Но не был ли он преждевременен или, наоборот, не запоздал ли он? Сам Карпов так смотрел на свою задачу: «Найдетъ ли у насъ Платонъ довольно читателей? Эта мысль долго колебала меня: я думалъ, передумывалъ, представлялъ направленіе нынѣш-

[1]) Между прочим, Карпов был одним из официальных рецензентов Сидонского, и следовательно, одним из участников «похода» против него. Из литературы о нем: «Христ. Чт.» 1898, май, Памяти русскаго философа В. Н. Карпова. Рѣчи на торж. собр. Спб. Д. Ак. по случаю 100-лѣтія со дня рожденія Карпова: Т. Барсовъ, В. Н. Карповъ, какъ профессоръ. Виталій Серебрѣниковъ, В. Н. Карповъ, какъ психологъ. М. Великоостровскій, Объ общемъ характерѣ Логики Карпова. Д. Миртовъ, Заслуги проф. В. Н. Карпова для русской философской мысли. Там же: П. Ласкѣевъ, Два проекта православно-христіанской философіи (Карпов и Киреевский).

няго образованія, соображалъ требованія современнаго общества, вслушивался въ толки о философіи, ожидалъ внушеній Сократова генія; но ничто не просвѣтляло моей мысли и не наклоняло ея къ чему-нибудь опредѣленному. Одно только обстоятельство дѣлало легкій перевѣсъ въ пользу изданія: это—пробужденіе духовенства къ развитію въ своей средѣ учено-литературной дѣятельности и стараніе министерства возстановить на каѳедрахъ его училищъ здравую и плодоносную въ своихъ основаніяхъ философію. Почему же, думалъ я, въ такую пору всеобщаго стремленія къ установленію прочной учености въ Россіи не пригодились бы идеи Платона, когда и въ прежнія времена, за три вѣка предъ этимъ, его именно твореніями открывалась эпоха возрожденія наукъ на западѣ Европы?»—из Предисловия ко 2-му изданию 1863 года. «Возрождения» тем не менее, как известно, не последовало... Между тем, и Белинский приветствовал II т. перевода Карпова—во имя гуманизма и класического образования!

Введеніе Карпова свѣжѣе только что названныхъ сочиненій, обнаруживает меньше склонности к попятному движению в сторону Вольфа, свободнее обращается с источниками, доказывая прямое знакомство с ними. Симпатии Карпова склоняются в сторону Круга и Рейнгольда старшего (Карла Леонарда), но при обесцвечивающем их устранении кантианства и с преувеличенным увлечением психологизмом. Белинский был прав, давая пренебрежительный отзыв о Надежине, но снисходительный о книге Карпова. Прав он был и в своем недоумении насчет ценности психологизма Карпова: Карпов, действительно, «стѣснилъ философію» и «вмѣсто живаго духа ея, получилъ мертвую психологію». Отгадал Белинский и тайный источник этого психологизма: «метафизическое (въ смыслѣ автора), — констатирует он, — снова приводитъ насъ къ психологіи и снова разлучаетъ насъ съ истинною философіею». Спиритуализм в такой же мере всегда психологистичен, как материализм—механистичен.

Карпов понимает философию, как науку, рассматривающую «все бытіе, какъ одно гармоническое цѣлое въ сверхчувственномъ или мыслимомъ, сколько оно можетъ быть развито изъ сознанія и выражено въ системѣ» (67, ср. 32). Ее цель—найти закон гармонического бытия вселенной и указание в ней места, значения и отношения человека (85. 101; ср. 45, 57, 79—80. 117. 127, 135). Определение философии покоится

у Карпова на двух «основаніях», или, как сказали бы теперь, на двух предпосылках. Это (1) принцип самосознания, высказанный еще в древности, теперь пустивший глубоко корни и со времени Вольфа образовавшийся в «философское ученіе», известное под именем Психологии или Антропологии; и (2) принцип, требующий объединения всех наук в одно целое, и, соответсвенно, исследования природы не в частных видах, а в целом едином бытии, что̀ само по себе уже возвышает нас над обособленными областями опыта и вводит в область Метафизического. Последняя не есть, понятно, физическое, но она и не д у х о в н о е, ибо истинно духовное, соединяя в себе полноту совершенств и будучи потому абсолютным, безусловным, бесконечным, итп., стоит выше условий человеческого бытия и деятельности, его «ни одна Метафизика не вводила въ область своихъ изслѣдованій» и до действительного его созерцания «ни одинъ философъ» не возносился. Так, сам человек, который не есть ни физическое, ни духовное, — результат взаимного ограничения обоих этих начал, отражающего в себе, однако, и то, и другое. Область метафизического, не будучи духом, вовсе, след., непостижимым, и не будучи физическим, доступным чувству, есть особая сфера с в е р х ч у в с т в е н н о г о, входящая в область человеческого бытия и деятельности со стороны двух названных начал. Аналогичное отношение существует в сфере познания со стороны субъекта и объекта, в познании человека всегда представлены оба, и, след., между субъектом и объектом существует новый мир, как условие их взаимной связи. Этот мир есть мир м ы с л и м о г о, соединяющего познание с бытием, есть царство мысли, а не вещи в себе и не односторонние формальные проявления нашего я. Мыслимое есть вторая характеристика метафизического. Метод или форма изложения, в которой осуществляется философия, определяется ее предметом, и потому должен быть характеризован, как метод с и с т е м а т и ч е с к и й. Под системою здесь нужно разуметь не внешний распорядок и распределение частей, а их внутреннюю согласованность и совместимость в одном организме науки [1]). Первая истина философии, ее principium, согласно сказанному, должна совмещать в себе начало субъективное вместе с

[1]) Повидимому, соответствует Einstimmung Круга.

объективным. Различие между ними состоит в том, что «первое есть истина, отъ которой она начинаетъ изслѣдованіе, а второе есть истина, изъ которой она развивается въ систематическое цѣлое». Субъективное начало философии есть сознание, объективно же—мыслимое, как непосредственно сознаваемое. Сознание, таким образом, является началом и бытия и познания. В качестве единого начала философии его надобно понимать конкретно, т.-е. не отделяя в нем «психической силы отъ содержанія». В таком виде это начало может быть характеризовано, как начало формально-реальное. Оно было установлено, по указанию Карпова, Рейнгольдом, и исправляло «чистый раціонализмъ Канта, не дававшій никакого участія фактической сторонѣ сознанія въ дѣятельности разсудка», почему оно и отвергается Кругом, как «строгимъ послѣдователемъ» Канта. Но так как не начало должно подчиняться учению, а учение должно развиваться из начала и зависеть от него, то Bewusstseinsatz Рейнгольда и ложится в основу философии.

Тут, надо сказать, Карпов впадает в недоразумение. Если руководиться хотя бы теми статьями Словаря Круга, на которые ссылается Карпов, (прибавив, впрочем, еще ст. Bewusstsein), то его определение начала философии формально мало чем отличается от определения Круга, который считает таковым началом «первоначальную связь бытия и знания в Я», называемую им первичным фактом сознания (Urthatsache des Bewusstseins). Круг восставал лишь против формулы Рейнгольда, не находя ее достоверной и общезначимой. Формула, которую Карпов имеет в виду и как она дана Рейнгольдом в Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen (1789), гласила: «Представление различается в сознании субъектом от объекта и субъекта и относится к обоим». Как отмечал позже сам Рейнгольд (Ueb. d. Fundament des philosoph. Wissens, 1791), здесь (в Versuch) она «скорее намечена», чем подробно изложена» (S. 108). Разъяснение ее дается уже в Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständniss der Philosophie. B. I. 1790 (B. II. 1794), см. в особ. S. 144 ff., 167 ff. Приведу несколько строк из Ueb. d. Fundament, которые дают дополнительные (т.-е. дополнительно к Кругу) указания на источники формально-реального начала Карпова и его «систематического» метода. «Я разделяю,—говорит Рейнгольд (S. 109—110),—фундамент

элементарной философии на материальный и формальный. Один—сознание, как факт; другой — положения сознания и из них непосредственно выводимые и ими всецело предопределяемые определения. Из одного почерпается содержание элементарной философии, — — — ; другим предопределяется научная форма ее, всесторонняя связь ее материала, единство многообразного, составляющего ее содержание, под одним принципом, — предопределяется систематическое в ней». «Сверхчувственное» Карпова имеет связь с самим «представлением» Рейнгольда. Утверждение Карпова, что «основаніе мыслимаго»—в «существѣ мыслящемъ» (58), строго говоря, противоречит и Кругу, и Рейнгольду,—ср. Beyträge последнего, I, S. 171 ff., а также 146: «Определяемое через простое сознание понятие субъекта понимается неправильно, если под субъектом понимают больше или меньше того, к чему относится отличное от объекта представление, и что ведет себя при этом, как через представление различающее, т.-е. как представляющее».

Но и независимо от влияния плохо понятого Рейнгольда, Карпов и по существу отрывается от Круга, скатываясь под гору философии к крайнему психологизму. «Трансцендентальный синтез», который Круг видит в «первичном факте сознания», и которым маскируется его психологизм, у Карпова открыто превращается в «наше Я съ главными проявленіями его природы, и съ тѣми элементами, которые, вошедши въ него изъ міра объективнаго, сдѣлались неотъемлемымъ его достояніемъ. Посему первый моментъ познанія есть самъ человѣкъ и первая наука въ системѣ Философіи есть наука самопознанія, или субъекта въ сферѣ мыслимаго» (123).

Так как, по определению самого Карпова, в мыслимом, в содержании сознания, в «объективной стороне» мы ничего не находим, «кромѣ реальности сознаваемаго, которое постоянно и ближайшимъ образомъ свидѣтельствуетъ человѣку о бытіи и свойствахъ природы» (66), то мы приходим к самому неприкрытому натуралистическому антропологизму, из которого можно сделать все скептические и релятивистические выводы, нужные для уничтожения философии, как такой. Карпов перемудрил, потому что действительная его тенденция—обратная, он—против натурализма, который он связывает с пантеизмом (71, 92, 97, 116). Но, с другой стороны, он—против рационализма, против которого, как мы уже видели, и

как мы еще увидим, наша духовная философия вообще [1]). Непонятным логически путем именно в рационализме ей чудится скептицизм. Исторически же такое умонаклонение понятно: богословский рационализм, связанный с деизмом, действительно, скептически разрушал догматику. Отсюда симпатии духовной философии, как ко всякого рода алогизму, так и к эмпиризму,—до поры, до времени—пока не взметнулась грозною тенью борода Фейербаха. Скептические последствия в самой философии духовную мысль не страшили.

Героически разрубив узел проблемы веры и знания тем, что «духъ» был отнесен в области для метафизики недоступные, Карпов уже не боялся никаких компрометирующих философских выводов, лишь бы они не противоречили истинам, «раскрытымъ въ Св. Писаніи съ совершенною ясностію». Относительность же человеческого бытия и познания, разумеется, св. Писанию ни мало не противоречит,—и не только в том случае, когда ограничение исходит от Откровения, которое есть «голосъ отечества небеснаго, проводимый Церковію», но и тогда, когда оно исходит от уставов государственных, которые суть «призыванія отечества земнаго, возвѣщаемыя Правительствомъ». Чтобы человек предался «водительству Церкви и Отечества», ему нужна «истинная и здравая Философія, которая бы безпристрастно изслѣдывала человѣческую природу», напр. Натурализм, к которому ведет рассуждение Карпова, исправляется им, однако, весьма ловко, в спиритуализм, с сохранением в то же время отмежеванности от рационалистического «формализма». Философы, признающие самопознание исходным пунктом, разъясняет он, берут иногда в основу своих исследований «науку мышленія», но психическая деятельность не состоит в одном мышлении, и формы действия не могут быть определены, пока не будет определено само бытие, из сущности которого они развиваются. Чтобы избежать этого неудобства, обращаются к существу человека, поскольку оно является в сознании, как нечто самостоятельное (Я = Я). Но так как само это существо есть существо чисто логическое, то ничего, кроме ряда логических заключений, из него вывести нельзя. «Если же съ понятіемъ своего Я мы соединяемъ значеніе бытія дѣйствительно реального и въ пред-

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

ставленіи приписываемъ ему нѣкоторыя опредѣленныя свойства; то этимъ актомъ необходимо предполагаемъ уже предварительное изслѣдованіе собственной природы путемъ опыта и наблюденія... — — — Психологія должна начинать свое поприще изслѣдованіемъ человѣческаго бытія, а не дѣятельности; — — —»(124).

Итак, с одной стороны, на место умозрения—опыт, а с другой стороны, на место деятельности—бытие. И далее, на место духа — сверхчувственное, а на место (иманентного) Абсолюта—сверхмунданный Бог, который не есть дело философии или метафизики. Общую характеристику своего понимания философии Карпов заимствует всё же у Круга,—синтетизм, — хотя считает, что у Тюрмера [1]) (под названием Realidealismus) и у Круга мы находим лишь «слабыя и не совсѣмъ вѣрныя черты его». Когда, после этого, Карпов, изобразив приподнятым слогом, как «все сложится въ одну безпредѣльную космораму и, ставъ въ приличномъ отношеніи къ цѣлому, сольется въ одинъ аккордъ, въ одну священную пѣснь Всевышнему», называет это «трансцендентальнымъ синтезомъ» (132—133), то это есть или наивное непонимание термина, или описка человека, заимствующего чужой термин, но приспособляющего свое заимствование к другим целям и для другой «пользы». В чем эти цели и польза вообще, было сказано в начале этого параграфа. В частности же Карпов специфирует «пользу» философии уже, когда заявляет, что в Германской Философии «все превосходно и всеобще, кроме того, что имѣетъ ближайшее отношеніе къ частному, религіозно-политическому обществу Германіи». Само это «частное» определяет и для нас пользу философии: «истинная [2]) Философія дѣйствуетъ между внушеніями Религіи и Политики, и, открывъ существенныя требованія человѣческой природы, соглашаетъ ихъ съ законами вѣры и условіями отечественной жизни» (114).

В целом Введеніе Карпова имеет уже вид более свободного философствования и даже как будто независимого от

[1]) Thürmer (собств. Joseph Aloys della Torre)—австрийский философ начала века. На него указывает Круг сам.

[1]) Под «истинною философіей» Карпов разумеет философию христианскую. Она должна согласить «требованія человѣческой природы съ внушеніями Церкви и Отечества». В мире же языческом философия должна была находиться в обратном отношении к обществу и религии (114 прим.). Таково было время, что Карпов не боялся вызвать симпатию к язычеству...

«интересов» сфер, желавших властвовать над умами и культурою. «Политика» и «Религія»—разве не могли быть и с к р е н н и м убеждением автора? Ответ нужно разделить: проф. Карпова—конечно, но философа—нет! Политика и религия, как формы сознания, могут быть объектами философского п о з н а н и я, но ни регулятивами, ни выводами, ни «приложениями» философии, как реальные агенты, они быть не могут, не должны. Философ—не правитель, не народный представитель, и не проповедник. Такое чистое сознание философом себя, как философа, за немногими исключениями, чуждо вообще русской философии в ее целом,—она любит «руководить», «наставлять», «исправлять», «направлять», «обосновывать», «оправдывать». Это сказывается с первых шагов ее развития, когда она в своей линованной еще тетрадке стала записывать свои первые фразы. Это сказывается и на всем протяжении ее развития, свидетельствуя о философском еще несовершеннолетии русской философии, ибо только подростки резонируют больше стариков и потому считают нравоучение философией и философию нравоучением. Особенно «духовная философия»,—хотя тут она частью выходит даже за рамки национальной отличительности,—видела всегда свое призвание, с одной стороны, в «поучении», не доходящем, однако, до владычества, и с другой стороны, в «приспособлении», доходящем до сервилизма. Карпов—только «на вид»,—которым он обманул Белинского,—свободнее, но д у х у него тот же, что и у других представителей духовно-академической философии. Он оказался лишь способнее,—и для нас это был большой шаг вперед,—к усвоению европейских научных методов изложения на место отечественной «церковно-славянской» вязи и заимствованной иезуитской схоластики. Он научно строже Сидонского, систематичнее, и он умнее Надежина, Кедрова, Дроздова. Только дух его—один с ним. Философское единство этого духа в направлении теизма и спиритуализма—нормально и натурально, хотя определяется оно не всегда иманентно, а по предписанному заданию учреждения. Психологическое его сложение не так элементарно и последовательно. Православная духовная философия слишком поддавалась вне-философскому и,—что для нее хуже,—вне-догматическому давлению. Чувство связанности—преобладающая психологическая черта этой философии. Отсюда—боязнь ясных очертаний,

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

IX

Итак, некоторый общий тон был задан петербургской академией, и его в общем держалась вся духовно-академическая философия. Единство тона, отчасти по крайней мере, обусловливалось генетическим единством нового периода в истории духовных академий. Кутневич, професор московской академии, учитель Голубинского [1]), и Скворцов, професор киев-

---

[1]) Из московской академии—архим. Гавриил и непосредственный ученик Голубинского—Кудрявцев-Платонов; непосредственным учеником Голубинского были также его адъюнкты Д. Г. Левицкий (с 1844 г. бакалавр, с 54 г. экстраорд. професор, ум. 1856 г.), автор труда: Премудрость и благодать Божія въ судьбахъ міра и человѣка (М. 1857), который рассматривается, как «продолжение» Письма Голубинского О конечныхъ причинахъ (Приб. къ Твор. св. Отцовъ 1847, ч. V; перепечатано в 3-мъ изд., М. 1885, названного труда), и И. М. Богословский-Платонов (бакалавр с 1844 г., в 50 г. выбыл из академии, ум. 1870), автор сочинения: Арабы и ихъ философія («Москвит.» 1850, ч. III).—Заглавие ст. Голубинского: Содержаніе и исторія ученія о конечныхъ причинахъ или цѣляхъ; напечатанное содержит только исторический материал; цель статьи— опровергнуть мысль о возможности чисто-механического объяснения жизни,— мысль, развитую въ ст. Э. Литтре, О важности и успѣхахъ физіологіи («Соврем.» 1847, № 2).

ской академии, учитель Карпова, Авсенева, Михневича, Новицкого, Гогоцкого,—оба были воспитанниками петербургской академии. И в этот, и в более поздние периоды можно встретить среди духовных философов людей, убежденно и искренне, не за страх только смотревших на философию, как на средство христианского воспитания; были другие, уходившие из-под давления на их совесть в «беспристрастное» и бесстрастное изучение истории философии; были, наконец, и такие, которые бежали при первой возможности из академий на более все-таки свободные кафедры университетов [1]). Впечатления от целого это не меняет.

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

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

кими подчас оттенками между столь забытыми теперь оруженосцами славного марбургского философа. Не менее хорошо знаком он с критикою Канта, с обманчивым алогизмом Якоби, с пропитанными потом наукословиями Фихте, с парениями Шелинга, но он твердо знает преимущества предметного рационализма Вольфа и он убежденно и вполне оригинально отстаивает философию по его идее, хотя и рассматривает ее под исключительным углом богословского зрения.

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

---

[1]) Лекціи философіи проф. М. Д. А. Ѳ. А. Голубинскаго. Изъ Чтеній въ Обществѣ Любителей Духовнаго Просвѣщенія. Вып. III. Онтологія. М. 1884.

[2]) Умозрительная Психологія (Записаны со словъ его студентомъ — — — Назаревскимъ и другими). М. 1871. В издании Чтеній (с незначительными дополнениями) М. 1898.

психологическим спиритуализмом, а с чисто метафизическим—лейбницевским. противопоставляя, напр., пантеистической онтологии души у Спинозы. Симпатии к Якоби, оказывается, не мешают Голубинскому, а Платон и отцы церкви, конечно, на его стороне,—впрочем, и самого Якоби он, кажется, относит к философам, восстанавливавшим платонизм. Наиболее оригинальною у Голубинского мне представляется его попытка сопоставления человеческой души с Абсолютным сущим путем разбора свойств последнего и анализа того, какие из этих свойств могут быть сообщимы конечному духу, или, что—то же, какие из них допускают с т е п е н и. Необходимое существование («невозможность небытія»), существование о т с е б я (независимое), полнота бытия и совершенств, неизмеримость и вездеприсутствие, отрешение от ограничений времени,—эти качества конечному существу не могут быть свойственны. Но существование и самодеятельность, во-первых, и духовные совершенства, хотя бы в начатках и ограниченных степенях, во-вторых, могут и должны быть уделены существу конечному. Далее у Голубинского следует изложение учения о душе применительно к онтологическим категориям. Он признает, хотя и ограниченную, субстанциальность души, связь души и тела понимает, в согласии с «здравою философіей», как причинное соотношение, в учении о силах души ближе всего подходит к Платону, происхождение души вообще понимает, как творение «изъ ничего», в вопросе же, наконец, о происхождении души в каждом отдельном человеке он более склоняется к традуционизму, чем креацианизму, хотя и первым удовлетворяется не вполне. Таким образом, если не решения, то постановки вопроса в общем у него соответствуют католической схоластике.

Учение Якоби об источниках познания ложится в основу и общего понимания философии. Благодаря Якоби, удалось составить формулу, как бы примирявшую в себе платонизм с Кантом, а также с идеализмом Фихте-Шелинга и даже с Гегелем,—может быть, потому, что эта формула существенно правильно передавала действительное отношение познавательных сил в сознании. Она широко была воспринята нашей духовной философией, хотя отнюдь принципиально не связана ни с теизмом, ни со спиритуализмом. Философия, по Голубинскому, имеет своим предметом силы, законы и основания природы

и духа человеческого, равно как и свойства Виновника их, Высочайшего Существа. Соответственно, как система познания, философия опирается на опыт внешний и внутренний, с одной стороны, и на идеи ума, которые направляются на порядок и красоту целого, но также на предполагаемые невидимые силы, скрытые под видимою оболочкою чувственных явлений. Функция интелекта (рассудка) при этом остается исключительно формальной, его дело—вносить единство в разнообразие, распределяя последнее по родам и видам. Однако, это всё—лишь естественные источники познания. Над ними—главный и первый источник, Откровение Единого, Истинного и Премудрого, которое, в свою очередь, есть откровение естественное, посредственное и непосредственное, само Слово Божие. Если понимание «естественного» познания, как откровения, вносит известный мистицизм в философию, то, очевидно, «Слово Божье» есть для философии источник принципиально гетерогенный, делу посторонний. Голубинский это выражает, запрещая философии выходить за пределы непосредственного откровения. Но так как сверхъестественное откровение для него несомненнейший источник несомненнейшего познания, то, разумеется, с точки зрения принципиально философской Голубинский должен быть квалифицирован, как скептик.

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

архивах, хотя к имени ее у нас взывали прилежно. Изобретение Якоби было бесценною находкою. «Вера», которая есть ничто иное, как «разум», с полным сохранением трансцендентности их объекта,—что могло быть лучше? Того ясного факта, что «разум» в неискаженном рационализме издревле не смешивался с рассудком и сам становился источником мистического энтузиазма, не умели разглядеть,—по причине коренной и неискоренимой путаницы, в которой вязла духовная философия. Рационализм деистический, исторически иногда соединявшийся с рационализмом философским, но существенно с ним не связанный, отпугивал от себя, как крест—Мефистофеля, робкую и прислужливую духовно-академическую философию нашу [1]). Не вникая в суть дела, она шарахалась в сторону от философского рационализма, за которым всегда ей чудились деизм или натурализм или открытый даже атеизм. Скептицизм, как антирационализм, был даже не убежищем, а смятенным бегством. Куда, однако? В какое убежище? Теизм и супранатурализм были уже чем-то в роде положительного утверждения, но крайне неопределенного. Якоби только приоткрывал это убежище,—внутри его царили потемки. Где в нем приютиться? Как бы не оказаться у ступеней кафедры протестантского проповедника или не склонить колени перед оконцем католической исповедальни...

Для дальнейших утверждений оставался свободный выход. Мы видели колебания Сидонского и его простодушную апеляцию к внутреннему опыту. Карпов, уже проникавшийся Платоном и уже христианизировавший его, смутно бродил между эпигонами Канта и тем же внутренним опытом. Голубинский выбрал философски и историко-философски, пожалуй, наиболее благородный путь восстановления философского догматизма, помятого критикою Канта, но ободренного изворотом Якоби и своей восстанавливавшейся платонической генеалогией. Другие выбирали иные пути. Значительное обогащение в наши философские построения внесла в этом смысле Киевская духовная академия, оживившаяся после преобразования 1819 года. До начала 30-х годов философское препода-

[1]) Ср. не безызвестные нашим духовным философам того времени книги: C. Fr. Stäudlin, Geschichte des Rationalismus u. Supernaturalismus vornehmlich in Beziehung auf das Christenthum. Gttgn. 1826; id. Geschichte u. Geist des Skepticismus vorzüglich in Rücksicht Moral u. Religion. B. I—II. Lpz. 1794.

вание оставалось здесь на латинском языке и в обязательном вольфианском духе. По почину архим. Иннокентия, ректора академии, с 31 года вводится преподавание на русском языке; обязательный (по предписанию Комиссии дух. учил. 1826 г.) и для слушателей и для професоров Винклер мало-по-малу оттесняется, професора составляют собственные курсы. Как и в других академиях, они, если не ставят своих оригинальных вопросов, то всё же ищут более или менее самостоятельных ответов на кардинальный вопрос теистической философии об отношении веры и разумного знания. С 19-го года (и по 49) професором философии в киевской академии состоял воспитанник петербургской академии протоиерей Иоанн Скворцов, философ мало одаренный и преподаватель в содержание философских изысканий, видимо, не весьма любивший углубляться. Кроме официально одобренных вольфианцев, он рекомендовал студентам Круга, и, как мы видели, для Карпова, его ученика, это оказалось не без пользы. Круг был кантианцем весьма покладистым, да кроме того професора сами умели соединять и плохо соединимое. Скворцов, одним выбором Круга уже ставивший себя между Кантом и теизмом, пошел по линии наиболее упрощенного действия. Он—«антирационалист»,—невзирая на вольфианские дрожжи,—и, повидимому, больше верил Эшенмайеру, чем Якоби.

Скворцову принадлежит ст. О философіи Плотина (Ж. М. Н. П. 1835, X,—схематическое изложение с резко отрицательным отношением). Статья приписывается Скворцову в Биограф. Словаре Иконникова. Она не подписана, но датирована: «Кіевъ». В август. кн. Журнала за тот же год помещена статья так же датированная, и, нужно думать, также принадлежащая Скворцову — О философіи Эшенмайера, содержащая в общем сочувственное, но до пустоты схематическое изложение взглядов этого философа. Ему же принадлежит ст. Критическое обозрѣніе ученія древнихъ объ истинномъ благѣ человѣка (Ж. М. Н. П. 1848, III,—см. Ященко, Указатель, 32). Первою печатною работою Скворцова Ив. Малышевский (Тр. К. Д. А. 1863, авг., стр. 438—9) называет его курсовое сочинение (1817 г.) О составѣ человѣка, написанное, по словам Малышевского, в духе тогдашней антропологии и рассматривающее «человѣка-христіанина въ цѣльности его жизни естественной, тѣлесно-душевной и благодатно-

духовной». По поводу источников философии Скворцова Малышевский здесь же (Ив. М. Скворцовъ, каѳедральный протоіерей Кіево-Софійскаго Собора, стр. 454, 453) сообщает, что Скворцов «особенно уважалъ Лейбница, Канта, также Шеллинга, Фихте и Гегель не нравились ему, — — —», а по поводу общего его направления, что «въ воззрѣніи его философскія идеи стремились гармонироваться съ началами откровенія и сближаться съ выводами наукъ естественныхъ, съ которыми, особенно науками физико-математическими, онъ былъ очень знакомъ». В лице Скворцова, таким образом, мы получаем один из первых образцов той бесвкусной смеси текстов св. Писания и цитат из популярных естественно-научных книжек, которая, в целях «гармонирования», до последнего времени пестрила произведения духовно-академических писателей.

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

Д. П. констатирует, что последний, предсмертный взгляд его учителя на философию не был благосклонен к последней, напротив, «былъ исполненъ недовѣрія, сомнѣнія.....». Автор спешит отвергнуть возможное предположение, и совершенно естественное, что это—только разочарование старости философа, он категорически утверждает, что разочарования не было никакого «потому именно, что и въ прежнихъ его воззрѣніяхъ на эту науку, насколько они намъ извѣстны, не было никакихъ слѣдовъ очарованія ею». Скворцов не был поклонником ни одной философской системы, «его въ высшей степени строгій, математически точный, трезвый и послѣдовательный умъ не позволялъ себѣ ни на минуту увлечься какимъ либо выс-

[1]) Тр. К. Д. А. 1863 авг. Послѣднее сочиненіе протоіерея Іоанна Мих. Скворцова (512—524) и Два слова по поводу этого сочиненія. Д. П. (500—511).

преннимъ пареніемъ геніальной мысли, — — — если она въ основаніяхъ и выводахъ своихъ не согласовалась съ истиною слова Божія и здраваго разума, и любилъ одну только чистую, простую истину.....».—Едва ли можно найти другой пример такого уничтожающего, уничижающего, унижающего отношения ученика к учителю! Зато сколько угодно в наших духовных академиях можной найти таких же примеров и учеников, и учителей, выдающих уровень и тонкость ума духовно-академической философии.

Из философских учений, продолжает Д. П., «замѣтносильное впечатлѣніе» на Скворцова произвели учения картезианской и особенно Лейбнице-вольфианской философии. «Но это болѣе или менѣе полное успокоеніе его на скрижаляхъ Лейбнице-вольфіанской философіи во всякомъ разѣ продолжалось очень не долго и по всей вѣроятности было неглубоко. Проникшій наконецъ и въ предѣлы нашихъ духовныхъ школъ, холодный свѣтъ критической философіи скоро заставилъ его воспрянуть отъ этого догматическаго сна...». Однако, и к критической философии, как и ко всякой другой, Скворцов относился «критически».

Эту свою характеристику Д. П. оправдывает, далее, изложением учения Скворцова. Мыслящий дух человеческий не есть существо безусловное, его мышление не есть абсолютное и творческое. Истина есть данное, нами воспринимаемое и познаваемое. Первоначальное отношение духа к истине есть отношение восприятия, чувства. «Непосредственное чувство истины есть вѣра въ обширномъ смыслѣ». Тут—первая форма познания, основа всего умственного развития. Следующая ступень—стремление уразуметь непосредственное содержание веры, возвести веру на степень знания. Из этого стремления возникает наука и философия. Это знание не есть отрицание всего первоначально данного в сознании. «Философъ, отвергающій всякую вѣру, и самъ не заслуживаетъ вѣры. Итакъ философія должна основываться окончательно на вѣрѣ, на признаніи нѣкоторыхъ положительныхъ въ самой разумной природѣ нашей положенныхъ Богомъ истинъ, на непосредственномъ, такъ сказать, общемъ всѣмъ людямъ разумѣ.....».

Первая обязанность философии—путем анализа разумной природы нашего духа открыть в ней первоначальные основ-

ные элементы истины и, очистив их от посторонней примеси, изложить в ясных и точных понятиях. Совокупность этих истин составила бы то, что называется philosophia prima. Но философствующий ум человека не может довольствоваться этими первоначальными истинами, «онъ стремится къ полному и всестороннему познанію цѣлости всѣхъ вещей—къ полной, совершеннѣйшей истинѣ». Это—philosophia secunda.— Под силу ли это человеческому уму, «создастъ ли [он] одними усиліями своего генія такую систему знанія, которая удовлетворяла [бы] врожденному намъ стремленію къ истинѣ? Вотъ вопросъ, на который профессоръ философіи не рѣшался отвѣчать положительно, или лучше сказать отвѣчалъ отрицательно». Но это стремление д о л ж н о быть удовлетворено, душе должен быть дан покой и мир;—«и этотъ миръ и дается ей, но не силою ума человѣческаго, а силою Духа Божія, и не въ философіи, а во Христѣ Іисусѣ, Источникѣ всякой истинной Мудрости и разума. — — — Истинная философія, какъ говорили и отцы церкви, есть путеводительница ко Христу, и Христосъ есть и Путь и Истина и Животъ нашъ. Въ этомъ-то посредничествѣ философіи между естественнымъ разумомъ и христіанствомъ и состоитъ ея истинное значеніе и достоинство».

Изложение Д. П. в общем заслуживает доверия, так как согласуется с тем, что нам известно из печатных работ Скворцова,—все они проникнуты тем же скептическим разочарованием, которому не предшествовало искреннего очарования. С теоретической точки зрения может представить несомненный интерес вопрос о том, как связать философский скептицизм, порождаемый богословскою догматикою, с догматизмом вольфианства? Однако, ответ на этот вопрос тотчас разочаровывает наше любопытство, лишь только мы подойдем к нему со стороны истории философии. Этот скептицизм просто включается в то пестрое и занимательное разнообразие восприятия, пониманий и интерпретаций кантовской философии, которое, как песком, засыпает пространства, отделяющие друг от друга вершины самого Канта, Фихте, Шелинга, Гегеля, пока этот песок, в свою очередь, не покрылся разноцветным гравием фихтеанцев, шелингианцев, гегельянцев. Скворцов интимнее всего себя чувствует с теми стихиями Канта, которые несут с собою именно скептицизм. Догматическая

часть самого Канта, его утвержденіе творческой способности рассудка, просто, без труда, колебания и сожаленія, обходится Скворцовым. Зато кантовское убѣжденіе в импотенціи р а з у м а весьма приветствуется. В недоконченном предсмертном сочиненіи Скворцов пишет: «Разумъ философскій хочетъ быть творцемъ, и твореніе его едвали не есть твореніе изъ н и ч е г о, то-есть, изъ одной возможности выводъ всего существующаго». Это—прямо против вольфианства. И в то же время Скворцов делает вид, что берет у Канта «непоколебимое» основаніе философіи,—к декартовскому: «самосознающій духъ нашъ существуетъ» он добавляет «съ Кантомъ»: «существуетъ нѣчто отъ вѣчности». Но как раз в таком положеніи на один гран Канта приходится, по крайней мере, ведро Вольфа, потому что здесь та же «возможность», из которой нельзя вывести и зерна «существующаго». Скворцов, таким образом, может быть признан «критицистом» лишь cum grano cantus.

В К р и т и ч е с к о м ъ о б о з р ѣ н і и К а н т о в о й Р е л и г і и в ъ п р е д ѣ л а х ъ о д н о г о р а з у м а (Ж. М. Н. П. 1838 генв., стр. 44—99) Скворцов яснее показывает, что̀ признается им у Канта, и что̀ отвергается. Три важные истины, по его суждению, открыл Кант в философии: 1, что разум наш недостаточен в познании вещей сверхчувственных, 2, что начала нравственности, основанные на понятиях удовольствия и неудовольствия, не нравственны, и 3, что человек по природе поврежден или развращен. Приняв эти три отрицания Канта, автор воздвигает еще два—уже против самого Канта: против д е и з м а Кантовой Религии, отдаляющей Бога от человека и человека от Бога, и против н а т у р а л и з м а, недопускающего ничего сверхъестественного и поклоняющегося одному практическому разуму. «Злонамѣреннымъ противникомъ Христіанства», однако, сей натуралист не был. Он хотел согласить учение Откровения с учением своей философии, но опыт показал, что такой взгляд на религию ненадежен, ибо всякая философская система есть изобрѣтение человеческое, всегда неполное и несовершенное. «Къ большей славѣ Откровенія, усматривается, что все лучшее въ Кантовой Религіи заимствовано изъ Евангелія, а все худшее принадлежитъ собственно Кантовой Философіи». С этим собственно нужно согласиться, и это—более остроумно, чем полагал, вероятно, сам

автор, ибо его аргументация против кантовского учения о роли разума в деле веры не столь остроумна и далеко не стоит на философской высоте того «худшаго», что принадлежит Канту. Конспектируя трактат Канта, названный в заглавии статьи, автор время от времени прерывает свое занятие замечаниями, в которых философского содержания не много, и тенденция которых наивно проста: мнимое совершенство разумного познания и полнота сверхразумного Откровения. Разум не в силах изъяснить того, что сверхразумно, и тут, кроме Откровения, обращаться не к чему,—это тавтологически ясно. В самом же Откровении Скворцов проблемы уже не видел и видеть не смел. Его восклицания и вопрошания, направленные против слов и выражений Канта, никакой философской идеей не одушевлены.

> В изданном в 1869 г. по случаю 50-летнего юбилея академии Сборникѣ изъ Лекцій бывшихъ профессоровъ К. Дух. Ак. помещены Записки по нравственной философіи протоіерея Іоанна Скворцова, отличающиеся совершенно притупляющим здравомыслием. У нас и это называют «философией»... Но тогда нужно вычеркнуть из философии имена Платона, Спинозы, Гегеля и под., а повести ее от Экклезиаста и Соломона премудрого, через семь греческих мудрецов и Цицерона, до Смайльса и нашего отечественного духовного учения о нравственности,—с тем, однако, чтобы вынести социологическое обобщение о катастрофическом регрессе в истории философской мысли.— С 1850 г. Скворцов преподавал в Университете, по выражению его слушателей, «божественную логику».

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

> Приведу следующее, мне кажется, авторитетное заявление в подтверждение своей мысли, что, с одной стороны, в духовных академиях старались не нарушать связи с вольфианством, и что, с другой стороны, может быть, под энигматическою «здравою философией» разумели

именно привычное вольфианство. «Усвоивъ простые элементы здравой философіи, опредѣлившіеся въ прежнемъ догматико-логическомъ направленіи, наука наша обнаруживаетъ стремленіе къ болѣе свободному и самостоятельному философствованію, опирающемуся на болѣе глубокомъ и многостороннемъ знакомствѣ съ міромъ философской мысли». Так характеризовал проф. Малышевский развитие философии в киевской духовной академии, но, очевидно, это—характеристика общая, тем более, что большинство духовных философов в рассматриваемую эпоху дано было именно этой академией. (Проф. Ив. Малышевскій, Историческая записка о состояніи академіи въ минувшее пятидесятилѣтіе. Рѣчь на торж. актѣ К. Д. Ак. въ 1859 г. Стр. 104). На вольфианскую философию в духовных академиях смотрели, как на здравую, 1, потому что уже было налажено согласование ее с догматикою, а 2, потому что к ней привыкли—привычное же, как известно, по логике здравого смысла и есть здоровое. Отвергать «привычное», значит, по этой же логике, вырывать почву из-под всяческой истины. В обобщающем определении можно было бы сказать: краеугольным камнем здравой философии является положение, что есть истины, которых нельзя отвергать, иначе разрушится всякое знание и всяческая добродетель. Получается та самая здравая философия, которую Гегель высмеивал в лице Круга. Понятно, почему Круг пришелся по вкусу духовным академиям, понятно, почему и всякое другое стерилизованное кантианство могло претендовать на место традиционного вольфианства.

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

См. Изъ Записокъ по Психологіи. Архимандрита Ѳеофана Авсенева в выше цитированном Сборнике.—С какою-то беззастенчивою наивностью редакция

(«Д. П.»—проф. Д. В. Поспѣловъ) Сборника, передъ тем поведавшая исторію злоключеній Авсенева в его поискахъ, сообщает, что в ее распоряженіи «находится еще нѣсколько статей, довольно значительныхъ (напр., «о бѣсноваиіи, магіи и волшебствѣ», о языческихъ оракулахъ, символика природы и пр.), помѣщеніе коихъ въ настоящемъ Сборникѣ признано однако жь неудобнымъ...». Так как по некоторым нелепым причинам (стр. 27 прим.) в этом издании выпущены и другие статьи автора, то его вообще нужно признать ф а л ь с и ф и ц и р о в а н н ы м источником для изучения воззрений Авсенева. К тому же, некоторая часть Записок напечатана по студенческой записи, хотя просмотренной и одобренной к класному употреблению, но, разумеется, не имеющей значения автентичности. Обо всем этом приходится только сожалеть, потому что сама личность Авсенева привлекает к себе внимание. Его репутация, как философа, ставилась высоко: «Его имя,—сообщает автор Некролога, посвященного Авсеневу (Ж. М. Н. П. 1853, ч. LXXII, стр. 102),—долгое время во всѣхъ учебныхъ округахъ Духовнаго вѣдомства, послѣ имени Ѳ. А. Голубинскаго, было синонимомъ Философа».

Авсенев, мыслитель ума живого, может быть, даже экзальтированного, но неподдельного религиозного чувства и искренних убеждений, не боялся, очевидно, того, что казалось страшным официальному надзору за верою. Авсенева тянуло к себе «сверхъестественное» в его ближайшем соприкосновении с жизнью человека во всех исключительных проявлениях нашей психики, как сомнамбулизм, ясновидение, лунатизм, и всякого рода обнаружения «безсознательной» сферы души,— того, что Шуберт удачно назвал ее н о ч н о ю с т о р о н о ю, Nachtseite. Психологи Шелинговой школы, как Карус, Бурдах, Шуберт, и в особенности последний, обнаруживали живой и повышенный интерес к этим сумеречным состояниям души с их экстравагантными и фантастическими проявлениями. Естественно, что Авсенев нашел для себя в Шуберте излюбленного руководителя. Одно это должно было уже навлечь подозрение на Авсенева. Как истый шелингианец, Шуберт, а за ним и Авсенев, чувствует влечение к установлению таких паралелизмов двух порядков жизни, и в особенности в области указанных явлений, которые, несмотря на всю фантастичность, слишком сближают физическое и духовное, а равно земное и небесное, и кажутся потому слишком эмпири-

ческими. Ничего не говорящим, но привычным для христианской философии размышлениям о субстанциальности души, об отражении в ней божественного образа, об духовной испорченности ее, ипр., ипр., всем таким размышлениям простое углубление в «ночную сторону» души, если оно не предваряется предохранительной прививкою какой-нибудь благонадежной гипотезы, грозит и в самом деле нарушением покоя и безмятежности. В наше время мы хорошо уже знаем, что подобного рода психологические экскурсы, сбивающие с толку недоучек, проливают иногда мягкий и теплый свет для людей подлинно-религиозного вдохновения на их собственное сознание, а для науки могут служить источником поразительных открытий и разоблачений тайн человеческой души.

Но професор—бытие относительное и неустойчивое, а начальство и по научным вопросам всегда имеет собственное мнение, разительною приметою которого служит неизменная устойчивость. И вот, когда Авсенев начал свое преподавание в духе Шубертова шелингианизма, он тотчас испытал соответствующее воздействие «со стороны лицъ, внимательно и сочувственно слѣдившихъ за ходомъ и направленіемъ философской мысли въ Академіи». Професор придал своим лекциям «болѣе благопріятный видъ», но «все-таки продолжалъ возбуждать разного рода сомнѣнія и недоумѣнія». Курс был подвергнут еще раз новой переработке.

Эти случаи давления на научную совесть професора оставляют тем более тягостное впечатление, что они касаются именно науки и только науки. Религиозная и богословская благонадежность Авсенева была вне подозрений, как и его покорность следовать указаниям начальства. Да только это и давало возможность оставаться все-таки на кафедре. Повидимому, Авсеневу пришлось подвергнуться давлению, во-1-х, со стороны ректора, впоследствии знаменитого проповедника архиепископа херсонского Иннокентия (Иван Борисов), и во-2-х, киевского митрополита Филарета (Амфитеатрова) (ср. цитир. Сборник, прим. ред., стр. 26—7, 68, 71—3, и читанную на акте в день празднования 50-летн. юбилея академии Рѣчь проф. Малышевского, стр. 118—119, где говорится: «Но и самихъ философовъ нашихъ архипастырь-молитвенникъ поучалъ плѣнять разумъ въ послушаніи вѣры, сдерживалъ ихъ смѣлыя паренія, болѣе довѣряя философіи Скворцова, чѣмъ Ѳеофана», и в прим.: «Извѣстно,

что экзамены по философіи, производимые м. Филаретомъ, иногда дорого обходились Ѳеофану. — — — Онъ только кротко покорялся своей судьбѣ, искренно уважая чистоту побужденій, вслѣдствіе которыхъ нападали на его философію»).

Об Иннокентии уместно сказать несколько слов. Воспитанник киевской академии (магистр I курса академии), замечательный проповедник, он был также выдающимся професором и ректором академии (1830—40). В его ректорство академия стала на ноги; его роль аналогична в этом отношении роли м. Платона (Левшина) для московской академии. Его лекции по основному богословию (см. тот же Сборник и «Вѣнокъ» Погодина, стр. 26), или, как он сам называл, «религіозистикѣ», проникнуты серьезным философским тоном и обнаруживают его весьма широкое и понимающее знакомство с философией, включая и современные ему учения (любопытно отметить его ссылки на Шада, 5, 298). Это не мешало, однако, ему в своих лекциях составлять звукосочетания, смысл которых трудно уловим. Напр., для чего Бог не назвал животных сам, задается он вопросом, а препоручил Адаму?—«Безъ сомнѣнія для того, чтобы доставить Адаму случай къ упражненію своего ума, — — — Изъ нареченія именъ животныхъ, сдѣланнаго Адамомъ, видно: а) что Адамъ имѣлъ большую силу ума; ибо маломыслящему Богъ не сдѣлалъ бы столь высокаго порученія;... — — — Многіе языки еще и теперь недостаточны къ названію всѣхъ животныхъ; мы напр. часто пользуемся въ семъ случаѣ именами греческими. Отсюда вытекаетъ то, что умъ перваго человѣка имѣлъ очень хорошія свѣденія о царствѣ животномъ». Итп. Как совмещались с этим у него отличные суждения о Канте, Фихте, Шелинге, Бёме итд.? Что же оставалось у слушателей, обладавших научными и философскими интересами? И все-таки в то же время, как сообщают историки академии, в 30-х и 40-х годах в ней особенно процветала философия. Это подтверждается и фактами: Новицкий (магистр V курса, 1827—31 г.), Михневич (маг. VI к., 29—33), Гогоцкий (маг. VIII к. 1833—37), позже Юркевич (маг. XV к., 1847—51). Авсенев (магистр одного выпуска с Михневичем) начал преподавать только с 36-го года, Карпов и Новицкий раньше, так что собственно лишь Гогоцкий был учеником Авсенева. Приписать это возбуждение интереса к философии одному Скворцову невозможно [1]), как по его на-

[1]) Лишь Карпов (магистр II курса, 1821—25)—его непосредственный ученик; сам Иннокентий (маг. I к., 19—23) также ученик Скворцова, но, повидимому, весьма независимый. Ср. Біограф. Записку о преосв. Иннокентіѣ

правлению, так и по его недаровитости. Несомненно, этим академия была обязана, может быть, в большей степени Иннокентию, интерес которого к современной философии совпадал с настроениями времени. Есть, напр., даже указание, что Карпов и Михневич читали в академии эмпирическую психологию по методу, предначертанному Иннокентием (Воспомин. іеромонаха Іосафа—Вѣнокъ Погодина, стр. 90). Отразившиеся на нем философские учения ждут своего исследователя. Можно найти сходство между разделением способностей у Эшенмайера и Иннокентия (26, 29, 33), но это—слишком общее место, позволяющее делать и другие сопоставления.—Одно время самого Иннокентия хотели заподозрить в «вольномыслии», в склонности к т. наз. тогда неологизму (религиозному рационализму), хотя в этом инциденте, кажется, больше личного, чем принципиального [1]). Против неологизма им написана статья, приводимая архим. Гавриилом в его Исторіи рус. филос., стр. 121—134.

В таком виде, в каком дошли до нас Записки Авсенева, влияние Шуберта всё же видно,—и не только в вопросах специальных, но общих [2]). Полным отсутствием физиологических глав, занимающих видное место у Шуберта, Авсенев резко от него отличается, но то смешение разделившихся в школе Вольфа психологий рациональной (умозрительной) и эмпирической, какое наблюдается у шелингианцев, на лицо и у Авсенева. В этом смысле он ближе к Галичу, чем к Голубинскому, но он самостоятельнее Галича. Ему приписывают «мистицизм», но в точном смысле это едва ли правильно. Vulgo мистицизм обозначает всякую туманность или возвышенный и фантазирующий полет духа, в особенности, когда он сопровождается религиозным пафосом. Это, без сомнения,

---

преосв. Макарія, епископа Тамбовскаго,—Вѣнокъ на могилу высокопреосв. Иннокентія, архіеп. Таврическаго, изданный М. Погодинымъ. М. 1867, стр. 22—3.

[1]) См. св. Т. Буткевичъ, Иннокентій Борисовъ. Спб. 1887, стр. 58 и сл.; ср. об этом и вообще о столкновении направлений Иннокентия и моск. митрополита Филарета у Котовича, о. с., по индексу.

[2]) Некоторые суждения Авсенева прямо совпадают с суждениями Шуберта, ср., напр., его «Общее естествословіе души» (25 сл.) и v. Schubert, Die Geschichte der Seele. 2. Aufl. Stuttgart u. Tübingen 1833, первые §§. В статьях, помещенных в «Воскр. Чт.» Авсенев, повидимому, еще ближе к Шуберту (напр., его ст. «Суббота въ природѣ» и § 8 Шуберта Der Sabbath). Но знакомство его с новою литературою было, повидимому, широкое; он знает Канта, Фриса, Бенеке, Фишера (базельского, которому следовал Новицкий), Каруса, Бурдаха, Эшенмайера, Гейнрота.

есть у Авсенева. Преобладает всё же у него изложение трезвое и эмпирическое. Под психологией он разумеет науку, имеющую предметом «изъяснить являющееся намъ устройство и жизнь души изъ ея чистаго существа, дабы привести человѣка въ истинное самопознаніе». Источниками психологии служат не только наблюдение, но также умозрение и Откровение. Умственная психология есть часть философии, «и какъ часть, свою жизнь получаетъ отъ цѣлого». Психологические идеи сличаются с философскими и проверяются по ним, но и обратно, как и у чистых психологистов: без психологического изучения философские теории будут «шатки и мечтательны». Большое место у Авсенева занимает, как и у других шелингианцев, «исторія души», которую он делит на три отдела: 1, Видоизмѣненія личности (родовые, видовые и индинидуальные), 2, Безличныя состоянія, и 3, Состоянія полнаго развитія. В первом отделе, кроме шелингианцев, он пользуется Причардом. Русских он характеризует следующим образом: тогда как у западных народов преобладает начало личности, индивидуальности, в России мы видим слияние племен,—характер русский есть характер универсальный; сношения с востоком внесли в наш характер элемент восточный, но мы питаем сочувствие и к западу. Медленно у нас зреют науки, но это не недостаток, и предполагает «великую обдуманность, неторопливость и осмотрительность». В философском отношении мы не отличились ничем самостоятельно-оригинальным, но отвлеченные диалектические умозрения, подобно немецким, едва ли примутся на почве нашего духа: «мы съ трудомъ понимаемъ этого рода философствованіе». Но едва ли разовьется и эмпирическая философия, подобная английской. «Можно гадать, что философія у насъ будетъ имѣть характеръ преимущественно религіозный». В Отделе об Естественном развитии души, по вопросу об ее происхождении, Авсенев, возражая последовательно против теории предсуществования, креацианизма и традуцианизма, во всех находит истинное и хочет примирить их в одном определении.

Авсенев,—особенно на первых порах,—в увлечении Шубертом, отклонялся от того общего направления, которое принимала духовная философия. Теистические обязательства этой философии предопределяли ее следование образцам Якоби, Эшенмайера и под. С другой стороны, традиция связывала

с Вольфом. Авсенев уклонился к Шелингу, забывал о Вольфе, и, в сущности, был для нас продолжением «светского» Галича, и его усовершением, потому что даже с уступками тому же Эшенмайеру, Фишеру, и под., с одной стороны, Фрису и эмпиризму, с другой стороны, Авсенев оставался менее эклектическим и более самостоятельным, чем Галич. Для теизма открывались перспективы дальнейшего движения: Баадер [1]) и Шелинг положительной философии. Но с ними мы встретимся в другой обстановке, птенцы же киевской духовной академии вылетали из своего гнезда, чтобы найти место для новых и иных песен.

Конечно, и в университетах требовалась политическая и религиозно-нравственная благонадежность, но это было только общее требование, и здесь не было того специального обязательства, которым была связана философия в духовной школе. Проект устава духовных академий формулировал ясно и требовал категорически: «Въ толпѣ разнообразныхъ человѣческихъ мнѣній есть нить, коей профессоръ необходимо долженъ держаться. Сія нить есть истина евангельская. Онъ долженъ быть внутренно увѣренъ, что ни онъ, ни ученики его никогда не узрятъ свѣта высшей философіи, единой истинной, если не будутъ его искать въ ученіи христіанскомъ, что тѣ только теоріи суть основательны и справедливы, кои укоренены, такъ сказать, на истинѣ евангельской. — — — Все, что не согласно съ истиннымъ разумомъ Св. Писанія, есть сущая ложь и заблужденіе и безъ всякой пощады должно быть отвергаемо» (Чистовичъ, И. Спб. Ак. 192—3).

X

Михневич, Новицкий и Гогоцкий—магистры разных выпусков киевской духовной академии — перешли: первый в Одесу в Ришельевский Лицей, второй и третий — в только в 1834 году стараниями Уварова открытый университет св. Владимира. Иосиф Григорьевич Михневич (1809—1885), однокурсник Авсенева, подобно последнему, также, как будто, симпатизировал шелингианству и выпустил опыт популярного

[1]) Его цитирует уже Скворцов, ст. о Канте.

изложения этого учения [1]). Но в то же время его определение предмета философии совпадает с определением ее у Новицкого. Так как Новицкий выразил свои мысли в печати раньше Михневича, с большею полнотою и с пониманием дела, то рождается мысль о прямом заимствовании, тем более, что рассуждения Михневича и вообще не отличаются глубиною и тонкостью. Между тем, у Новицкого можно обнаружить уже новое, хотя и слабое отклонение—в сторону гегелизма. Сознательно или бессознательно, Михневич отражает это. Дав формальное определение философии, как науки, изучающей всё и то, что есть в о в с е м, т.-е. всеобщие начала, первоначальные формы, вечные законы, и последние цели (О дост.), он раскрывает содержание философии по схеме своего рода феноменологии. Разумная деятельность, как во всем человечестве, так и в индивиде, проходит стадии развития сознания: промышленное удовлетворение потребностей («исторія находитъ ихъ [художества и промыслы] въ ближайшемъ потомствѣ Адама»), появление общественности и гражданственности («ее мы застаемъ уже у народовъ первобытнаго Востока»), изящная искусственность, и «просвѣтъ идеи истины», когда человек творит науку за наукою и создает, наконец, Науку Наук—Ф и л о с о ф и ю, появляющуюся в достигшем полноты сознания греческом народе. «Отсюда видно, что источникомъ Философіи есть сознаніе, прошедшее главныя ступени своего развитія и потомъ обращающее ихъ въ предметъ своего изслѣдованія. Это обращеніе сознанія на самого себя и есть собственно Философія» (О дост.; Объ успѣх.). Михневич знает, что именно Гегель обратил философию в «науку абсолютнаго саморазвитія мысли или въ Науку сознанія» (Зад.). Как такая, философия—знание не только подлежательное (субъективное), но и предлежательное (предметное), так как знание субъекта познающего не бывает без знания познаваемого предмета. Стремясь в своем вѣдении всё соединить с собою и себя со всем (со-знание, со-вѣдение), сознание раскрывает

[1]) Опытъ простаго изложенія системы Шеллинга, разсматриваемой въ связи съ системами другихъ германскихъ философовъ. Од. 1850. Кроме того им напечатаны в Ж. М. Н. П. статьи: Объ успѣхахъ греческихъ философовъ, въ теоретическомъ и практическомъ отношеніяхъ (1839, XII), О достоинствѣ философіи, ея дѣйствительномъ бытіи, содержаніи и частяхъ (1840, II; Вступит. лекция в Лицее), Задача философіи (1842, VI) и бесцветный учебник: Опытъ постепеннаго развитія главныхъ дѣйствій мышленія, какъ руководство для первоначальнаго преподаванія логики. Од. 1847 (2-ое испр. изд.: Руководство къ начальному изученію логики. Од. 1874).

свою деятельность в трех актах: в стремлении от себя к не-себѣ (от **я к не-я**, от человека к миру), от не себя к себе, и от мира и человека к первой вине всего, к Богу (О дост.; ср. Объ успѣх.). Ограничиваясь исследованием возможной, необходимой и безусловной стороны вещей, философия есть наука не эмпирическая, а умозрительная, «выступающая изъ идей» (О дост.). Определение ни мало не мешало автору, с одной стороны, видеть главную задачу в решении трансцендентно-метафизических вопросов о Боге, мире и человеке, а с другой стороны, считать, что «основа всѣхъ нашихъ знаній есть д у щ а съ ея силами и дѣйствіями» (Зад.), и, таким образом, пребывать в том теистически-спиритуалистическом сумбуре, в который легко попасть, но из которого трудно выбраться.

Вопрос об отношении религии и науки Михневич разрешает без особого напряжения ума, заодно перекусывая и запутанный узел о познании Абсолюта. Языческие философы могли ломать голову над отысканием первого виновника вселенной, для нас же Откровение раскрыло эту «таинственную область основаній и началъ» (О дост.),—«Верховное Начало всего открыло намъ себя черезъ свое Слово въ полномъ свѣтѣ». Если мы сравним современную философию с философией греческой, которая не находилась в связи с Божественным Откровением Христианской религии, мы откроем и преимущества философии, основанной на вере, и пределы ограниченного нашего ума, т.-е. откроем, «гдѣ дѣйствуетъ въ насъ Богъ, и гдѣ человѣкъ самъ собою» (Объ успѣх.). То, чего не доставало древней философии, из-за того, что это была лишь чистая работа ума, есть прежде всего познание свойства Бога быть т в о р ц о м, а не просто «образователемъ» материи. Изведав, далее, достаточно внешнюю сторону видимого мира, древняя философия недостаточно проникла в собственный внутренний мир человека, и не могла разъяснить для себя также основную тайну п е р в о н а ч а л ь н о г о п р о и с х о ж д е н и я ч е л о в е к а, откуда проистекала неполнота понятий о бессмертии души и способах достижения будущего блаженства. В новой философии привзошел необыкновенный и сверхъестественный элемент—Откровение христианского учения,—и мы теперь вправе заключить, что есть истины, которых ум сам собою никогда бы не познал; и что, след., его могущество ограничено. То, чего не мог ум, открыто в слове Божьем, и

чего не мог сделать человек, то сделал сам Бог. У философии теперь два закона: природный, неписанный, закон ума, и законъ писанный, положительный, законъ Откровения. «Только та Философія вводитъ въ святилище истинной мудрости, которая истекаетъ изъ ума, ни мало не удаляясь отъ Откровенія. Она—по духу нашего любезнаго Отечества, той святой Руси, которая издревле чуждалась мудрованій ума, несогласныхъ съ завѣтными истинами Вѣры. Она—по намѣреніямъ нашего Августѣйшаго Монарха, — — — Она, наконецъ, — по свойству самаго дѣла, т. е. по духу и смыслу этой Науки, которая всегда была и не можетъ не быть въ тѣсной связи съ Религіей». Последнее, потому, и «наконецъ», надо думать, что оно—наименее важное. Пожелание вышецитированного проекта выполняется Михневичем с избытком, и притом на арене более широкой, чем та, которую прямо имел в виду проект.

Таким образом, Михневич решился на то, на что не решались другие духовные философы. Отвергнутая Кантом возможность познания Абсолютного разрослась после него во всеохватывающую и энтузиастическую проблему. Против этого скептицизма Канта, как реакция, возник скептицизм, направленный на могущество, приписанное Кантом рассудку, но проблема этим не уничтожалась, а только подчеркивалась. В общем наша духовная философия не была склонна следовать за решением проблемы у Шелинга, будучи напугана его пантеизмом. Выход Якоби и Эшенмайера привлекал, как выход теистический, но он оставался, как было указано, неопределенным конфесионально. Это, может быть, и придавало философии Якоби «тепловатость и половинчатость», которые возмущали Шелинга и которые, по его мнению, «погубили наш век». Якоби, утверждал Шелинг, обманывает многие христианские души и смеется над непосредственным откровением. Шелинг уничтожил Якоби и Эшенмайера, но положительное решение вопроса от этого не приобреталось. Оставалось или искать нового руководителя, или решать вопрос своими силами. Сохраняя симпатии к Якоби, наша духовная философия попробовала взять в руководство психологию, не особенно вникая в то различие, обусловленное разницею принципов кантианских, шелингианских и др., которое образовалось в ее направлениях. Казалось, что психология, как наука о сознании, самопознании, душе, человеке, становится основою

философии, где различий направления уже не могло и не должно быть. Вопрос об источниках познания ею-то и должен быть решен. Скептицизм Михневича, мотивированный только тем, что, кроме закона ума, существует еще Откровение Слова Божия, где источник познания не нуждается ни в каком анализе, даже на фоне несамостоятельной и бедной нашей философии должен показаться непонятной скромностью. Между тем пока антропология и путавшийся с нею спиритуализм вязли в песках эмпирии, Гегель утверждал сознание на гранитной скале своей Феноменологии духа. С первого взгляда трудно представить большую противоположность, чем Якоби и Гегель, и тем не менее их связывает в одно вопрос о разуме. Что есть разум, развенчанный Кантом, и что есть рассудок, посаженный Кантом на философский трон, с завязанными глазами и заткнутыми ушами? На заданный вопрос подавали свой голос и было полузабытые, самому Канту известные более по имени, чем по смыслу, Платон и Лейбниц. Разобраться в этом нужно было, и нужно было или составить общий согласованный хор, или слушать кого-нибудь одного. Для немецкой философии характерно было,—до раскола гегельянцев или вообще независимо от него,—возникновение попыток примирять Шелинга, Гегеля и антропологию, как, напр., у Трокслера,—Шелинга и Платона, как у Аста,—спиритуализм и Гегеля, как у Хр. Вейса,—Лейбница, Якоби и Гегеля, как у Гильебранда (Io. Hillebrand),—итп. В этом же стиле—наш Новицкий.

В то время, как Михневич, перейдя в университет, перенес туда свои духовно-академические обязательности, не отличая свойств новой кафедры от прежней, Орест Маркович Новицкий (1806—1884), видимо, почувствовал себя свободнее на новом месте и внимательнее отнесся к его требованиям. Место это было защищено не очень прочно, менее прочно, чем в духовных академиях, где короткое предписание преподавать по Евангелию охраняло бытие, хотя и жалкое, философии. Новицкому, как и прочим, пришлось отстаивать «достоинство» философии и убеждать в ее пользе тех, кто в этой последней только и видел критерий ума и цивилизованности. Впрочем, Новицкий был искренен, потому что, как русский философ, он сам оценивал знание по этому критерию. Но в целом серьезное содержание и тон его Рѣчи, произне-

сенной на университетском акте 1837 года, таковы, что не было бы несправедливо в этой Речи признать первое русское философское произведение, написанное с истинно философским вкусом, чутьем и сочувственным пониманием задач философии, как в своем роде единственного и незаменяемого вида культурного творчества.

Объ упрекахъ, дѣлаемыхъ философіи въ теоретическомъ и практическомъ отношеніи, ихъ силѣ и важности, Рѣчь, произнесенная въ торжеств. собраніи И. Унив. св. Владиміра, 15 іюля 1837 г., о. п. философіи Орестомъ Новицкимъ. Кіевъ. Въ Универс. Типографіи. 1838.—Другие труды Новицкого: О разумѣ, какъ высшей познавательной способности. Ж. М. Н. П. 1840, VIII, статья, целиком вошедшая в Руководство къ опытной психологіи. К. 1840; Руководство къ логикѣ. К. 1841 (составлено, как и Руководство по психологии, по Фридр. Фишеру, но воспроизводящее последнего в более свободной переработке, хотя и с незначительными в общем оригинальными дополненіями). Логика есть наука о естественных законах мышления, «часть психологии» и как бы ее продолжение, она имеет характер «естествоиспытания» и есть «даже естественная наука». Напомню, что по идее самого Шелинга логика есть эмпирическое учение (Vorles. üb. d. Methode...). Новицкий-Фишер одинаково против как логики формальной в понимании Канта, так и логики материальной Гегеля. — Краткое руководство къ логикѣ съ предварительнымъ очеркомъ психологіи. К. 1844 (2-ое изд. 1846); Постепенное развитіе древнихъ философскихъ ученій въ связи съ развитіемъ языческихъ вѣрованій. Ч. I—IV. К. 1860—61.

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

Ср. Гегель: Die Philosophie betrachtet zuerst das Logische, reines Denken, das sich sodann entschliesst, als Natur

äusserlich zu sein; das Dritte ist der Geist; а с другой стороны, Шелинг, напр., Dieses (тожество идеального и реального) aber ist die Idee des Absoluten, welche die ist: dass die Idee in Ansehung seiner auch das Seyn ist. So dass das Absolute auch jene oberste Voraussetzung des Wissens und das erste Wissen selbst ist (V, 216).—А. И. Введенский утверждает: «Новицкій — — — — находился подъ вліяніемъ Фихте» (Судьбы филос. въ Россіи. Филос. очерки. Вып. I. 1901, стр. 17). Колубовский (1890 г.) высказывает одно за другим два сходных, но не тожественных суждения: 1, «Фихте нашелъ себѣ нѣкоторый отголосокъ въ Новицкомъ», 2, «О. Новицкій — — — — стоитъ главнымъ образомъ подъ вліяніемъ Фихте старшаго...» (536—7). Второе, по крайней мере, не возвышает Новицкого, первое не умаляет Фихте...

Как наука обо всем, как наука наук, философия исключает всё частное и имеет своим содержанием лишь общие формы и законы бытия. Как всеобщие, они не могут быть взяты из опыта, а их первоначально созерцает в себе наш разум, как собственную природу, созерцает, как закон единства в собственных идеях. «Міръ идей есть родина философіи», ибо философия требует непреходящего, вечного, неограниченного, беспредельного, неизменяемого, существенного, а это всё отражается только в идеях [1]). Опыт и умозрение действуют всегда неразлучно, поскольку одно дает содержание, «были», а другое—формы, «законы», одно—действительность, другое—единство и необходимость. Темные, в чувстве заложенные начатки возможного разумного вѣдения, при обращении сознания к себе самому, при рефлексии, раскрываются рассудком, как органом философского познания, и обнаруживаются в высшем свете отчетливого сознательного знания. Но рассудок есть разлагающая и синтетически лишь формальная способность, со стороны же содержания только самодеятельный разум всегда и везде един, сам с собою согласен и по существу неизменчив. Встречая в философии противоречие взглядов, разнообразие мнений и борьбу систем, мы не должны этим поражаться, потому что «противоположность и борьба составляют существо самаго сознанія нашего». Только в целом своего развития, как дело человечества, философия может быть представлена, как еди-

[1]) Ср. Schelling, V, 254—5.

ная и стройная система. Новицкий прямо указывает на Гегеля. Как по внутренней форме, по «внутренней связи и діалектическому движенію мыслей» философия отражает единство и систему разума, так и по внешней форме изложения в своем строгом методе и непреклонной математичности философия есть отражение логических форм рассудка.

Вопрос о вере и знании решается Новицким более в духе свободно-философском, чем преданно-богословском. Он убежден, что ни религии, ни государству философия не может быть вредна или опасна, и он цитирует известные слова Шелинга: что это было бы за государство и религия, для которых философия была бы опасна? Будь это так, вина должна была бы пасть на самоё религию и на государство! За Философией должны быть признаны самостоятельность и свобода мышления. «Буйное своеволіе, какъ исчадіе ада, есть плодъ неразумѣнія свободы», и в самом разуме проявляется неотразимое требование веры в высочайшее существо. Все великие люди, и в особенности замечательнейшие философы,—представители своего народа, они доводят до сознания то, что темно и безотчетно таится в духе народном. «Не философы развратили народъ, и довели его до ужасовъ вольнодумства и своеволія, а народъ развратилъ и портилъ тѣхъ, которые по дарованіямъ своимъ могли бы быть философами». «Безопасность» философии, однако, еще не доказывает ее полезности. И Новицкий отмечает факт, который он считал характерным для своего времени, но который в действительности оказывается признаком доминирующим в истории русской культуры: «мысль о безполезности философіи до безмѣрности усилилась въ настоящее время, когда пользу поставляютъ выше всего, стремятся преимущественно къ пользѣ и пользою измѣряютъ и оцѣниваютъ все». Для практиков, соглашается он, философия совершенно бесполезна, но, спрашивает, напоминая своим вопросом еще более острый вопрос Лессинга, к чему самая польза? Какая цель ее? «Исключительное стремленіе къ пользѣ,—восклицает он,—становится, по своимъ непремѣннымъ слѣдствіямъ, не говорю безполезнымъ, а вреднымъ и гибельнымъ для духа народнаго!»

Из разъяснений Новицкого видны и причины, почему русская культура пребывает утилитарной: это—принадлежность определенной стадии культурно-исторического разви-

тия. Идея полезного, утверждает он, есть только первое достижение человечества в борьбе с враждебными силами природы. Идея правды стоит уже выше. Еще выше—идея прекрасного. Но и этого недостаточно, — выше мира искусства стоит идея Бога и естественной религии. А человек все-таки чувствует еще новую и высшую потребность: отдать самому себе отчет в предметах своего вѣдения. За естественною верою следует углубление в себя, «вниканіе», рефлексия, что̀ знаменует собою пробуждение в человеке идеи истинного. Тут человек мысли своей подчиняет собственную свою мысль, тут рождается философия в его духе, и тут мысль достигла своего крайнего естественного предела. Удивительно ли, спрашивает Новицкий, что для искателей пользы философия кажется решительно бесполезною? Но последовательность требует освободить философию и от того вида полезной службы или служения, который предписывается ей не-естественною религией. И Новицкий высказывает свое суждение недвусмысленно, чем дает философски достаточный предварительный ответ на вопрос об отношении откровенной религии и знания. Если в философии мысль достигает своего предела, то, что могла прибавить,—воспользуемся противопоставлением хотя бы Михневича,—к языческой философии философия христианская? Новицкий допускает, что философия может озариться высшим светом откровенной Религии, «но это не есть степень ея собственнаго развитія, а дивная Божественная помощь человѣческому роду» (39, курс. мой).

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

В чтении курсов по психологии Новицкий, по собственному объяснению (Иконников, Словарь, 513), следовал сперва Эшенмайеру, а затем руководствам Каруса, Гейнрота и Фишера (Фридриха, базельского). Его Руководство составлено по Фишеру, на что он и указывает, с некоторыми незначительными добавлениями, и лишь его статья О разумѣ вошла в книгу, как оригинальная и самостоятельная глава. Учебник Фишера сам по себе обладает особенностями, которые должны бы заставить заинтересоваться им,—напр., уже упоминавшаяся его теория чувственного воспрнятия [1]), как «выступления сознания», или глава о пониманни, как непосредственном специфическом акте, сопоставляемом с восприятием (проблема, к которой мы только теперь подходим как следует), итп. Самостоятельная глава о разуме представляет для нас, по указанным только что соображениям, исключительный интерес. Разум, в отличие от формально-логического рассудка, есть способность созерцать и уразумевать предметы мира сверхчувственного или духовного. Созерцания разума называются идеями. Разумное познание отличается своею непосредственностью, не может быть почерпнуто из чувственного наблюдения или фантазии, не посредствуется понятиями, не выводится из начал и не нуждается в доводах, как знание рассудочное. Разум есть духовное око, его созерцания—особый духовный опыт, непосредственно вводящий нас в реальную жизнь духа. Главные идеи разума суть идея истинного, того, что в мире духовном есть, идея доброго, того, что должно быть в мире явлений по отношению к миру высшему, и идея прекрасного, созерцание в мире явлений того, что может быть, при отношении этого мира к высшему порядку вещей. Процес раскрытия идей совершается по степеням: от первоначальной неясности и неопределенности до ясного сознания. (а) Воспринимаемые сердцем идеи разума превращаются в чувствования истинного, доброго и прекрасного, которые сами у разных людей имеет разные степени. Здесь всегда вера совпадает со знанием. Всматриваясь ближе в эти чувствования, мы различаем, как модифицируются основные идеи в зависимости от предметов созерцания: души, вселенной и Бога. Они даются в идее истинного, как созерцание того, что есть, в

[1]) Против которой возражал у нас А. А. Фишер, см. выше.

идее добра, как созерцание того, что должно быть под формою идей физического совершенства, нравственного добра и верховного блага, и в идее прекрасного, как то, что может быть под формою идей красоты природы, духа и лепоты бесконечной. (б) Из области чувствований идеи переходят в фантазию, оплодотворяемую идеями сердца. Здесь они составляют содержание естественной религии, и как предмет религиозного созерцания, идея истины есть предмет вероваания, идея добра — предмет религиозной деятельности и чаяния, идея красоты—предмет религиозной символики и сердечного стремления. (в) Рассудок открывает несообразность между сверхчувственным содержанием представлений фантазии и их формою предметов внешнего мира, и фантазия начинает перерабатывать эти формы в формы противоположные чувственным формам пространства и времени, так что идея вселенной созерцается в форме неизмеримости, идея души—в форме вечности, и идея Бога в форме бесконечности. Далее, рассудок с помощью анализа раздробляет эти непонятные для нас формы и преобразует раздробленные идеи в понятия (которые называются умственными, идеальными или просто умопонятиями, иногда также идеями, каковые идеи суть уже идеи третьей степени), из понятий образует суждения и составляет умозаключения. Рассудок, таким образом, сообщает идеям вразумительность, «но вмѣстѣ съ этимъ унижаетъ ихъ сущность, ихъ безпредельность». С помощью синтеза рассудок восстанавливает порядок, но тут обнаруживается расхождение и противоположность обыкновенных понятий и умопонятий. Относительно идеи истинного: рассудок замечает во внешнем мире лишь ограниченные порядки явлений, а идея вселенной указывает на беспредельную цельность; во внутреннем мире рассудок замечает одно временное бытие, а идея души напоминает о бессмертии; рассудок познает зависимые причины, а идея Бога извещает о бытии безусловном. Аналогичные противоречия раскрываются по отношению к идеям прекрасного и доброго. При таком распадении рассудок попадает в антиномии, что приводит к скептицизму, или выходит из противоречий односторонним путем натурализма, материализма, рационализма, спиритуализма, пантеизма, и проч. Правильный выход один: рассудок должен признать реаль-

ность идей, как и собственных понятий, и, подчинившись разуму, отказаться от окончательного суда в познании мира сверхчувственного. Тогда идеи сообщают полноту, гармонию и жизнь понятиям рассудка, и из надлежащего синтеза их разовьются Закон, примиряющий свободу и необходимость, счастье и добродетель, как средство и цель, Искусство, сближающее конечное с бесконечным, как форму и содержание, Наука, сочетающая условное с безусловным, как действие с причиною. (г) Развиваясь в Закон, Искусство и Науку, идеи переходят из внутреннего мира во внешний и осуществляются в жизни человека и человечества. Закон, как выражение добра, развивается законодательством, Искусство, как выражение идеи красоты, раскрывает ее богатство в созданиях изящных, Наука, как выражение истины, в системах науки наук—в философии. Закон, Наука и Искусство—еще не последнее развитие наших духовных сил и не вполне удовлетворяют идеальным стремлениям сердца. Безусловное остается необъятным для знания, не-земное, верховное благо нам еще не дается законом, и бесконечное в искусстве соединяется с вещественною формою, но не с нашим сердцем. Этот недостаток восполняется в Откровенной религии. Она восполняет недостаток идеального знания верою, ведет к блаженству путем несомненной надежды, и связует нас с Богом живым союзом любви. Религия есть высочайший синтез Закона, Искусства и Науки.

Своей теорией разума Новицкий отвечает на наш вопрос, но в значительной степени и разочаровывает. Он спустился к психологии, но в действительности дал только схему. Схема может быть первым шагом к анализу, и психологическому и философскому, но может быть принята или не принята и независимо от последнего. Несомненно, в схеме Новицкого не мало остроумия, но и большие уступки той принципиальной позиции, которую он занял в Рѣчи. Здесь можно заметить одновременное возвращение от Гегеля и к догматическому рационализму, и к Эшенмайеру, и даже к Канту. Догматическое разделение предметов сверхчувственных—вполне вольфианское. Игра «сердца» остается фактором еще более неопределенным, чем вера-разум Якоби и Эшенмайера. В праве рассудка на суд над разумным познанием сверхчувственного отказывает и Кант. Наконец, всё в целом не есть ли при-

мер того «формализма», который бичевался Гегелем у Шелинга и его последователей, и которым тем не менее злоупотребляли многие поклонники самого Гегеля. Что касается Откровения, как «синтеза» Закона, Искусства и Науки, то этот синтез появляется подлинно, как deus ex machina. Изображение функций разума уже исчерпано; ясно, что к Откровению они не имеют отношения. В лучшем случае, как говорил Новицкий раньше, это—свет со стороны, сверху, но не от самого предмета разума, и только на худший конец можно было придумать то, что получилось у Новицкого: начертал схемы, разместил по ним всё, что ему было нужно, и опрокинул на всё чернильницу... Едва ли это объясняется только тем, что автор свою теорию излагает в русском учебнике; вернее это—ratio ignava самой его философии.

Якобиевская неопределенность теизма, которую, таким образом, Новицкий перенес из духовной академии в университет, здесь уже не является серьезным упреком. Серьезнее то, что прикоснувшись как-то Гегеля, Новицкий все-таки не сумел или не захотел провести ясное разграничение между верою-разумом (Якоби) и чистым спекулятивным разумом (Гегель). Гегель, как известно, и сам признавал у себя некоторые точки соприкосновения с Якоби, но резко подчеркнув и продолжая подчеркивать пункты различия. Осмысленное усвоение Гегеля русской академической философии было еще не по плечу. Эпоха еще не созрела. Основные тенденции Гегеля: научность, методическое развитие процеса, иманентизм, критический рационализм—оставались ей недоступны. Неоткуда было взяться нужной для этой философии серьезности. Место научности занимали потребности сердца; процес не интересовал, а усваивались только результаты; иманентизм был непонятен в корне, и не столько по причине враждебности трансцендентизму, сколько по антипсихологичности. Но есть еще одна тенденция в Гегелевой философии, для которой наша мысль уже созревала, и к которой она обнаружила такую исключительную способность,—как бы последняя ни объяснялась: врожденным предрасположением или жизненным воспитанием и культурным развитием русской мысли, — что, может быть, ее-то и следует считать одною из главных характеристик русской мысли. Эта тенденция— историзм.

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

Не усвоив других тенденций Гегелевой философии, Новицкий с полною отчетливостью усваивает труднейшую идею ее о том, что противоположность и борьба есть существо самого сознания, что каждая идея постижима только в своем исчерпывающем (во «всѣхъ изгибахъ идеи») развитии и в контексте целого (в «связномъ организмѣ»), и что это развитие внутренне необходимо, что философия—истинна в целом движении мысли, а не в какой-либо отдельной системе, какой бы широкой последняя ни казалась. Если Новицкий, тем не менее, в явном противоречии этой идее, повторяет пустые слова о «здравой философіи» с ее здравою полезностью, то, быть может, это просто дань времени, которое он сам же в соответствующих чертах и характеризовал, а, быть может, и это также общая национальная особенность...

Литературная деятельность Новицкого началась раньше, чем Михневича. Можно бы предположить общий источник у них, — в лице их общего учителя, но стоит только заглянуть в статью Скворцова о Канте или в За-

писки об нравственной философии, чтобы убедиться, что для «историзма» Скворцов далеко еще не созрел. Критика Авсенева не только «догматическая». Но наибольшая заслуга здесь, вероятно, принадлежит Иннокентию. Стоит отметить, что проф. Малышевский в цитированной выше юбилейной речи усиленно подчеркивает исторический дух, каким проникласъ вся научная работа духовной академии за первую половину XIX в. (ср. 97, 103, 120; 86), и также приписывает выдающуюся роль в этом Иннокентию. Свящ. Буткевич (см. его Иннокентій Борисовъ. Спб. 1887, стр. 408) противопоставляет направление киевской академии вообще (под влиянием Иннокентия и м. Евгения), как историческое, московскому (влияние м. Филарета) догматическому. Может ли это противопоставление умов Филарета и Иннокентия служить априорной характеристикой и научного направления двух академий, сомнительно. Вопрос может быть решен только сравнением фактической работы в той и другой академии. Это требует специального исследования. (Книга свящ. Буткевича никак авторитетом служить не может; в ее составлении больше участвовали ножницы и клей, чем даже чернильница и перо, и выводы автора, поэтому, «случайны»).

В порядке чистой мысли тема «истории» выдвинута была, как известно, Шелингом, который несколько раз возвращался к вопросам о возможности истории, как науки, о возможности философии истории и вообще о возможности философского трактования исторического (о первой постановке вопроса у Шелинга см. в моей книге: Исторія, какъ проблема логики). Быть может, некоторым отражением шелингианского интереса к теме вызвана ст. О связи философіи съ исторіей (Ж. М. Н. П. 1837, IX). Автор начинает с констатирования факта: кажется, что между философией, как наукою об идеях, и историей, общего нет: «Философія стремится къ идеальному, Исторія представляетъ существенное [существующее?]. Идеальное возможно для мысли, существенное для жизни. Чтобы, возносясь духомъ въ области идеальнаго, не потеряться среди воздушныхъ образовъ и мечтаній, должно съ основательностью изслѣдовать область существеннаго, гдѣ насъ удерживаетъ жизнь и дѣйствительность». Одна из точек зрения, раскрывающих связь истории с философией, есть история самой мысли философской, тут история—вспомогательная наука любомудрия. Общее заключение гласит: «Итакъ, Исторія и Философія должны искать точку соединенія въ человѣческомъ духѣ, который есть единое великое цѣлое. — — — ходъ историческихъ событій даетъ главное направленіе

Философіи, и каждый періодъ исторіи обязываетъ своихъ Философовъ къ разрѣшенію новыхъ вопросовъ». Из этого прямо вытекает требование формулировать «новый вопрос» своего времени. Автор ограничивается, однако, лишь изображением самого исторического момента, который даст, очевидно, новое «главное направленіе Философіи», предоставляя, повидимому, самое проблему формулировать читателю. «Настоящій вѣкъ имѣетъ свои задачи, и мы видимъ съ утѣшеніемъ то время, въ которое страна, счастливая своимъ положеніемъ, патріархальными нравами народа, героическою храбростію войска, отеческимъ правленіемъ Самодержцевъ, благоразумною системою Законовъ, пламеннымъ стремленіемъ къ Наукамъ, неизмѣнная уставамъ Вселенской Церкви и слѣдственно не имѣвшая нужды въ Реформаціи, сильная вѣрою въ Промыслъ, вступаетъ на первый планъ картины современнаго быта семейственнаго, гражданскаго и религіознаго». Это-то благополучие вскоре, действительно, и стало проблемою.

Понимание историзма, как метода, можно приписать и Михневичу, потому что едва ли было простою случайностью, что Михневич, столь близкий к Новицкому, для решения теоретического вопроса, в чем сила ума, воспользовался таким блестящим приемом, как сопоставление философии языческой (греческой) и христианской. Сильвестр Сильвестрович Гогоцкий (1813—1889), третий из перешедших в университет магистров киевской академии, ученик, главным образом, Авсенева [1]), еще в большей мере проникается историзмом, хотя также не выходит из колеи теистического трансцендентизма, и вопрос о «разуме» и «вере» принимает в постановке и решении Новицкого, т.-е. как вопрос о «разуме» или «вере» [2]). Кто сравнит его работу о Канте со статьей о Канте Скворцова, тот наглядно убедится, какие успехи были сделаны в Киеве втечение всего десяти

---

[1]) Авсенев сам совмещал одно время (1838—44) преподавание в духовной академии и в университете. По сообщению Колубовского (Матеріалы для ист. филос. в Россіи, стр. 12 «Вфипс». I, 4), Гогоцкий слушал философию у Карпова, но Карпов ушел из Киева в 1833 г., а Гогоцкий поступил в академию в 1833. Учеником Авсенева Гогоцкий сам себя называет (Словарь Иконникова).

[2]) См. в особ. его статьи в Философском Лексиконе (Т. I—IV. К. 1857—1873): «Разумъ», «Идея», «Вѣра».—К рассматриваемому периоду (до 50-го г.) относятся: Критическій взглядъ на философію Канта. Рассужденіе, написанное магистр. филос. Сильвестромъ Гоготскимъ, для полученія званія доцента философіи Въ И. Ун. св. Владиміра. К. 1847, и С. Гоготскій, О характерѣ философіи среднихъ вѣковъ. «Современникъ» 1849, VI (т. XV).

лет. Это уже не резонирующее противоположение взглядам философа суждений «здравого» смысла и восклицаний об «высших» истинах, а проба через историю добиться положительных ответов на свои положительные запросы.

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

Частные заслуги Критики чистого разума Гогоцкий видит в том, что она твердо установила предъопытность форм чув-

ственного воззрения и рассудка, отличала разум от рассудка, как по их предмету, так и по отправлениям, и что это различие она открыла в том, что рассудок имеет дело только с явлениями, тогда как разум—с безусловным. То ограничение прав разума, которое мы встречаем у Канта, Гогоцкий, понятно, не принимает, но интересно, что и здесь его внимание останавливает на себе не простое утверждение познавательных функций веры, а отмеченные самим Кантом противоречия и антиномии, требующие более высокого разрешения и приводящие «къ признанію въ противорѣчіяхъ разсудка имманентнаго закона самого мышленія». Это—то зерно, «изъ котораго развилась потомъ блистательная система Гегеля и ея діалектическій методъ». Еще выше заслуга Канта, по мнению Гогоцкого, в практической философии. Возвращая здесь разуму то, что отняла у него Критика чистого разума, Кант тем самым утверждает первенство духа над природою и открывает его свободную и разумную самостоятельность внутри самого человека. Наконец, заслуга Критики способности суждения в том, что она связывает безусловное с явлениями и раскрывает, во-1-х, истинное значение изящного, и во-2-х, целесообразное развитие духа по свободным целям, а не по механическому процесу причинной связи. Этому последнему факту Гогоцкий придает исключительное значение, побуждающее и всю Критику способности суждения рассматривать, как высшее достижение Канта, как «фокусъ, въ которомъ сходятся всѣ части философіи Канта и замѣняютъ у него прежнюю метафизику». Он называет учение Канта о телеологическом суждении «почти пророчественной мыслью», так как в нем предуказывается, какова д о л ж н а б ы т ь «метафизика, или въ собственномъ смыслѣ философія». Понятие цели ведет к единству всех частей целого, и весь ряд явлений развертывается в стройную, органическую, замкнутую в себе целость, «гдѣ разумъ выражается въ явленіяхъ, а явленія проникнуты разумомъ». Ясно, что это уже не спиритуалистическая проза, и что мысль Гогоцкого устремляется в направлении того созерцания мира, которое видит идею Бога во «всесовершенномъ разумѣ», и которое послужило вдохновением Шелинга и Гегеля. Их Гогоцкий считает непосредственными продолжателями Канта, расширившими Канта еще в том отношении, что у них идея Безусловного Существа устанавливается не на основании только

требования нравственной природы человека, а значительно шире, особенно у Гегеля, который старается сообщить ей полную действительность [1]).

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

«Критическій взглядъ» Гогоцкого, таким образом, не есть догматическое противопоставление заученных утверждений и не есть та пресловутая quasi-иманентная критика,—удел бездарности,—которая по отсутствию самостоятельной мысли выславливает в разбираемом учении одни формальные противоречия и словесную несогласованность. Критика Гогоцкого проникнута историзмом в хорошем философском смысле. Ее дух в еще большей степени сказывается во второй философской работе Гогоцкого—О характерѣ философіи среднихъ вѣковъ [2]). Средневековая философия оценивается им по ее месту в общей истории философии и затем сопоставляется с общею культурною характеристикою средних веков. Каждая эпоха философии, думает Гогоцкий, характеризуется отношением, в которое ставит себя мыслящий дух к бытию. В философии древне-класического мира это отношение еще не

[1]) Позже, однако, основной недостаток Гегеля Гогоцкий видит в его утверждении иманентности Бога, но Критике способности суждения по прежнему уделяется самое высокое место. См. в Философ. Лексиконе ст. Гегель, Кант.

[2]) До своих философских работ Гогоцкий написал выдержавшее несколько изданий Критическое обозрѣніе ученія римской церкви о видимой главѣ церкви. 2-ое изд. К. 1841.

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

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

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

ПЕРВЫЕ ИСПЫТАНИЯ

XI

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

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

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

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

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

«Во имя Пресвятой и Нераздѣльной Троицы Ихъ Величества — — — объявляютъ торжественно, что предметъ настоящаго акта есть открыть передъ лицемъ вселенныя ихъ непоколебимую рѣшимость — — руководствоваться — — заповѣдями сея святыя вѣры, заповѣдями любви, правды и мира — —»,— так начиналась декларация, предложенная русским царем в качестве договора, связывавшего христианских монархов в Священный союз, и подписанная тремя из них уже в сентябре 1815 года. «Единое преобладающее правило» договора требовало приносить друг другу услуги и почитать себя как бы членами единого народа христианского, «поелику союзные государи почитаютъ себя аки поставленными отъ Провидѣнія для управленія единаго семейства отраслями — — — исповѣдуя такимъ образомъ, что Самодержецъ народа христіанскаго — — не иной подлинно есть, какъ Тотъ, кому собственно принадлежитъ держава, поелику въ немъ единомъ обрѣтаются сокровища любви, вѣдѣнія и премудрости безконечныя — —». Таким образом, в лице La Sainte Alliance сам Христос поставлялся во главе европейской реакции.

Печальнее всего влияние этого кощунственного учреждения отозвалось на высшем образовании. Пресловутые карлсбадские конференции вводили в германских университетах

институт попечителей, на которых, между прочим, возлагалась обязанность следить за тем, чтобы професора не преподавали студентам «опасных учений». Такими мерами, однако, ни «революционные покушения», ни «демагогические общества» ни мало не задевались. Через пятнадцать лет (1834) германский сейм признал нужным издать новые правила, на этот раз направленные не столько против професоров [1]), сколько против студентов. Ни вартбургских празднеств, ни Занда и Ленинга (покушавшегося на президента фон-Ибеля), ни тайных политических обществ среди студентов у нас еще не было. Лишь Коцебу был наш, и таких у нас имелся еще не малый запас, но делать-то им у нас всё-таки нечего было. Правда, это у нас именно о кинжале Занда было сказано:

Лемносский бог тебя сковал
Для рук бессмертной Немезиды,

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

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

что вертикальные углы равны, или — во имя идеи «всеобщего равенства», — что нужно писать не «Парѳенонъ» и «иѳика», а «Парфенон» и «эфика», не «Богъ», а «бог», итд. Так случилось и с принципами Священного союза,—они поняты были у нас буквально и прилагались даже к ведѣнию кухонного хозяйства и к покрою платья. Наши толкователи были убеждены в том самом, в чем сомневался уже Ломоносов, будто «по псалтырѣ научиться можно астрономіи и химіи».

Итак, в осуществление принципов Священного союза, с целью организации просвещения на религиозных началах, в 1817 г. состоялось преобразование Министерства народного просвещения в «Министерство духовных дел и народного просвещения», доверенное кн. А. Н. Голицыну, главе Библейского общества, ревнителю религиозного благочестия. При министерстве был учрежден «ученый комитет», для руководства которому член его Ал. Стурдза [1]) сочинил инструкцию, составленную по принципам декларации Священного Союза. Согласно инструкции, комитет должен был озаботиться тем, чтобы посредством лучших учебных книг направить народное воспитание «къ водворенію въ составѣ общества (въ Россіи) постояннаго и спасительнаго согласія между вѣрою, вѣдѣніемъ и властію, или, другими выраженіями, между христіанскимъ благочестіемъ, просвѣщеніемъ умовъ и существованіемъ гражданскимъ». Названный «философско - научный» принцип «спасительного согласия» полагался не только в основу оценки учебных книг, но и ложился в основу «классификации учебной системы», заслуживающей внимания, так как ею, несомненно, руководились составители учебников и курсов того времени. Все науки делятся, согласно указанным трем целям воспитания, по трем коренным началам,—Богъ, человѣкъ, природа,—на три главные области, связанные двумя посредствующими: (1) духовные книги, которые

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

через посредство сочинений духовно-нравственных и об естественном праве связываются с (2) антропологическими сочинениями, именно, граматикою, логикою, метафизикою, словесностью, историей, правоведением, политической экономией ипр., каковые науки, через посредство врачебной науки и прикладной математики, связываются с (3) науками естественными и физико-математическими. Науки антропологические отделялись от естественных, чтобы указать на высокий сан человека, душою обреченного Богу и лишь телом соединенного с вещественным миром. Интересно специальное определение метафизики, нашедшее себе прямое отображение, как мы уже знаем, в официозной и в особенности в духовной философии, которая, в некоторых частях, поддерживала принципы объединенного ведомства и по прекращении объединения. «Метафизика,—гласит Инструкция,—во всѣхъ частяхъ должна способствовать изощренію умовъ. Въ области сей науки допускается скептицизмъ, но обращаемый всегда на пользу вѣры, и дабы обозрѣніемъ всѣхъ системъ привести учащихся къ сознанію въ необходимости откровенныхъ истинъ».

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

[1]) По компетентной оценке Коркунова, Естественное Право (Т. I—II. 1818—20) Куницына не стояло на уровне современной науки и не представляет ничего выдающегося. Это—только «толковое и талантливое изложеніе Руссо и Канта». Н. М. Коркуновъ, Исторія философіи права. 2-ое изд. Спб. 1898, стр. 348. Глава IV Части третьей отведена изложению научной разработки права в России в XVIII и в первой четверти XIX в.—§§ 27—31 (стр. 274—350).

рует Инструкцию Стурдзы и разбирает книгу по принципам инструкции. По его определению, «вся книга есть нечтò иное, какъ пространный кодексъ правъ, присвояемыхъ какому-то естественному человѣку, и опредѣленій, совершенно противоположныхъ ученію Св. Откровенія. Вездѣ чистыя начала какого-то непогрѣшающаго разума признаются единственною законною повѣркой побужденій и дѣяній человѣческихъ». В заключение, предлагая «безъ потери времени» изъять книгу из употребления, Рунич мотивирует предложение, имея, очевидно, в виду общие принципы политики: «ибо публичное преподаваніе наукъ по безбожнымъ системамъ не можетъ имѣть мѣста въ благословенное царствованіе благочестивѣйшаго государя, давшаго торжественный, предъ лицемъ всего человѣчества, обѣтъ управлять врученнымъ ему отъ Бога народомъ по духу Слова Божія». Магницкий прямо заявлял, что желает построить всю систему образования в высших учебных заведениях «на актѣ Священнаго союза».

По поводу естественного права у Магницкого было особое мнение (Рус. Арх. 1864, стлб. 321—325). Предлагая прекратить преподавание естественного права, пока оно не будет согласовано с учением евангельским, Магницкий приводит в защиту своего мнения следующие доводы. (1) Наука естественного права, без которой обходился древний мир, Франция в течение 800 лет и доныне обходятся университеты Англии и Италии, «наука естественнаго права, сія Метафизика правъ и придѣлка къ народному, публичному и положительному праву, есть—изобрѣтеніе невѣрія новѣйшихъ временъ, сѣверной Германіи». (2) «Она всегда была опасна; но когда Кантъ посадилъ въ преторъ такъ называемый имъ чистый разумъ, который вопросилъ истину Божію: что есть истина? и вышелъ вонъ; тогда наука естественнаго права сдѣлалась умозрительною и полною системою всего того, чтò мы видѣли въ революціи французской на самомъ дѣлѣ; опаснѣйшимъ подмѣномъ Евангельскаго Откровенія; — — —». «Наконецъ, признаюсь, что я трепещу передъ всякимъ систематическимъ невѣріемъ философіи, сколько по непобѣдимому внутреннему къ нему отвращенію, столько, и особенно потому, что въ исторіи 17-го и 18-го столѣтій ясно и кровавыми литерами читаю, что сначала поколебалась и исчезла вѣра, потомъ взволновались мнѣнія, измѣнился образъ мыслей только перемѣною значенія и подмѣномъ словъ, и отъ сего непримѣтнаго и какъ бы литературнаго подкопа, алтарь Христовъ и тысящелѣтній тронъ древнихъ государей взорваны, кровавая шапка свободы оскверняетъ главу помазанника Божія и вскорѣ повергаетъ ее на плаху. Вотъ ходъ того, чтò называли тогда только философія и

литтература, и что называется уже ныне либерализмъ!».

Магницкий в своих доносах, речах и инструкциях особенно красноречиво выражал идею правительственной политики, которую он считал себя призванным осуществлять без всякого компромиса. Еще в бытность свою симбирским губернатором Магницкий, открывая местное отделение Библейского общества (1818), произнес речь, напечатанную в отчетах общества и обратившую на себя внимание государя и кн. Голицына. Он доказывал, что история движется «политикой міра сего», во главе которой стоит князь тьмы, и «видами Провидѣнія», глава коего Господь наш Иисус Христос. Политика князя тьмы меняется, преодолеваемая Провидением. В наше время «выдуманъ новый идолъ—разумъ человѣческій; богословія сего идола—философія. Жрецы его—славнѣйшіе писатели разныхъ вѣковъ и странъ». Французская революция и Наполеон были торжеством князя тьмы. По расчетам его земной политики, и Россия должна была покориться, но смиренный и крестный рыцарь, заключивший свои подвиги вечным союзом царей, предстал выполнителем плана Провидения и мечем пресек чудовищный замысел. «Но не одна война составляетъ борьбу царства тьмы съ царствомъ свѣта. Князь міра сего и идолопоклонствомъ, и развращеніемъ нравовъ, и философіею на распространеніе своего владычества дѣйствуетъ...». Но «великій ратоборецъ царства свѣта, вложивъ обвитый лаврами мечь въ ножны, воюетъ мечемъ слова Божія...»,— утешается Магницкий.

В то же главное правление училищ Магницкий внес проект учреждения цензуры, в обосновании которого его мировоззрение развивается дальше. «Тотъ самый духъ, который у Іосифа II подъ личиною филантропіи; у Фредерика, Вольтера, Руссо и энциклопедиковъ подъ скромнымъ плащемъ философизма; въ царствованіе Робеспьера подъ красною шапкою свободы; у Бонапарта подъ трехцвѣтнымъ перомъ консула и, наконецъ, въ коронѣ императорской, искалъ овладѣть вселенною, — — — ; тотъ самый духъ нынѣ, съ трактатами философіи и съ хартіями конституцій въ рукѣ, поставилъ престолъ свой на западѣ и хочетъ быть равенъ Богу. — — — когда водворился общій миръ, когда миръ сей запечатлѣнъ именемъ Іисуса, когда государи европейскіе сами поставили себя въ

невозможность его нарушить, взволновались университеты, явились изступленные безумцы, требующіе смерти, труповъ, ада! Что значитъ неслыханное сіе въ исторіи явленіе? — — — Самъ князь тьмы видимо подступилъ къ намъ; — — — Слово человѣческое есть проводникъ сей адской силы, книгопечатаніе—орудіе его; профессоры безбожныхъ университетовъ передаютъ тонкій ядъ невѣрія и ненависти къ законнымъ властямъ несчастному юношеству, а тисненіе разливаетъ его по всей Европѣ...» (Сухомлинов, I, 184—185; 467). Европа быстро идет по пути гибельных происшествий. Россия была бы счастлива, ежели бы ее можно было оградить от Европы так, чтобы и слух о тамошних неистовствах не достигал до нее.

До чего могла довести философия по «убеждению» Магницкого, видно из его «мнения», представленного министру по поводу Логики Давыдова (Рус. Арх. 1864, стлб. 325—329). Свои «примѣчанія» на Логику он предваряет такой атестацией: «Замѣчанія сіи заключаютъ вкратцѣ весь смыслъ разрушительной нынѣшней философіи, отъ Канта до Стефенса, котораго имя еще никому у насъ неизвестно, кромѣ фанатическихъ его адептовъ и малаго числа ихъ сопротивниковъ, между тѣмъ какъ онъ есть опаснѣйшій довершитель Шеллинговой философіи, которой вся адская тайна въ подносимыхъ мною примѣчаніяхъ открыта и обнаружена». Присоединив к «примѣчаніямъ» «выписку» о тайном учении илюминатов, Магницкий выражает надежду, что Его Сиятельство, сообразив одно с другим, удостоверится, что «нынѣшняя философія есть ничто иное, какъ настоящій иллюминатизмъ», лишь новому имени обязанный тем, что христианские правительства допускают его преподавание «и даже платятъ жалованье распространителямъ онаго». Посвятив пять лет на «неусыпное изученіе сего предмета и на безполезный вопль противъ неизбѣжной и близкой опасности», в последний раз Магницкий умоляет Его Сиятельство «поразить сіе страшное чудовище, спокойно подрывающее у насъ алтари и тронъ открытымъ преподаваніемъ началъ во всѣхъ университетахъ нашихъ и во всѣхъ тѣхъ высшихъ училищахъ, гдѣ установлены философскія и политическія каѳедры;...». Заключение доноса—художественно: «Прошло уже то время (т. е. три года тому назадъ), когда разсматривали мы ученія сіи, какъ вредныя только теоріи вольнодумствующихъ профессоровъ; съ тѣхъ поръ бунтующія войска опрокинули

уже нѣсколько троновъ (революціи в Сардиніи, Испаніи, Неаполе), а нынѣ три государства разрушительныя начала сіи проповѣдаютъ, и одно изъ нихъ—глава сего адскаго союза, противопоставленнаго врагомъ Союзу священному, посреди своего парламента объявило торжественно, что оно признаетъ, что власть державная получаетъ свое начало отъ народа. Ежели справедливо устрашилъ насъ въ свое время сей нечестивый догматъ Марата въ проф. Куницынѣ; то неужели не страшенъ въ устахъ Канинга, по слову котораго могутъ двинуться многочисленныя войска и на всѣхъ моряхъ владычествующіе флоты Англіи на подкрѣпленіе сего правила?—Итакъ врагу Божію три года только нужно было, чтобъ довести дѣло свое отъ каѳедры Куницына до потрясеній Неаполя, Турина, Мадрита, Лисабона и до сей торжественной исповѣди Англинскаго Парламента; отъ одной строки профессора до 200 штыковъ и ста линейныхъ кораблей, до обливаемыхъ кровью государствъ». («9 Маія 1823»).

И вот, этот скоморох, «нравственный феномен», как его называли, был ревизором и попечителем университета. Но из этого следует, что его толкование идей, положенных в основу Священного союза, признавалось правильным. В докладе по ревизии Казанского университета Магницкий писал по поводу недостатка религиозного образования студентов: «Время уже вникнуть въ цѣли правительства, которое хочетъ, и хочетъ непреоборимо, положить единымъ основаніемъ народнаго просвѣщенія—благочестіе. Время стать на ряду съ просвѣщеннѣйшими народами, кои не стыдятся уже свѣта откровенія. Въ Парижѣ издается новый переводъ пророчествъ Исаіи; вся Англія учится оригинальному языку Библіи; Германія, благодаря Канту [1]), пришедшему черезъ лабиринѳъ философіи къ преддверію храма вѣры, ищетъ мудрости въ одной Библіи,—и мы ли одни останемся полвѣкомъ назади?» В заключение доклада Магницкий предлагал «публично разрушить» казанский университет, заверяя, что «все честное и благомыслящее изъ со-

---

[1]) Это не мешало Магницкому о кантианце Срезневском дать отзыв, что тот, «слѣдуя системѣ Якоба,—[т.-е. предписанному министерством учебнику,—см. выше],—руководствуется духомъ не весьма полезнымъ, и по счастію преподаетъ лекціи такъ дурно, что ихъ никто не понимаетъ». Это не помешало Магницкому, познакомившись поближе с Срезневским в реформированном уже университете, дать этому «философу» другую оценку. Самого Канта Магницкий также атестовал не с непоколебимым постоянством; см. выше.

временниковъ и потомства будетъ на сторонѣ правительства. Актъ объ уничтоженіи университета тѣмъ естественнѣе покажется нынѣ, что безъ всякаго сомнѣнія всѣ правительства обратятъ особенное вниманіе на общую систему ихъ учебнаго просвѣщенія, которое, сбросивъ скромное покрывало философіи, стоитъ уже посреди Европы съ поднятымъ кинжаломъ!»

Александр решил ограничиться преобразованием университета [1]), для чего назначил попечителем самого же Магницкого, после его личного доклада, при котором, по словам Магницкого, «онъ имѣлъ счастіе рыдать въ объятіяхъ сего ангела Божія». Реформу Магницкий производил по выработанной им самим «полной системѣ истинъ о просвѣщеніи». Согласно этой системе, он называл лжеимянным просвещением, когда мечтательными науками, т.-е. философскими, портятся положительные,—теориями геологии или учением о происхождении властей не от Бога [2]). Составленная им, далее, инструкция директору и ректору университета требовала, чтобы студентам внушались почтение и любовь к святому евангельскому учению, дабы «духъ вольнодумства ни открыто, ни скрыто не могъ ослаблять ученія церкви въ преподаваніи наукъ историческихъ, философскихъ или литературы». Инструкция определяла дух и направление преподавания всех наук. Основанием философии должны были служить Послания апостола Павла к Колоссянам и к Тимофею. Над кафедрою была повешена доска, где золотыми буквами были выписаны оттуда слова о ничтожестве разума перед верою. Книги с вредным направлением из библиотеки не выдавались. Год преобразования был признан эрою,—в докторском дипломе, выданном казанским университетом австрийскому императору, значилось: в лето от Рождества Христа Спасителя 1824, от обновления же своего пятое (restauratae universitatis vero quinto) [3]).

---

[1]) Ѳеоктистов, «Рус. В.» 1864, VI, стр. 492, приводит написанное не без остроумия и едкости, но с достоинством, «мнение» Уварова, возражавшего на предложение Магницкого о закрытии университета.

[2]) Инструкция Стурдзы гласила: «Ложныя ученія о происхожденіи верховной власти не отъ Бога, а отъ условія между людьми, подлежатъ —— отверженію» (327).

[3]) Лишь в 26-ом г., в новое царствование, в министерство Шишкова, было сделано распоряжение: « Въ грамотахъ, выдаваемыхъ казанскимъ университетомъ, послѣ лѣта отъ Рожд. Христова, выставляется лѣто отъ обновленія Университета. Находя сію форму неприличною, я покорнѣйше прошу В. Прев. предписать Университету объ уничтоженіи оной, тѣмъ болѣе, что она введена самопроизвольно, безъ дозволенія высшаго начальства».

Как же реагировали на это професора? Вероятно, не все считали Магницкого и его инструкции нормальными, но на местах оставались, а многие легко приноровились к новым порядкам. Ректор (Никольский) признавался, что до Магницкого «дымъ кладезя бездны и надменныя волны лжемудрія, отъ которыхъ всѣ вещи двинулись съ мѣстъ своихъ, коснулись и нашего университета», но действия попечителя «вызвали его изъ небытія къ бытію, изъ неустройства къ новому порядку; возсіялъ надъ нимъ свѣтъ истинный, просвѣщающій всякаго человѣка грядущаго въ міръ, возсіялъ надъ нимъ свѣтъ Христовъ, и тьма удалилась съ обманчивыми своими огнями».

В университетском отчете за 1819—20 г.,—(составлен. проф. Городчаниновым, автором многочисленных орега в духе времени, в том числе: Изложение естественного права в обличительном смысле, по вопросам и ответам, или compendium, одобренное советом [!] Казанского университета к преподаванию и напечатанию, 1823),—в этом отчете говорится: «Сей нашъ годъ достопамятенъ для Казанскаго учебнаго округа важнѣйшими происшествіями. Онъ составляетъ блистательную эпоху преобразованія, совершеннаго обновленія Казанскаго университета. — — — Высшее ученое сословіе, долженствовавшее разливать свѣтъ Христовъ, само лежало во тьмѣ вѣка сего. — — — Въ нѣдрѣ университета тлетворный ядъ его [«всеразрушающаго вольнодумства»] начиналъ уже разливаться въ словопреніяхъ лжеименнаго разума, въ употребленіи при каѳедрѣ философской такихъ авторовъ, коихъ ученіе совершенно противно религіи христіанской. Между книгами, составляющими студенческую библіотеку, находились несообразныя съ духомъ благочестиваго воспитанія. — — — Въ іюнѣ 1819 года утверждено преобразованіе университета, а въ августѣ получено отъ попечителя, истиннаго сына церкви и отечества, предписаніе — — — объ удаленіи профессоровъ, которые при осмотрѣ не были одобрены. — — — Директоръ университета, обращаясь съ питомцами его, какъ отецъ съ дѣтьми — — — — самыя забавы обращаетъ въ пользу имъ. По его убѣжденіямъ и совѣтамъ, казенные студенты университета въ прошедшее лѣто обработывали собственными руками часть университетскаго сада, — — — Смиренномудріе, терпѣніе и любовь сопровождаетъ поступки студентовъ, — — — Связуемые духомъ христіанской любви, всѣ члены, всѣ сословія университета взаимно другъ къ другу оказываютъ чинопочитаніе и уваженіе. Подъ сѣнію благочестія все пріемлетъ новый видъ. Всѣ науки университетскія преподаются въ

духѣ святаго евангельскаго ученія. — — — Опаснѣйшая изъ наукъ философскихъ, наука права естественнаго — — — представлено мнѣніе объ основаніи сей науки — — на святомъ и спасительномъ ученіи Христа — — —».

Совет in corpore ответствен за то, что были избраны почетными членами университета Рунич, Карнеев [1]), Кавелин (директор петерб. универс., сподвижник Рунича), Попов (директ. департ. нар. просв., сотрудник Голицына, ревностный последователь хлыстовской секты Татариновой), и под. Некоторые професора стали читать собственные предметы в обличительном смысле, другие искали в них подтверждения истин св. Писания. Професор математики находил выражение премудрости Божией в прямоугольном трехугольнике, професор анатомии—в строении человеческого тела. Некоторые науки, как, напр., геология, перестали преподаваться, так как они во всех своих теориях противоречили св. Писанию. Один из професоров так определял принципы своего преподавания: «да будетъ началомъ моего слова Всеблагій Богъ; да будетъ началомъ моего слова могущественный Александръ, — — — да пріиметъ начало слово мое отъ соизволенія знаменитѣйшаго нашего попечителя,...»

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

Когда после шести лет своего управления (в 1825 г.) Магницкий на экзамене студентов произнес речь, он мог с полным

[1]) З. Я. Карнеев, попечитель харьк. уч. округа. Когда Магницкий представил в Гл. правл. училищ проект об уничтожении философии, на том основании, что преподавание ее невозможно без пагубы религии и престола, то бывший тогда же членом правления Карнеев в своем «мнении» осуждал философию за то, что она ни во что ставит чорта и волшебников, тогда как чорт и колдуны много производят бед на свете.

сознанием услуги, оказанной правительству, констатировать, что казанский университет—«единственный по своему достоинству. — — — Въ то самое время,—говорил он,—какъ лжеименная философія, отравляя всѣ науки и даже словесность и самыя искусства тлетворнымъ своимъ ядомъ, бѣснуетъ умы на Бога и царей, въ университетѣ нашемъ самый ядъ сей претворяется въ цѣлительное средство противъ буйной гордости разума. — — — Вмѣсто тѣхъ буйныхъ мечтаній нѣкоторыхъ Германцевъ, кои возникли со своевольствомъ Лютеровой реформы и такъ лживо называются нынѣ философіей, — — — принята у насъ та здоровая, истинная, беззатѣйная философія, которая прямитъ и изощряетъ умы, съ которою жили счастливо отцы, вѣрные Богу и царямъ, въ которой воспитаны и образовались отличнѣйшіе мужи нашего отечества, свѣтила нашей церкви»[1]).

Магницкий толковал волю пославших его и задавал тон. Рунич меньше рассуждал, достаточно кривлялся и усердно исполнял. Карнеев в Харькове старался пахнуть тем же запахом. Голицын, представляя в комитет министров дело профессоров петербургского университета, заключал его выводом, которому придавал общее значение: «Системы открытаго отверженія истинъ св. Писанія и христіанства, соединяемыя всегда съ покушеніемъ ниспровергать и законныя власти,—сіи ужасныя системы, заразившія головы новѣйшихъ ученыхъ, были послѣдствіемъ отпаденія отъ вѣры Христовой и причиною всѣхъ народныхъ мятежей и революціонныхъ бѣдствій, которыя потрясли многія государства, пролили потоки крови и нынѣ еще не перестаютъ нарушать спокойствіе Европы». Голицын, как и Магницкий, исходил из идеи, выраженной в декларации Священного союза. Последний мог не считаться с фактами, но те, кому надлежало осуществлять его идеи, наталкивались на непреодолимый факт «ужасных систем», и потому с их стороны было безумием вступать с ними в борьбу путем частичных поправок и переделок в русском просвещении. Как ни широки были замыслы Магницкого, который хотел придать своей инструкции силу, обязательную для всех университетов, он был ничтожно смешон перед лицом европейской науки. По-

---

[1]) С наилучшею полнотою ревизия и время попечительства Магницкого в Казани изложены у Н. П. Загоскина, Исторія И. Казанскаго Университета за первыя сто лѣтъ его существованія. Т. III. Каз. 1904. Ч. 3, 1819—1827; стр. 253—576.

тому-то и в своем отечестве он, в конце концов, мог бороться лишь с л и ц а м и, а не с идеями. Нужно было бы реформировать самое науку, но это было бы не под силу даже и Метерниху [1]).

Как реагировало на всё это общество? Количество студентов таяло во всех университетах, а в казанском университете на всех факультетах было всего 91 студент. Пришлось прибегнуть к казенным стипендиям. В остальном общество, как такое, никак не реагировало: не протестовало, не поддерживало единичные голоса возмущения [2]), считало, повидимому, вместе с правительством, что ему виднее, что просвещенье—его дело и больше ничье. Магницкий знал среду, в которой действовал, ибо действовал смело, и, пожалуй, его характеристика русского общества правильна и дает достаточный ответ на наш вопрос. «Въ характрѣ шумныхъ мнѣній нашей публики,—заявлял он,—всегда примѣтить можно два направленія: первое—слухи, разсѣеваемые для впечатлѣнія на мнѣніе высшаго правительства, дабы увлечь его въ свой смыслъ; и потомъ второе — не далѣе, какъ на другой день послѣ рѣшительнаго его поступка, молчать и думать согласно съ нимъ...» Мы истолковали бы ошибочно это заявление, если бы думали, что оно потеряло свою правильность с концом эпохи Магницкого и Голицына.

Магницкий кончил плохо,—князь тьмы сыграл с ним свою шутку,—он написал донос на вел. князя Константина Павловича, который принял под свое покровительство одного из изгнанных професоров, и, поблагодарив Рунича за предоставленную професору возможность посвятить силы военным училищам, просил изгнать из университета еще нескольких полезных ему людей. Донос на великого князя попал на стол к императору Николаю. В сопровождении квартального Магницкий был выслан из Петербурга в Казань, и в университет была назначена новая ревизия, осудившая систему Магницкого, раскрывшая всякого рода злоупотребления, а среди студентов—

---

[1]) Довольствовавшемуся переводами теософических трактатов, но не помышлявшему о полной «Реформе науки». Это могло быть задумано и сделано лишь спустя сто лет, в наше смелое время и в нашем смелом отечестве. (Метерних перевел на нем. яз. Theologia mystica Порреджа).

[2]) К таким единичным голосам относятся, напр., голоса Уварова, Парота. Но даже такие влиятельные и просвещенные люди, как, напр., Карамзин, называвший министерство Голицына, м и н и с т е р с т в о м з а т м е н и я, не считали нужным вмешиваться в дело. Наследник престола Константин издевался, опасался «средних веков», но также предпочитал оставаться в стороне.

холодность в делах веры, нетрезвость, писание предосудительных стихов и буйный характер. Сам Магницкий, конечно, не расчитывал на постигшую его участь. Когда близкими к Аракчееву архимандритом Фотием и митрополитом Серафимом была начата кампания против Голицына, Магницкий примкнул к ней, может быть, в расчете занять место Голицына. В действительности, в результате сложной интриги, более характерной для наших нравов [1]), чем интересной для истории идей, на место кн. Голицына попал адмирал Шишков [2]) (1824—28). Обскурантизм, как и глупость, имеет множество форм. Это была смена форм. Наши историки не мало рассуждали о том, какая форма была хуже, но идейная и психологическая сторона этих форм еще недостаточно исследована. Можно судить только по некоторому общему впечатлению и имея в виду черты исключительно типические.

Одно обстоятельство бросается в глаза. В походе на просвещение со стороны Голицына и компании наше духовенство в целом и в своих видных представителях не принимало участия [3]). Напротив того, Фотий и Серафим в своем походе против Голицына, какую бы роль тут ни играли личные мотивы, располагали, несомненно, и мотивами идейными, и притом разделявшимися в общем духовенством. И это понятно: атеизм, ереси, сектанство—не такие враги всякой религии и реальной

---

[1]) П. Щебальский в ст. А. С. Шишковъ, его союзники и противники («Рус. В.» 1870, ноябрь) приходит к заключению: «Въ каждой странѣ могутъ быть люди, подобные Шишкову, Серафиму, Фотію, даже Аракчееву, и вездѣ могутъ они достигнуть извѣстнаго значенія, благодаря заслугамъ, оказаннымъ на извѣстныхъ поприщахъ и при извѣстныхъ случаяхъ; но не вездѣ вліяніе ихъ можетъ быть такъ зловредно, какъ оно было у насъ. Мы видѣли, въ какой глубокой тайнѣ, въ какомъ таинственномъ мракѣ разыгралась интрига, направленная противъ князя Голицына: въ этой тайнѣ, въ этомъ-то мракѣ и заключается ея ядовитость» (стр. 251).

[2]) Шишков, образовавший вскоре по вступлении в управление министерством Комитет, имевший одною из задач выработку проекта общего устава для университетов и училищ, назначил в этот комитет членов гл. правления училищ: Муравьева-Апостола, Магницкого и Казадаева. (Сб. Расп. I, № 254, стлб. 533). Председателем был Муравьев, но все дела вершил энергичный Магницкий (ср. С.-Петербургский университет в первое столетие его деятельности. Материалы по истории. Т. I. Под ред. С. В. Рождественского. Пгр. 1919. стр. LXXI).

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

церкви, как теософия. Из среды протестовавшего духовенства вышли некоторые сочинения, направленные против так называемой «мистики»[1]) Библейского общества и покровительствуемых им изданий и переводов. Из этой же среды направлялись соответствующие доносы в высшие сферы. Наконец,—впрочем, когда Голицын уже пал,—в 1825 г. по указу Синода при Конференции петербургской духовной академии был учрежден комитет для рассмотрения книг, «заключающихъ, подъ видомъ истолкованія Св. Писанія, развратныя и возмутительныя лжеученія, противныя гражданскому благоустройству, догматамъ и преданіямъ нашей Церкви, и напечатанныхъ въ частныхъ типографіяхъ безъ разрешенія св. Синода». Сюда входили сочинения Бёме, Штилинга, Экартгаузена, г-жи Гион, Дютуа и «Сіонскій Вѣстникъ». Комитет был составлен из двенадцати «образованнѣйшихъ и довѣреннѣйшихъ лицъ здѣшняго [петербургского] духовенства». В то же время было сделано распоряжение об изъятии этих книг из употребления и из библиотек учебных заведений. Сверх рассмотрения книг, присланных из Синода, комитет должен был открывать и доносить о других вредных для православия и благонравия книгах. В виде генерального отчета комитету было поручено составить обзор того, как это вредное направление началось, развилось и какие принесло плоды. Комитет, достаточно огражденный от вторжения любопытства, меняясь в составе, работал около двадцати лет. (Чистяков, Ист. Спб. Д. Ак., стр. 420—421; ср. Котозич, Дух. цензура, 424—431).

В чем же была разница между новою идеологией и идеологией свергнутого министра? Шишков и его сторонники упрекали Библейское общество и его литературу—неопределенно в зловерии и ереси, а более определенно—то в католицизме, то в протестантизме. О влиянии то протестантизма, то католицизма

---

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

говорят и современные историки. Наконец, все говорят о мистицизме. Между тем, вся так называемая «мистическая» литература, выходившая в царствование Александра и раньше, м и с т и ч е с к о г о заключала в себе не много. Это была литература по-преимуществу теософско-назидательного и масонско-моралистического содержания. В ней больше признаков систематизирующего гностицизма и морализирующего пиетизма, чем ни в какие правила не укладывающегося, всегда свободно-опытного мистицизма. Отличительным ее теософическим признаком является как-раз то, что она не конфесиональна и более похожа на эклектическую смесь или гностическое отвлечение из разных религиозных и церковных доктрин. Все эти Бёме, Штилинги, Экартгаузены и им подобные «мыслители» столь же мало могут быть названы католиками, как и протестантами. И, в сущности, для Магницкого, как и для других истолкователей декларации Священного союза, эта литература была самой подходящей. Стоило бы трем христианским монархам, первым подписавшим договор, заговорить каждому на языке с в о е г о христианства, чтобы вместо христианской симфонии получилась полная диафония. Победа Фотия и назначение Шишкова министром означали наступление у нас внутреннего кризиса в самой идее интернациональной реакции. Таким образом и произошла лишь смена типа обскурантизма и его идеологии. От туманной теософии возвращались к родному национальному православию и церкви.

И действительно, Шишков, уже после восстания 14 декабря, приводя в связь с ним теософическую литературу, утверждал, что из нее—«всѣ лжемудрствованія о т а к ъ н а з ы в а е м о й в н у т р е н н е й ц е р к в и (т.-е. н и к а к о й)», итд. Напротив, Голицын, нападая на одно сочинение, обличавшее теософическую литературу и бравшее под защиту «греко-россійскую церковь», видимо с раздражением писал: «Защищеніе наружной церкви противъ внутренней наполняетъ всю книгу. Раздѣленіе, непонятное въ христіанствѣ! Ибо наружная безъ внутренней церкви есть тѣло безъ духа. Вообще понятіе о церкви представлено въ превратномъ видѣ: ибо, гдѣ говорится о церкви, вездѣ видно, что о д н о д у х о в е н с т в о принимается за оную». Сам Фотий в Записке, врученной Александру, о министерстве Голицына, доказывал, что Голицын намеренно ввел министерство духовных дел и слил его с мини-

стерством просвѣщенія, чтобы духовенство ему не мѣшало: «Все противное церкви вводилось, и духовенство не смѣло ничего сказать. Для смѣшенія всѣхъ религій, министерству подчинены всѣ религіи, даже жидовская и магометанская». Требовалось вернуться к православію. Шишков прямо говорил Александру о своих предшественниках: «подъ видомъ распространенія христіанства стремились поколебать Православную Вѣру». И все библейские общества, по его словам, «имѣли намѣреніе составить изъ всего рода человѣческаго одну какую-то общую республику и одну религію».

Яснее всего положительные идеи Шишкова выразились в проекте манифеста, который Александром подписан, однако, не был. «Истинное просвѣщеніе,—говорилось здѣсь,—состоитъ въ страхѣ Божіемъ, который есть начало премудрости, въ утвержденіи себя въ православной Нашей вѣрѣ, ——— и наконецъ въ украшеніи ума своего науками, отверзающими путь къ обширнѣйшимъ познаніямъ, къ полезнымъ искусствамъ и художествамъ. ——— Истинное любомудріе тамъ водворяется, и свѣтъ онаго тамъ свѣтитъ, гдѣ люди руководствуются законами вышняго и правилами вѣры, ——— И хотя русскій народъ —— вѣренъ церкви, престолу и отечеству—но мы повелѣваемъ вамъ войти въ строгое наблюденіе—не преподаются ли гдѣ въ университетахъ, гимназіяхъ, народныхъ училищахъ и пенсіонахъ, подъ видомъ наукъ, какія-либо вредныя ученія, не разсѣваются ли гдѣ въ свѣтской словесности подобныя же мысли и разсужденія, не выдаетъ ли кто себя за проповѣдника и учителя подобныхъ новизнъ».

В речи, обращенной к собранию членовъ главного правления училищ, Шишков выразил свой взгляд на задачи просвещения. Если, говорил он, обучаемое юношество, между прочим, заразится «лжемудрыми умствованіями, вѣтротлѣнными мечтаніями, пухлою гордостью и пагубнымъ самолюбіемъ, ——— то сколько въ послѣдствіи времени произойдетъ отъ того зла и въ воинскихъ ополченіяхъ, и въ судебныхъ засѣданіяхъ, и въ исполненіи всякихъ должностей, и въ семействахъ, и вообще въ пользахъ общежитія. Науки, изощряющія умъ, не составляютъ безъ вѣры и безъ нравственности благоденствія народнаго. ——— Сверхъ сего, науки полезны только тогда, когда, какъ соль, употребляются и преподаются въ мѣру, смо-

тря по состоянію людей и по надобности, какую всякое въ нихъ имѣетъ» [1]). В связи с идеями нового министра понятен и его проект об учреждении высшего цензурного комитета, который, между прочим, должен был обратить внимание на «образъ ученія, преподаваемый во всѣхъ университетахъ, гимназіяхъ и училищахъ».

Назначение Шишкова на место Голицына в некоторых, по крайней мере, просвещенных кругах общества вызвало всё же несомненное сочувствие. Пушкин приветствовал его в известном Послании цензору: «Министра честнаго нашъ царь избралъ», «печальныя науки» изымались из «пакостныхъ рукъ». Но Шишков не оправдал возможных ожиданий. Университеты были достаточно разрушены и теперь предоставлялись самим себе, по прежнему без прав, без средств и под угрозою не угодить новой идеологии. Все свои старческие силы Шишков отдал изысканию и преследованию «карбонарства», порожденного, по его убеждению, Библейским обществом. Он придумывал цензурный устав, из сетей которого не ускользнул бы ни один его враг. Но так как к тому же у Шишкова были свои литературные вкусы, и были старые счеты с некоторыми литературными направлениями, то его цензурные сети раскидывались очень широко. Свободная умственная культура по прежнему не могла найти поощрения и просачивалась лишь путями непредусмотренными.

Отношение Шишкова к теософскому направлению предшествовавшего министерства ясно видно из докладной записки, читанной им государю, где он подверг критике пресловутую «Божественную философию» Дютуа (в переводе Е. Карнеева, племянника З. Карнеева и его преемника на должности харьковского попечителя). Шишков писал: «Неизвѣстный переводчикъ о неизвѣстномъ сочинителѣ сей философіи говоритъ, — — — что онъ два года провелъ на крестѣ въ ужасныхъ мученіяхъ, среди которыхъ писалъ сію книгу (какъ провелъ на крестѣ? Неужели распятъ былъ, и вися на немъ писалъ? Какія чудеса! Нѣтъ, господинъ лгунъ, мученіе на крестѣ, какое претерпѣлъ Спаситель нашъ, не могло и нѣсколько часовъ продолжаться: стало

[1]) Главное правление училищ изъявило готовность споспешествовать намерениям министра и постановило его речь напечатать «на счетъ суммъ Департамента Народнаго Просвѣщенія» и разослать по учебным заведениям (Сб. Расп. I. № 251).

быть, твое двухлѣтнее, среди котораго ты могъ писать, было не такое!), что онъ и умеръ на крестѣ, сказавъ своимъ друзьямъ: я имѣлъ нѣкоторое удовольствіе пить шоколадъ, за то я умру задохнувшись (стр. 10). Можно ли, не насмѣхаясь надъ читателями, начинять какую нибудь книгу такою гилью: два года провелъ на крестѣ въ ужасныхъ мученіяхъ, пилъ шоколадъ, сочинялъ и передъ смертью сказалъ своимъ друзьямъ какой-то глупый каламбуръ? И это—боговдохновенный человѣкъ, избранный Богомъ возвѣщать его премудрость! И это переводится на русскій языкъ и печатается въ университетской типографіи!.. Послѣ сего помѣщенъ еще третій подобный же разсказъ о нѣкоторой знатной особѣ изъ нашихъ соотечественницъ, которая умерла въ Лозаннѣ, что тѣло ея, прежде нежели землѣ было предано, вынесено было въ церковь... (Вотъ какую новость сказалъ. Да кто жъ не знаетъ этого, что мертвыхъ никогда послѣ преданія землѣ не выносятъ въ церковь?). Тутъ какой-то Дютуа (это самъ авторъ) взглянулъ на ея мертвое тѣло и возрыдалъ о томъ состояніи, въ какомъ находилась душа, отъ него отлучившаяся (стр. 12). Да почему онъ узналъ о состояніи ея души? Развѣ потому, что покойница вмѣстѣ съ нимъ грѣшила? Но посмотримъ еще далѣе, чѣмъ это кончилось: онъ взялъ на себя ея грѣхи; Богъ три дня его мучилъ неизобразимымъ страданіемъ и потомъ удостовѣрилъ его, что душа покойницы вкусила райскія сладости (тамъ же). Можно ли что нибудь придумать богохульнѣе, нелѣпѣе сего?» Засим автор от «безумия» переходит к «неверию», где ему, православному, теософические нелепицы, натурально, представляются злочестивым богоотступничеством.

XII

Вступление на престол Николая Павловича меняло положение вещей и отношений. Оно перепутало все карты, тем более, что немногие ожидали видеть на престоле именно его. Теософический кисель, которым наслаждался его брат, Николаю Павловичу был не по вкусу. Ему более подходили умы и характеры вроде митрополита Филарета. Свое отношение к управлению Голицына он достаточно выразил, когда принял под свое покровительство изгнанного Руничем из университета Арсеньева. Магницкий сам себя предал. Ко всему политические интересы в Турции приводили нового царя к раз-

рыву с Австрией и политикою Метерниха. Идеи Священного союза, как такого, теряли свое актуальное и всеопределяющее значение. Были ли у нового царя какие-нибудь свои положительные идеи в политике народного просвещения—трудно сказать. Шишков на первых порах был оставлен на своем посту, и государь не замедлил передать ему записку, представленную в свое время Александру проф. Паротом и содержавшую сдержанную, но весьма убедительную критику инструкций Магницкого,—записку, оставленную Александром без внимания.

Проф. дерптского университета Парот, выдающийся натуралист и физик, бескорыстно преданный Александру, написал ему, на правах связывавших их некогда дружеских отношений Записку: Coup d'oeil moral sur les principes actuels de l'instruction publique. Парот начинает с общего осуждения нашей политики просвещения, не имеющей твердых начал и постоянно меняющейся. Что касается инструкции Магницкого, то при чтении ее мотивов, писал Парот, «содрагается сердце всякого честного человека». Один из параграфов инструкции предписывал излагать философские системы, доказывая в то же время, что истины, основанные на одном разуме, суть лишь эгоизм и скрытая гордыня. Но если так, спрашивает Парот, к чему вообще знакомить с ними юношество? А если излагать, то зачем изображать их в презренном виде. Парот думает, что христианская мораль не нуждается в фальшивых уловках для обнаружения своего превосходства над языческою моралью. Заставлять професора астрономии и физики во всё продолжение курса удивляться премудрости Божией и ограниченности наших средств познания значило, по словам Парота, только вредить собственной цели. Пустые разглагольствования и частое повторение заказанной мысли лишь возбудят насмешки, и эфект утратится. В инструкции ректору Парот не видит ничего, «кроме бесконечной фразеологии, где невежество облекается мантией эрудиции и знаний». В таком же тоне и его разбор инструкции директору о наблюдении за нравственностью студентов,—водить молодого человека от 18 до 25 лет на помочах значит, делать из него негодяя или автомата, существо без воли, без характера, не способное ни к какой самостоятельной деятельности.

Затем, по мотивам далеко неясным, Николай Павлович через Бенкендорфа обратился к Пушкину с предложением заняться «предметами о воспитании юношества». Пушкин отнесся к делу с серьезностью недостаточною. Лишь после вто-

рого письма Бенкендорфа он наскоро набросал Записку, содержания чрезвычайно общего и неопределенного. Мотив царя как будто раскрывается в словах письма Бенкендорфа: «И предметъ сей долженъ представить вамъ тѣмъ обширнѣйшій кругъ, что вы на опытѣ видѣли совершенно всѣ пагубныя послѣдствія ложной системы воспитанія». Пушкин говорил, что он знает, чего от него хотели (Майковъ, Пушкинъ. Спб. 1899. Дневн. Вульфа, стр. 177—8), и, может быть, потому и начинает с того, что ему должно было быть известно «на опыте»: «Послѣднія происшествія обнаружили много печальныхъ истинъ». Причины «происшествий» он не хочет видеть в одном только влиянии «чужеземного идеологизма»; к о р е н ь в с я к о г о з л а— «воспитаніе, или, лучше сказать, отсутствіе воспитанія». И он тотчас апелирует к высочайшему манифесту (от 13 июля 1826 г.), где было сказано: «Не просвѣщенію, но праздности ума, — — недостатку твердыхъ познаній, должно приписать сіе своевольство мыслей», итд. Всё это Пушкин заключает: «Скажемъ более: одно просвѣщеніе въ состояніи удержать новыя безумства, новыя общественныя бѣдствія». Но ведь весь вопрос для правительства, желавшего держать в своих руках всё водительство просвещением, в том и состоял, чтобы найти идеи, которыми можно было оправдать и направить руководительство. На этот вопрос ответа нет. Ибо предложение Пушкина сделать воспитание всецело государственным и «представить чины цѣлію и достояніемъ просвѣщенія» не может считаться ответом. Чины, как цель просвещения, были в духе русского общества,—это сам Пушкин подчеркивает: «Чины сдѣлались страстію русскаго народа»,—но это—психологическая характеристика, а не обосновывающая возможную политику идея. Воспитание же всецело государственное и подавление в о ч т о б ы т о н и с т а л о воспитания частного есть нечто столь дикое, столь несостоятельное внутренне, что перед ним бледнеет обскурантизм Магницкого и Шишкова. Казалось бы, такая мысль всё же по духу самому Николаю Павловичу. Однако, он поставил около этой фразы знак вопроса. Не потому ли, что он сознавал, что столь дикую мысль осуществлять в о ч т о б ы т о н и с т а л о нельзя, а нужно было найти, во имя чего ее можно было оправдать. Этого-то Пушкин и не мог указать. У него выходило, что оправданием этого может быть все-таки само п р о с в е щ е н и е, которое и оставалось конечною целью, отчего го-

сударственное воспитание, как средство, единственное и лучшее, невольно и само собою наводило на сомнения. Судя по ответу государя, выраженному в резолюции и в письме Бенкендорфа, именно «просвещение», как последний аргумент его и не удовлетворяло. Было приказано ответить Пушкину, что выставленный им принцип, будто просвещение и гений есть всё (que l'instruction et le genie est tout), есть принцип ложный для всех правительств, и что добрая нравственность, исполнение служебного долга, усердие (la morale, les services, le zèle) должны быть предпочтены просвещению... (Сухомлиновъ, Изслѣдованія изъ. Т. II, стр. 238—246). Из этого видно, что никакой положительной идеи в этом деле у Николая Павловича не было, ибо о «доброй нравственности», казалось бы, Шишков всё сказал. Для правительства, желавшего сохранить за собою интелигентное руководительство, это было фатально. Срок наступил крайний, бил час последний... Не прошло и года со времени переписки Бенкендорфа с Пушкиным, как юный Киреевский уже мечтал в письме к другу (А. И. Кошелеву): «Не думай, однакоже, чтобы я забылъ, что я Русскій, и не считалъ себя обязаннымъ дѣйствовать для блага своего отечества. ——— Но мнѣ кажется, что внѣ службы я могу быть ему полезнѣе, нежели употребляя все время на службу. Я могу быть литераторомъ, а содѣйствовать къ просвѣщенію народа не есть ли величайшее благодѣяніе, которое можно ему сдѣлать? ——— Всѣ тѣ, которые совпадаютъ со мной въ образѣ мыслей, будутъ моими сообщниками. ——— Всѣ они будутъ литераторами, и у всѣхъ будетъ отражаться одинъ духъ. Куда бы насъ судьба ни завела и какъ бы обстоятельства ни разрознили, у насъ все будетъ общая цѣль: благо отечества, и общее средство: литература».

То, чего не признал бы, может быть, и Пушкин, и чего он не хотел выговорить, было безусловно чуждо Николаю Павловичу, как, может быть, и вообще русскому человеку: свобода просвещения, обучения, образования. Николай Павлович искал твердости, но,—это есть верный признак ограниченности ума,—думал, что твердость предполагает единообразие. Он дал сответственное приказание учрежденному им Комитету для устройства учебных заведений, но всё же это указание могло быть «формальным» принципом, а идейной души Комитету не доставало. В Комитет вошли кн. К. А. Ливен, еще

в качестве члена Главного правления училищ боровшийся с Магницким, и выступавший, между прочим, в защиту философии Уваров, также боровшийся открыто с Магницким, но они, помимо прочего, в такой же мере не были сторонниками и Шишкова. Комитет рассуждал о «единообразии»—уставов, програм, курсов, учебников, университетского правления, осуждал фаворитов Голицына, реабилитировал некоторые его жертвы, но также мешал и Шишкову, смягчая, напр., его мстительное цензурное вдохновение. В 28-ом году Шишков, наконец, ушел. Николаю Павловичу, в поисках людей, за недостатком обладателя полным комплектом нужных ему совершенств, приходилось ограничиваться хотя бы одним—усердием. Кн. Ливен, повидимому, в точности удовлетворял этому требованию. Он был человек честный, благородный, исполнительный по службе, усердный. И что же? Вышло, что этих качеств—мало, а, может быть, и вообще не они нужны—простые аксесуары чего-то более существенного. Ничего не сделав, он ушел в 33-м году, и его сменил бывший уже с 32-го года его помощником С. С. Уваров.

Государь лично не долюбливал Уварова, но назначил его, потому что Уваров полнее других удовлетворял его требованиям, да к тому же был просвещеннейшим человеком, одним из самых просвещенных тогда в России. Но он призван был уже после того как пробил час, и на его долю пришелся жалкий жребий быть смешным Дон-Кихотом отживавшей правительственной интелигенции. Во всех его действиях и словах, против искренних побуждений и добрых намерений, ему,— как, может быть, и самому Николаю Павловичу,—приходилось быть р е а к ц и о н е р о м. Таков, кажется, и вообще удел реакции—приходить, когда она уже не нужна, как удел революции — вторгаться, когда ее не ждут. Одна слишком запаздывает, другая торопится.

Уварову, в бытность его попечителем, был больше всего обязан своим возникновением петербургский университет. Будучи товарищем министра, Уваров в петербургском университете провел, ликвидируя порядки Рунича, «систему очищения». Теперь, он, наперекор университетской разрухе, учреждает университет св. Владимира. Он действует, как будто твердо знает, что́ нужно делать. Он работал при Голицыне, при Шишкове, при Ливене—и потому, во всяком случае, знал, чего

нельзя делать. Но подлинно ли он знал, что́ нужно делать — это вопрос. Когда он в Главном правлении училищ возражал против предложения Магницкого закрыть казанский университет, в нем говорили просто чувства просвещенного человека. На этой же почве он столкнулся и с Руничем. Когда его проект устава петербургского университета был отвергнут, он вышел в отставку. Назначенный на его место Рунич представил доклад о состоянии университета с известными обвинениями професоров в неверии и разрушении государственного порядка. Уваров был также задет этим. Он написал обширное письмо Александру,—но и здесь говорят чувства просвещенного и воспитанного человека, а положительных идеалов не видно. Когда он берет на себя, и даже требует для себя, часть ответственности по делу университета, в нем говорит честный человек, возмущенный наглостью оскорбляющего его проходимца. Он сам атестует своих врагов, как la poignée d'hommes sans aveu,—но—и только. Забыв, кому пишет, он дает истолкователям воли Голицына и самого Александра такие характеристики, в которых последний, при всём своем «смирении», не мог не узнать себя. Называя их врагами всякого положительного порядка и друзьями тьмы (amis des ténébres), он прямо перечисляет роли, в которых они выступают: fanatiques de sangfroid qui tour à tour exercistes, illuminés, quakers, maçons, lancastriens, méthodistes,—всё, что угодно, только не люди и не граждане. Но как он себе рисовал именно положительный порядок?

Во всеподданнейшем отчете о десятилетнем управлении министерством Уваров правильно определял свою задачу: «укрѣпить отечество на твердыхъ основаніяхъ, на коихъ зиждется благоденствіе, сила и жизнь народовъ; найти начала, составляющіе отличительный характеръ Россіи и ей исключительно принадлежащія». Правильно также рассуждал он, когда думал, что, нашедши «главныя начала», их «надлежало включить в систему общественнаго образованія». Но решал он свою задачу, повидимому, не с достаточною основательностью. «Русскій,—рассуждал он,—преданный отечеству, столь же мало согласится на утрату одного изъ догматовъ нашего православія, сколь и на похищеніе одного перла изъ вѣнца Мономахова. Самодержавіе составляетъ главное условіе политическаго существованія Россіи. ——— Наряду съ сими

двумя національными началами, находится и третье, не менѣе важное, не менѣе сильное: народность». Наименее ясным представляется начало народности, как «национальное начало». Если это не простая тавтология, — то какой положительный смысл вкладывал Уваров в понятие народности [1])? Из сопоставления его с двумя другими нельзя установить даже отрицательных его признаков, не говоря уж о том, что строго логический анализ был бы здесь не безопасен, так как он требовал бы исключения из понятия нашей народности двух других начал. Разъяснения, какие мы встречаем у самого Уварова, не идут дальше общих мест. Не вдаваясь в ведущие к сомнениям подробности содержания и генезиса этой идеи, можно только видеть в ней отражение или восприятие западноевропейского романтизма вообще или, напр., исторической школы права. Но всё-таки перенесенная к нам она могла быть принята, как задача. Ее можно было задать русскому просвещению, но не ставить принципом.

Это вытекает из собственных рассуждений Уварова. «Относительно къ народности,—пишет он (10-летие, 3),—все затрудненіе заключалось въ соглашеніи древнихъ и новыхъ понятій; но народность не заставляетъ идти назадъ или останавливаться; она не требуетъ неподвижности въ идеяхъ». Уваров переписал задачу из западно-европейских тетрадок—но понимал ли он, что идея национального возрождения, охватившая Европу и знаменовавшая собою выступление новой (четвертой) смены интелигенции, прямо противоречила тому, что делалось у нас? Там национальное возрождение было народным, и правительства могли присоединиться или не присоединиться к истинным репрезентантам народности. У нас народности просто-на-просто не было, потому что не было соответствующей репрезентации, и правительство само хотело взять

---

[1]) (Десятилѣтіе М. Н. Пр. 1833—1843. Спб. 1864, стр. 2—4, ср. 106—108). Этот вопрос до сих пор не разъяснен в достаточной мере нашими историками. Кажется, у одного Пыпина было на этот счет вполне определенное мнение: «слово «народность» былъ эвфимизмъ, обозначавшій собственно крѣпостное право...» (Ист. рус. этнографіи. Т. I. стр. 388). К сожалению, это суждение Пыпина никак не доказывается. Его пространные суждения об «официальной народности» в «Характеристиках литерат. мнений» только закрывают от читателя факты, на которые Пыпин мог бы опираться. Но и факты указываются нередко ошибочно. Мы располагаем теперь большим количеством и лучших источников и исследований, чем какие были в распоряжении Пыпина. Ненормально только, что в новом издании ошибки Пыпина не исправлены, хотя издание снабжено дополнительными примечаниями.

на себя эту роль. Вместо того, чтобы обеспечить условия, без которых задача не могла быть решена, опирались на данное и предписывали его, как решение. Вместо «народности» осуществлялся национализм самодержавного государства.

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

Не считая себя компетентным для решения указанного вопроса, не могу не отметить,—не настаивая, впрочем, на генетической связи,—некоторого сходства идей Уварова с государственным учением в свое время небезызвестного историка Лудена (H. Luden, Handbuch der Staatsweisheit oder der Politik. Jena 1811). Совокупность индивидов, определяет он, в которых культура получает некоторую своеобразную форму, называется народом, а сама эта особая культурная форма—народностью (Volksthümlichkeit, § 7,—Луден отмечает, что заимствовал этот термин, как и термины Volksthum, volksthümlich, у Яна, надо думать, у известного Turnvater-а Фр. Л. Яна, которого, между прочим, сочинение под заглавием Deutsches Volksthum вышло в 1810 г.). Правитель государства должен стремиться к тому, чтобы единая человеческая куль-

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

Если позволительно итти дальше и сопоставлять с общими принципами Уварова те требования, которые он прямо предъявлял к политике просвещения, то можно заметить, что они выливаются в директивы для этого как будто достаточные. Уваров хотел, «при оживленіи всѣхъ государственныхъ силъ, охранять ихъ теченіе въ границахъ безопаснаго благоустройства», хотел «изгладить противоборство такъ называемаго европейскаго образованія съ потребностями нашими: изцѣлить новѣйшее поколѣніе отъ слѣпаго, необдуманнаго пристрастія къ поверхностному и иноземному, распространяя въ юныхъ ушахъ [умахъ?] радушное уваженіе къ отечественному и полное убѣжденіе, что только приноровленіе общаго, всемірнаго просвѣщения к нашему народному быту, к нашему народному духу, можетъ принести истинные плоды всѣмъ и каждому» (ср. выше,

взгляды Лудена). Но кто должен и будет решать, в чем состоит названное приноровление? Сам просвещенный Уваров не мог бы ответить на вопрос ясно и определенно, между тем, каждому предоставлялось по собственному разумению разгадывать тот Х—«дух народный», «дух русский». Простейший выход был тот, что дух народный только и определялся теми двумя предикатами, которые в качестве принципов выставил Уваров рядом с народностью. Исторически отношение вещей упрощалось еще больше. Православное духовенство уже давно исчерпало свои интелигентные силы, и его руководственная роль в светском образовании кончилась. XVIII век шел под эгидою отвлеченного «разума» с его «естественными правами». Теократическая, — Христос — «Самодержец народа христианского»,—реакция Александровской эпохи ставила на место разума неразумие, но обходилась без православного духовенства. Теперь она называлась врагом всякого положительного порядка, и следовательно на последнем и нужно было сосредоточить всё усердие. В цитированном выше Отчете Уваров писал, что его тройственная формула восстановила против министерства не только представителей либеральных идей, но и «мистическихъ, потому, что выраженіе — православіе довольно ясно обнаружило стремленіе министерства ко всему положительному въ отношеніи къ предметамъ христіанскаго вѣрованія и удаленіе отъ всѣхъ мечтательныхъ призраковъ, слишкомъ часто помрачавшихъ чистоту священныхъ преданій церкви» (107). В виде реакции против реакции неразумия выдвигалась положительная историческая религия. Но разве, серьезно говоря, ей теперь позволили бы и позволяли играть руководящую роль? Православие давно было слугою государства [1]). Если бы теперь у духовенства даже хватило смелости и сил заявить свои претензии на руководительство, такая дерзость была бы мгновенно укрощена. Это не значит, что

[1]) Конечно, православие не было в формуле Уварова только евфимизмом, но в центре или на периферии—оно было вполне по обстоятельствам. Никитенко передает (I, 334) поучительный эпизод. Дело идет о назначении професоров католической академии, куда был определен и сам автор этой записи: «На философію никого не находятъ. Да гдѣ жъ у насъ не только философы, но и сама философія? Я совѣтовалъ обратиться къ Карпову, ———Галича не хотятъ: ———Фишеръ, нашъ университетскій профессоръ, не любъ, потому что самъ католикъ». Но этот католик был допущен к преподаванию в православной духовной академии, и преподавал там 10 лет, из них последние три года устраненный из университета вследствие уничтожения кафедры в 50-м году.

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

При таких условиях, искренно или неискренно, но правительство не могло иначе относиться к просвещению, как в полной уверенности в своем нераздельном праве на руководство им. Идеологию предоставлялось придумывать,—но с другой стороны и только тем, кто мог понимать создавшееся положение и честно,—«нравственно, в исполнении служебного долга, усердно»,—отдавал свои способности и силы самодержавному государству. Поэтому, настоящая програма Уварова не в его «тройственном понятии»,—оно только случайная постановка вопроса в духе времени,—а в его убеждении, что правительство есть единственный интелектуальный руководитель страны. Как он сам это ясно формулировал: «Если выходъ изъ грубой тьмы невѣжества и безпрерывное дальнѣйшее движеніе къ свѣту необходимы для человѣка, то попечительное въ этомъ дѣлѣ участіе правительствъ необходимо для народовъ. Только правительство имѣетъ всѣ средства знать и

[1]) А не в мнимом «продолжении» осуществления идей Священного союза, как изображал тот же Пыпин. Его изображение не точно и идеологически и фактически.

высоту успѣховъ всемірнаго образованія, и настоящія нужды отечества». Что же, тогда, делает наука и ее реальные носители, ученые? Для государства, как такие, они не нужны; государству могут быть нужны только приложения науки, и следовательно, нужны техники в широком смысле. Но может ли быть приложение науки без науки? Нет, конечно. Под государственными мундирами и вицмундирами можно до поры до времени скрывать проказу невежества, но ее лечение таким образом только запускается. Уваров думал, что он сохраняет науку и спасает государство, «блюдетъ истинныя выгоды народа»,— было ли правительство, которое не говорило этого?—и предохраняет его от «нравственно политическихъ язвъ»,—какое правительство и этого не говорило? Во имя этого спасения, соблюдения и предохранения, он, обращаясь к университетам, предписывал: «каждый изъ профессоровъ долженъ употребить всѣ силы, дабы сдѣлаться достойнымъ орудіемъ правительства».

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

года, наше правительство расслышало, наконец, в нем, как переходит полезная государству философия в свое противоречие. Тут только убедились в последовательности Магницкого и решили отменить философию в нашем государстве. Уваров ушел в сентябре 1849 года, и выполнение этого подвига выпало на счастье кн. Пл. А. Ширинского-Шихматова.

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

Мы видели, с какою неопределенностью вводилось в программу Уварова понятие народности. Каждому было предоставлено его толковать по своему. И действительно, вся русская мысль 30-х и 40-х годов предалась разгадке тайны этого сфинкса. Но не вся она развилась под опекою государства, и не вся она решала этот вопрос в исключительных интересах государственной пользы. Наконец, и официозная наука стала заражаться вольностью некоторых толкований, крепко, впрочем, убежденная, что ею в точности выполняется задание министра. Казалось, люди, государству вполне преданные, толковали «народность» вполне государственно, и тем не менее в их толкованиях было явное отклонение от пользы современного им государства. Одни слишком откидывались назад в поисках за разгадкою народного духа, другие слишком решительно рвались вперед, усиливаясь проникнуть взором за черту современного горизонта и там найти успокоивающую совесть разгадку. Правительство теперь только убедилось в необходимости дать свое однозначное толкование. Уваров всё опаздывал. Лишь через четырнадцать лет его управления, «по высочайшей воле», было сделано нужное,—или вернее уже ненужное, как запоздавшее,—разъяснение. 1-го июня 1847 г. проф. Никитенко записывал в своем Дневнике: «Вчера, т.-е. 31 мая, состоялось чрезвычайное засѣданіе совѣта въ университетѣ, подъ предсѣдательствомъ попечителя — — —. Читали предписаніе министра, составленное по высочайшей волѣ, гдѣ объясняется, какъ надо понимать намъ нашу народность, и что такое славянство по отношенію къ Россіи. Народность наша состоитъ въ безпредѣльной преданности и повиновеніи самодержавію, а славянство западное не должно возбуждать въ насъ никакого сочувствія. Оно само по себѣ, а мы сами по себѣ. — — Оно и не заслуживаетъ нашего участія, потому что мы безъ него устроили наше государство, безъ него страдали и возвеличились, а оно всегда пребывало въ зависимости отъ другихъ, не умѣло ничего создать и теперь окончило свое историческое существованіе. — На основаніи всего этого, министръ желаетъ, чтобы профессора съ каѳедры развивали нашу народность не иначе, какъ по этой программѣ и по повелѣнію правительства. Это особенно касается профессоровъ: славянскихъ нарѣчій, русской исторіи и исторіи русского законодательства». Никитенко, конечно, конденсировал «предписание»,

но ведь тут и важна только идея, а не форма выражения.

Несомненно, такое разъяснение шло уже против воли и истинных принципов самого Уварова, а в глазах опекаемых им это его только компрометировало. Уварову самому теперь пришлось испытать реальное значение «начал» народного воспитания Николая Павловича: исполнение служебного долга, усердие. Положение Уварова делалось всё более фальшивым. Он уже стал в чужих руках орудием цензурных преследований, где покрывал своею ответственностью явное и тайное мракобесие, теперь он становился только орудием и в делах высшего образования. С 48-го года на университеты градом посыпались мероприятия, долженствовавшие их стерилизовать и обезвредить в государственном смысле. Уваров из руководителя всё больше превращался в орудие чужого действия. Запрещаются заграничные отпуска и командировки, ограничивается число своекоштных студентов,—кроме полезного медицинского факультета,—признается полезным, чтобы дети властвующего сословия искали преимущественно военной службы, «для чего университетское образованіе не есть необходимость». Количество студентов, возросшее с 36-го по 48-ой год почти в два с половиною раза [1]), к 50-му году резко падает, а введенные нормы заставляют выбирать предметы занятий не по склонности и желанию, а по обстоятельствам случайным и по соображениям сторонним.

Положение Уварова из фальшивого становилось глупым. Он искренне хотел быть опорою самодержавия, а был в его руках простою потремушкою. По принципам своим не мог он обратиться за поддержкою и к обществу. Оно ушло из-под его опеки, и едва ли не в нем видело своего злейшего врага. Как увидим ниже, он попробовал в критический момент обратиться к вскормленному им професорскому перу. Но результат этого обращения обратился против него же, не говоря уже о том, что если бы Уваров собрал теперь в свою защиту всех с в о и х Давыдовых, Погодиных ипр., в глазах «нового» об-

[1]) Не считая дерптского университета; виленский был закрыт перед открытием киевского. Общее количество студентов пяти русских университетов: 1836, 1848 и 1850 г.г. последовательно 1466, 3412, 2464. Последовавшее затем некоторое увеличение этого числа объясняется введением в университетское преподавание военных наук и увеличением норм для медицинских факультетов в виду их крайней необходимости для нужд войны.

щества их выступление против мракобесия означало бы сдачу позиций и вызвало бы не столько сочувствие, сколько злорадное торжество. Их положение в русской культуре было также фальшиво. Каково бы ни было, однако, политическое положение Уварова, несвоевременность его идейной позиции раскрывалась яснее с каждым днем и обществу и правительству. Между последними уже прошел разделивший их поток, и уже нужно было находиться на одном или на другом берегу. Этот поток пролился с Запада. Никитенко сделал 2 дек. 1848 г. такое наблюдение: «Событія на Западѣ вызвали страшный переполохъ на Сандвичевыхъ островахъ. Варварство торжествуетъ тамъ свою побѣду надъ умомъ человѣческимъ, который начиналъ мыслить, надъ образованіемъ, которое начинало опереться. — Но образованіе это и мысль, искавшая въ немъ опоры, оказались еще столь шаткими, что не вынесли перваго же дуновенія на нихъ варварства. И тѣ, которые уже склонялись къ тому, чтобы считать мысль въ числѣ человѣческихъ достоинствъ и потребностей, теперь опять обратились къ безсмыслію и къ вѣрѣ, что одно только то хорошо, что приказано. — — — на Сандвичевыхъ островахъ всякое поползновеніе мыслить, всякій благородный порывъ, какъ бы онъ ни былъ скроменъ, клеймятся и обрекаются гоненію и гибели. И готовность, съ какою они гибнутъ, ясно свидѣтельствуетъ, что на Сандвичевыхъ островахъ и не было въ этомъ родѣ ничего своего, а все чужое, наносное. Поворотъ, такимъ образомъ, сдѣлался гораздо легче, чѣмъ ожидали и надѣялись нѣкоторые мечтатели. — — — Наука блѣднѣетъ и прячется. Невѣжество возводится въ систему. — — — уже простодушные люди со вздохомъ твердятъ: «видно, наука и впрямь дѣло нѣмецкое, а не наше»».

Фатально. Наука—не наше восточное дело. Натиск обскурантизма,—и вот, те, кто склонялся уже к мысли, обращаются к бессмыслию и покорности приказу... Трудно сказать, кого конкретно имел в виду Никитенко, но само собою подсказывается пример, илюстрирующий его наблюдение. В июльской книге «прогресивных» «Отечественных Записок», органе «нового общества», в том же 48-ом г. появилась статья (без подписи) редактора журнала Краевского, под заглавием

«Россія и западная Европа въ настоящую минуту». Краевский, некогда проповедывавший «философию» Ботена, затем бывший пестуном Белинского, Герцена и др., подвергавшийся преследованию за либеральные идеи, «в настоящую минуту» заговорил языком ничем не прикрытого невежества и воспитания искренне рабского [1]). Дело, конечно, не в личности автора,—вероятно, он был человеком «порядочным» и общественно-полезным,—а в его статье, как социально-психологическом явлении русской общественности.

«Отечественные Записки» возвещали: «Европа представляетъ теперь зрѣлище безпримѣрное и чрезвычайно-поучительное. Въ одной половинѣ ея—безначаліе, со всѣми своими ужасными послѣдствіями; въ другой—миръ и спокойствіе, со всѣми своими благами». Это—западная Европа и Россія. Отчего же это «изумительное явленіе»? Оказывается, началом новых государств на Западе было завоевание, у нас—«свободное призваніе властителей». Оттого с самого начала мы управляемся не на основах феодализма, а на основах «патріархальной, отеческой, самодержавной власти». «Церковь и Государь сдѣлались началами всѣхъ дѣйствій народа, и никакія событія, никакія несчастія и бѣдствія не разъединяли у насъ этихъ священныхъ властей между собою; никогда и народъ не переставалъ видѣть въ нихъ свое счастіе при обыкновенномъ теченіи дѣлъ, и свое спасеніе въ дни бѣдствій». Петр водворил у нас науки и искусства, не пренебрег ни одного вещественного улучшения в нашем быту, но ни он, ни его преемники не коснулись основных начал силы и величия России. И Русские по-прежнему, если не больше, привязаны к своим государям, к вере отцов, к своей национальной самобытности. Петр заставил нас полюбить образованность, и мы сделали шаги, подобных которым не представит история: «въ полтораста лѣтъ мы не только догнали, но даже перегнали въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ самые образованные народы, а какъ государство, Россія уже давно заняла первое мѣсто въ цѣломъ мірѣ». В заключении статьи говорилось: «Россія и въ юности своей была государствомъ самобытнымъ, отвергнувшимъ всѣ покушенія Запада, а въ крѣпости мужества своего она соста-

[1]) Надеждин писал Погодину, что Краевский извещал его, Надеждина, «съ самодовольствомъ, говоря, что онъ такъ напишетъ, что самъ Булгаринъ расчихается». (Барсуков, IX, 291).

вляетъ незыблемый колоссъ. Лѣтописи міра не представляютъ подобнаго величія и могущества, и счастье быть Русскимъ есть уже дипломъ на благородство среди другихъ европейскихъ народовъ. Какъ въ древнемъ мірѣ имя римлянина означало человѣка по преимуществу, такъ значительно въ наши дни имя Русскаго. — — — Они [иностранцы] хотятъ отдѣлить насъ отъ себя?.. Неразумные! Они не видятъ, что мы уже отдѣлены отъ нихъ, отдѣлены лучше, нежели стѣнами — отдѣлены историческимъ своимъ развитіемъ, нравственными своими началами, образованіемъ всѣхъ частей нашего государственнаго устройства».

Статья всё-таки вызвала в некоторых кругах негодование, хотя меньше всего, кажется, своим невежеством, а больше по мотивам морального порядка. Взволновался, между прочим, даже Погодин, благородство волнения которого, впрочем, смягчалось тем, что Погодин увидел в статье «Отечественных Записок» пародию на собственные воззрения. Шевырев уверял, что он «отъ всей души смѣялся», и что такая статья—орден «Москвитянину». Зато Бутурлиным она была принята, как он писал Уварову, за отличающуюся «вѣрнымъ взглядомъ на описываемый предметъ, безпристрастнымъ, чуждымъ какого-либо ласкательства и внушающимъ тѣмъ болѣе довѣрія изложеніемъ, особою теплотою религіознаго чувства и патріотическимъ увлеченіемъ, достойнымъ всякой похвалы». Одурачить Бутурлина было, значит, не трудно. Сам царь одобрил статью — вместо того, чтобы примерно наказать шута. Уваров мог только увидеть себя одураченным, совсем в другом смысле: его идеи могли быть приняты правительством лишь в доведенном до абсурда смысле. В порядке историко-психологическом статья Краевского была симптомом, что романтизм Уварова в исторически трезвых,—хотя бы и цинических,—глазах смешон. Идея правительственной интелигенции потерпела крах. Отныне ее минимальное руководительство развитием русской культуры в действительности было только борьбою с реальным руководительством новой, вне-правительственной интелигенции. Уваровцы, попавшие между двумя берегами, если не пристава́ли к одному из них, гибли в пучине бурного потока.

Обскурантизм брал верх, и, в лице кн. Платона Ширинского-Шихматова, опять завладел министерством русского просвещения. В сентябре Уваров вышел в отставку, а в октябре

университеты лишились права избрания ректора, который теперь мог быть назначен и из лиц посторонних университету; избрание деканов было ограничено, и они могли также назначаться; было сделано распоряжение принимать в студенты почти исключительно детей дворян, обладающих недвижимою собственностью, ибо не имеющие таковой слишком много мечтают о своих способностях и свѣдениях и «гораздо чаще дѣлаются людьми безпокойными и недовольными настоящимъ порядкомъ вещей, особливо, если не находятъ пищи своему чрезмѣрно возбужденному честолюбію». Далее, было ограничено право университетов и академии наук получать книги из-за границы. Взялись и за самое науку. С конца 49-го года было прекращено преподавание государственного права ѐвропейских держав, а с 1850 была уничтожена кафедра философии. Оставалась, как некогда проектировал Карнеев, лишь логика и психология, преподавание которых поручалось професорам богословия, по програмам, установленным духовным ведомством и под его наблюдением. Как докладывал Ширинский-Шихматов, цель уничтожения философии — «огражденіе отъ мудрованій новѣйшихъ философскихъ системъ». Впрочем, философию исключили не без колебания,—предполагалось первоначально оставить и вести преподавание в о б л и ч и т е л ь н о м духе. Невозможность найти способных для этого преподавателей побудила вовсе отменить кафедру [1]).

Ширинский-Шихматов, кроме благословений Магницкого и Карнеева, вдохновлялся также добронравием своего брата, в мире капитан-лейтенанта Сергея, в иночестве Аникиты, который в Правлении училищ, при обсуждении предложения Магницкого, советовал из философских наук допустить преподавание логики, «заключающей въ себѣ весьма полезныя наставления, какъ правильно составлять предложенія и выводить изъ нихъ справедливыя доказательства», и психологии, ибо «разсматриваніе свойствъ души, ея способностей и даже страстей принадлежитъ къ истинному просвѣщенію». Что касается собственно философии, то она способна совратить умы на самый гибельный путь. Все философские сочинения были источниками ересей и неверия. Сам Баумейстер почти на каждой странице своего учебника высказывал мысли, противные нравственности и религии. Для преподавания фи-

[1]) Рассказывают, что проф. Голубинскому было предложено опровергнуть учение немецкого идеализма; он отвечал, что он—не в состоянии.

лософии должен быть составлен особый учебник, где были бы изложены «наставленія изъ книгъ боговдохновенныхъ Ветхаго и Новаго Завѣта, удерживая, сколько возможно даже самыя выраженія Св. Писанія», как в знаменитого Босюета Священной политике. «Къ таковымъ изъ Св. Писанія правиламъ истиннаго благонравія надлежитъ еще, для доставленія сему важнѣйшему ученію полнаго совершенства, присовокупить изъ житія св. отцовъ поучительные и всякаго подражанія достойные примеры, съ правилами, по опыту составленными, соединенные, какъ при помощи благодати одолѣвать и искоренять въ самомъ себѣ самыя сильныя порочныя страсти и достигать самыхъ высокихъ христіанскихъ добродѣтелей». (Ѳеоктистов, «Р. В.» 1864, VIII, 431—2).

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

Назначением Ширинского-Шихматова, таким образом, все старания Уварова вывести под руководством правительства

---

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

русское просвещение на положительный путь развития оказались сразу уничтоженными. Противоречие вскрылось. Уваров оказался в положении жалком и почти смешном,—тем более жалком, что он понимал свое положение, и тем более смешном, что он не понимал ненужности своих прежних стараний. Назначение Ширинского-Шихматова было уже победою полного обскурантизма над политикою Уварова, и в то же время,—с точки зрения конкретного целого русской культуры,—смысл этого назначения был в победе идеи опозиционной интелигенции над идеей Уварова. Ширинский-Шихматов—смертельный удар для правительственной интелигенции. Фатальная для правительства борьба против Уварова была начата раньше и велась исподволь. Уваров сдался не сразу и, как во времена Магницкого, снова выступал, хотя на этот раз и чужим пером, в защиту науки. Волею истории ему пришлось обратиться к тому средству, которое он сам всячески старался ослабить,—к печати. В «Современнике» (ред. Панаева и Некрасова, 1849, т. XIV, март) появилась без подписи статья: «О назначеніи русскихъ университетовъ и участіи ихъ въ общественномъ образованіи». Статья была составлена проф. Давыдовым, но проредактирована и исправлена самим Уваровым. Статья защищает университеты от покушения темных людей, публично еще не выступивших, но подготовлявших парадные платья к своему выступлению. Идеология статьи слепо воспроизводит прежние сакраментальные лозунги тройственной формулы. Их противоречия между собою и их противоречия истории Уваров всё еще не видит. Свое почти смешное положение Уваров сделал окончательно смешным: редакция журнала за его статью получает нагоняй. А сам Уваров, как и в прежние времена, пожелавший честно взять на себя свою долю ответственности, получил от царя напоминание: «Должно повиноваться, а разсуждения свои держать про себя».

С недавнего времени, разъясняет статья повод своего возникновения, в обществе стали обращаться мысли о преобразовании университетов. Но затем авторы статьи поворачиваются лицом к легкомыслию поверхностных мечтателей, жаждущих преобразования будто из подражания западу и игнорирующих наши национальные добродетели преданности, благоговения ипр. Для того, чтобы этих мечтателей уличить, до-

статочно, считают авторы, показать то, что стоит в заголовке их статьи. Пробежав историю университетского образования от Елизаветы и до своих дней, авторы приходят к выводам оптимистическим и опять поворачиваются не к «мечтателям» уже, а к своим реальным противникам. Несмотря на осязательные результаты, говорят они, «люди легкомысленные обвиняютъ университеты въ образованіи, будто поверхностномъ и ничтожномъ. То, что̀ за сто почти лѣтъ считалось необходимымъ, что̀ въ продолженіе почти вѣка произвело столь благодѣтельное вліяніе на всю Россію, то нынѣ считаютъ преждевременнымъ!» Полагают, что у нас могут быть только специальные училища. «Но кѣмъ дышатъ и питаются всѣ эти заведенія? Профессорами и наставниками университетовъ. Да иначе и быть не можетъ: ———; безъ универсальнаго ученія не можетъ быть и спеціальнаго». Разобрав аргументы, выдвигаемые против университетов,—революционный дух класического образования, подражание немцам,—статья приходит к выводам: «Въ благополучное нынѣшнее царствованіе, проникнутые чувствомъ народности, мы умѣемъ заимствовать у нѣмецкихъ и другихъ ученыхъ все полезное для науки, оставаясь русскими. ——— Уже не довѣряемъ сказаніямъ иностранцевъ, но сами изслѣдуемъ свою природу, свое небо, изслѣдуемъ нравы и обычаи предковъ нашихъ, законы, языкъ, искусство. Университетамъ, имѣющимъ дѣло съ идеями, элементомъ, непрерывно измѣняющимся, предстоитъ непрестанная съ ними борьба. Для идей нѣтъ ни стѣнъ, ни таможенъ: при всей бдительности, онѣ, неудержимыя и неуловимыя, переносятся черезъ моря и горы; противъ нихъ одинъ оплотъ—народное образованіе, основанное на благоговѣніи къ православной Вѣрѣ, преданности къ православному Государю и любви къ православной Россіи. Университеты и ихъ учебныя заведенія этими священными чувствованіями глубоко проникнуты». «Разливать благотворный свѣтъ современной науки, немеркнущій въ вѣкахъ и народахъ, хранить во всей чистотѣ и богатить отечественный языкъ, органъ нашего православія и самодержавія, содѣйствовать развитію народной самобытной словесности, этого самопознанія нашего и цвѣта жизни, передавать юному поколѣнію сокровища мудрости, освященной любовью къ вѣрѣ и престолу:—вотъ назначеніе Русскихъ университе-

товъ и участіе ихъ въ общественномъ образованіи».

Заключение—в духе романтически-философском, тогда как мы явно перешли уже къ реализму. Уваров запаздывал. Статья вызвала общее распоряжение: «впредь не должно быть допускаемо ничего на счетъ нашихъ правительственныхъ учрежденій». А когда, месяц спустя, по поводу посещения Уваровым московского университета, Погодин написал («Москвитянин», VII) статью об этом посещении, то несколько слов этой статьи: «становится необходимымъ стать за нихъ [за университеты] во имя просвѣщенія», довели до «собственноручного» на соответственном донесении начертания: «Министру Народнаго Просвѣщенія подтвердить, что я рѣшительно запрещаю всѣ подобныя статьи въ журналахъ за и противъ университетовъ». Уваров не выдержал. В октябре 49-го он подвергся нервному удару и вышел в отставку. Ширинский-Шихматов приступил к реальному делу.

Посмеивались иногда над формулою Ширинского-Шихматова: «польза философіи не доказана, а вредъ отъ нея возможенъ». Она—комична по своему резкому контрасту с стараниями професоров уваровского времени доказать во что бы то ни стало пользу философии. Сама же по себе она не должна вызывать улыбки,—во всяком случае, у того, кто расценивает науки по их полезности государству. Ширинский-Шихматов был более прав, чем Уваров, и с точки зрения пользы государственной, и с точки зрения самой философии. Если философия допускается, она должна быть допущена, как свободная философия; если она в каком бы то виде не допускается, ее нужно вовсе уничтожить. Уваров был вдвойне непоследователен: он требовал от университетов, как государственных учреждений, полезной государству философии, и он допускал в литературе философию более свободную. Он не виноват, потому что опоздал, а срок полного запрещения всё равно он не мог задержать. Ширинский-Шихматов, правда, и на литературу наложил более тяжелую руку, чем была рука Уварова, но также слишком поздно: «противоречия» уже раскрылись. Сделал Ширинский-Шихматов и прямой промах: философия оставалась в духовной школе. Тут она казалась ему безвредною. Действительность его обошла. Если противоречия литературной

философии, начавшие распускать свои почки при Уварове, взывали к знанию, хотя бы и бесполезному, то дозволенная «духовная» философия, без знания и без труда, в силу вышеуказанного закона ее иманентного развития, дала такие «противоречия», от которых государству русскому не поздоровилось. Смотрели на духовную школу и судили по первым рядам ее, не замечая, что в задних рядах помещались будущие герои русской «свистопляски», вышедшие вскоре на поверхность нашей литературы в виде вывороченных на изнанку Магницких и Карнеевых. Ибо точка в точку, как последний, напр., обижался на то, что в философии нет места чертям и колдунам, «свистуны» уверяли, что философия кишит ими. Голицыны и Шихматовы пугали философов черным крестом, их оборотни отвлекали внимание от философии подвигами «реального дела». Князья удушали философию ладоном, семинаристы — уличною пылью и грязью.

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

XIII

Министерствование Уварова—исключительно интересный момент в ходе нашей образованности. Наш общественный и государственный порядок всегда был основан на невежестве. Создавалась традиция невежества. Наша история есть организация природного, стихийного руского невежества. Наше общество и государство никогда не могли преодолеть внутреннего страха перед образованностью. Отдельные лица кричали об образовании, угрожали гибелью, рыдали, умоляли, но общество в целом и государство пребывали в невежестве и оставались равнодушны ко всем этим воплям. Страх перед «неизвестностью»

культуры делал их глухими и не понимающими. Министерство Уварова впервые, преодолевая свой страх, задается вопросом, нельзя ли приноровить общее всемирное просвещение к нашему народному быту, к нашему народному духу. Обладая прекрасным образованием, сам Уваров видел его ценность, но он преувеличивал свои силы и плохо понимал ту «народность», к духу которой он хотел приноровить всемирное просвещение. В самой постановке дела заключалась внутренняя несообразность: Уваров хотел, чтобы русская народность поставила о с е б е проблему по е г о указке, как будто не народность правительству задает задачи, а правительство народности. Зато, когда народность сама, в своей литературе, а не в «правительственных учреждениях», поставила перед собою ту же проблему о себе самой, она в лице славянофильских оптимистов подвергалась иногда еще бо́льшему гонению, чем в лице «западнических» критиков. Уверяли, что не верят в искренность их патриотизма, в чистоту их любви к России. Когда что-нибудь серьезное прикрывается глупостью, это серьезное есть боязнь за существование,—глупость тут—верный инстинкт самосохранения. Правительство чувствовало, что за ним остается какое-то идейное право и оправдание, если за ним будет признана привилегия на знание того, что такое народность, и привилегия на самую сильную любовь к ему только известной, как следует, народности. Вырвите эту привилегию, и бытие многих людей и многих идей окажется в опасности. Лучше прикинуться дураком, лишь бы сохранить за собою привилегию на понимание России и на любовь к ней. Но так как в действительности Россию и русскую народность всё-таки не знали, то они оставались проблемами, решения которых ждали от своих же государственных философов професоров.

Сверх всего Уваров сразу же начал действовать недобросовестно. Д л я с е б я он допускал полную свободу образованности, для русского духа он ее, как и другие, боялся. Во всяком случае, первый получивший не только домашнее воспитание министр, он первый предложил некоторую програму и указал некоторые руководящие идеи русскому просвещению. Он знал, что́ такое образование, но не знал, к чему он его прививает, и боялся. До него не знали и того, что́ такое образование. Не знали и после него—вплоть до другого замечательного руководителя русским просвещением, гр. Д. И. Толстого,

который действовал добросовестно, но неприлично, и потому окончательно скомпрометировал в глазах общества—и себя и истинное образование. Никитенко приводит характеристики «министерствований» министерства народного просвещения после Уварова: министерствование Шихматова—п о м р а ч а ю щ е е;—Норова—р а с с л а б л я ю щ е е; Ковалевского — з а с ы п а ю щ е е; Путятина—о т у п л я ю щ е е; Головнина— р а з в р а щ а ю щ е е — следующее Толстого было к о м п р о м е т и р у ю щ и м. Министерство Уварова было лишь з а п а з д ы в а в ш и м. Но его значение исключительно и приобретает драматический интерес, если представить его в том живом контрасте с развивавшейся в то время новою интелигенцией, в каком Уварову пришлось осуществлять свои намерения. Ограничимся пока чистыми результатами его положительного влияния.

Верный инстинкт подсказал Николаю Павловичу обратиться к Пушкину. Карамзин, Жуковский, Пушкин, кн. Вяземский и всё пушкинское были единственною в о з м о ж н о с т ь ю для нас положительной, не нигилистической культуры. «Литературная аристократия», говоря термином Пушкина, была в о з м о ж н о с т ь новой интелигенции. Но положение Пушкина было для его эпохи непонятно: он щелкал Полевого и свистел в уши Уварову. Действительная история всей нашей духовной культуры есть, однако, история, определяемая не отношениями Пушкина, а отношением к Пушкину. Мне представляется более важным, чем то, что Пушкин «началом» народного воспитания признал «просвещение», то словечко, которое приписал Пушкину и присоединил к этому началу Бенкендорф (и царь?)—словечко «гений». Если бы Пушкин сам захотел сделать откровенно и искренно эту прибавку, он написал бы: «просвещение и я»... Но Пушкину всё равно не поверили, потому что нужен был «порядок». На этот предмет и был приглашен Уваров. Порядок Пушкина был отвергнут. Пушкин не взлюбил Уварова, но это уже случайность. Кто бы ни был на месте Уварова, он неизбежно услышал бы тот же свист Пушкина. В результате м е ж д у Пушкиным и Уваровым расположился «беспорядок» Белинского и всей о т в е р г н у т о й литературной аристократии. Где Пушкин, может быть, еще успел бы, там Уваров опоздал.

Царь заводил порядок не только потому, что был одержим идеей сильного русского государства, но еще и потому, что грезил о честном русском обществе в народе, в среде которого воровство, взятка, обман и лицемерие в детстве—игра, а в зрелые годы—единственное дело, всё остальное—слова. Единственная возможность перенесения грезы в явь была царем отвергнута. Отверженное и отвергаемое или бранилось, или потихоньку заносило в Дневник: «Неужели, въ самомъ дѣлѣ, все честное и просвѣщенное такъ мало уживается съ общественнымъ порядкомъ! Хорошъ же послѣдній! На что же заводить университеты? Непостижимое дѣло!» Это непостижимое дело и было дано теперь на выполнение Уварову.

На востоке владеют тайною закупоривать духов в закрытые сосуды; у автора Опыта об Елевзинских мистериях предположили также знакомство с такою тайною. Но оказалось, что в восточные волшебники элинист Уваров не годился. Духи разлетелись гулять по российским просторам... «Въ этой сторонушкѣ на какихъ вздумаешь крыльяхъ летать—летать просторно, только бываетъ, что сѣсть некуда». Пока просвещенный министр выполнял в Петербурге роль восточного мага, Москва взяла на себя роль русской Пандоры. Уваров должен был и здесь поспеть, он принялся гоняться за разбегавшимися уже по пространствам бесами. Крышка ящика захлопнулась—и с нею надежда на возможность «литературной аристократии». Стало уже многим слышно то, что раньше слышно было одному Пушкину: les aristocrates à la lanterne! Невежество охлократии шло на смену невежеству титулованному.

Таким-то образом Уваров, не будучи обскурантом, провозгласив програму просвещения, стал реакционером и, как такой, естественно, всюду запаздывал и хотел оттянуть с собою всю Россию. Никитенко передает замечательный монолог Уварова: «Мы, т.-е. люди XIX вѣка, въ затруднительномъ положеніи; мы живемъ среди бурь и волненій политическихъ. Народы измѣняютъ свой бытъ, обновляются, волнуются, идутъ впередъ. Никто здѣсь не можетъ предписывать своихъ законовъ. Но Россія еще юна, дѣвственна и не должна вкусить, по крайней мѣрѣ теперь еще, сихъ кровавыхъ тревогъ. Надобно продлить ея юность и тѣмъ временемъ воспитать

ее[1]). Вотъ моя политическая система. Я знаю, чего хотятъ наши либералы, наши журналисты и ихъ клевреты: Гречъ, Полевой, Сенковскій и проч. Но имъ не удастся бросить своихъ сѣмянъ на ниву, на которой я сѣю и которой я состою стражемъ—нѣтъ, не удастся. Мое дѣло не только блюсти за просвѣщеніемъ, но и блюсти за духомъ поколѣнія. Если мнѣ удастся отодвинуть Россію на 50 лѣтъ отъ того, что готовятъ ей теоріи, то я исполню мой долгъ и умру спокойно. Вотъ моя теорія; я надѣюсь, что это исполню. Я имѣю на то добрую волю и политическіе средства. Я знаю, что противъ меня кричатъ: я не слушаю этихъ криковъ. Пусть называютъ меня обскурантомъ: государственный человѣкъ долженъ стоять выше толпы». Фатальным образом Уваров не «отодвинул Россию», а предоставил ей итти, как угодно. Он считал Россию «девственною», думая, что нам «еще рано читать» переводы книг, которые «аристократия» уже читала в подлинниках, и возбуждал против себя «гений» Пушкина. Уваров видел аристократию в другом месте, не там, где видел Пушкин, и опаздывал. Пушкин не уважал Полевого, но когда Уваров набрасывался на «Московский Телеграф» и в конце концов добился его закрытия, и царь признался: «мы сами виноваты, что так долго терпели этот безпорядок»,—сторонники Пушкина должны были иначе смотреть на это, и акт Уварова вызвал широкое сочувствие к Полевому. Чаадаев, также «аристократ», при Уварове был караем за сумасшествие, ответы Пушкина остались тайною частной кореспонденции, а в том же «Телескопе» оперялся, учился летать и клевать «неистовый Виссарион». В Журнале Министерства Народного Просвещения Краевский переводил пустую статью о философии (Ботена), и министр приказывал руководиться ею в преподавании философии, а через несколько лет тот же Краевский печатал в Отечественных Записках статьи Герцена. Уваров докладывал царю о мерах, которые он считал необходимыми «для некоторого обуздания так называемого духа времени», а последний унесся так далеко вперед, что министр его и видеть не мог.

Програма просвещения Уварова, которая долженствовала «отодвинуть Россию на 50 лет», опоздала. Самодержавие по су-

[1]) Говорилось в 35-ом году, т.-е. в год воспитательного путешествия Герцена в Вятку.

ществу есть лишь историческая категория, Уваров возводил его в идею, абсолютизировал,—также типическая черта реакционера,—и не видел, что—поздно. Православие, поскольку оно не есть также государственный институт, могло быть идеей,—как настаивали славянофилы,—но его просветительная роль также уже была изжита, еще в предшествовавшем веке. След., и здесь Уваров опоздал. Остается народность. Но, как мы видели, Уваров опоздал дать адекватное толкование, а пока она оставалась загадкою, Россия успела ознакомиться с такими разгадками, после которых уже неделикатно было говорить о ее «девственности». Уваров говорил, потому что ему поддакивали те, кто оставался в ограниченном кругу им созданного и поддерживаемого порядка. Как же т у т понимали Уварова и его програму? Для нас этот вопрос интересен не как вопрос эмпирической истории, а в смысле русского идейного самосознания. Вышеочерченное положение и роль Уварова обязывают к такому вопросу. Наша собственная задача, однако, позволяет его сильно сузить. Самосознание народа выражается через посредство его литературы, науки, искусства, но философия считается преимущественным органом такого выражения. В ее характере также считать вопрос о «народном духе» своим вопросом. Какие же философские разгадки были даны на загадку Уварова? Речь идет об официозной академической философии, которая непосредственно испытывала положительное влияние министра и до известной степени обязана была отвечать на заданный им вопрос. Эти ответы должны были лежать в границах п о р я д к а, и они тем интересны, что по ним можно судить, какие вообще лежали бы перед философией перспективы, если бы она строго держалась указанных границ. Наконец, вопрос, так заданный, как задавался он Уваровым, сам собою побуждал с определениями «народности» связать определение тех специфических задач, которые может принять на себя эта народность. В число этих задач включаются и задачи самой русской философии.

В лице Гогоцкого мы видели высшее достижение, какое было возможно для уваровского професора. Помимо Гогоцкого, как увидим ниже, сказано было много более смелого и более важного. Его путь был академически осторожный, но строгий и, повидимому, правильный. И с т о р и з м, к которому пришел Гогоцкий, был, пожалуй, неизбежным методом нашей

философии и, во всяком разе, не случайным, как не случайно было развитие у нас наука истории.

Напротив, напр., Лобачевский именно «случаен» для нас. Можно не иметь своих отечественных предков, но необходимо иметь потомков, чтобы дело лица было делом национальным. Лобачевский буквально с неба упал к нам. Признали его немцы. Тогда стали и мы изучать, как изучают чужую страну, но настоящего продолжения его дела я и сейчас не вижу. Оно—у тех же немцев. Лобачевский не случаен разве в том только смысле, что не имел непосредственного продолжения. Лобачевский явился в Казани, как мог бы явиться в Харькове, в Торне, Лионе, Стокгольме или Гётингене. Ни Карамзин, ни Погодин, ни Востоков, ни Буслаев, ни Даль, ни Соловьев, ни многие прочие, не могли бы явиться вне России, хотя начинали они с немцев, некоторые из них — даже от рождения (Востоков — из немецкой семьи Остенек, Даль — по отцу датчанин, по матери—немец).

Мы входили в Европу исторической и этнографической загадкою. Таковою были и для себя. Мы всё могли получить от Европы уже в готовом виде, но чтобы не остаться самим в ней вещью, предметом познания, чтобы засвидетельствовать в себе также лицо, живой субъект, нам нужно было осознать и познать самих себя. Историческое сознание и историческое познание—наше самосознание и самопознание. В лице Гогоцкого философия наша пошла верным путем. Это уже была не Уварова вина, что ей не дали итти дальше, что наши абсолютисты предпочли, чтобы истина проникла к нам путем нелегальным, и чтобы их тупое казарменное невежество было смещено озорною семинарскою невменяемостью. Но интересно, что Гогоцкий, едва ли не единственный из уваровских професоров, не спешил с ответом на вопрос Уварова. Он не задавался вопросом: какова задача русской философии, какая от нее польза нам, и что такое наша народность,—первое, может быть, потому, что он решил его, последнее, может быть, потому, что понимал, что на этот вопрос нельзя ответить, не зная, в чем европейская культура.

Было естественно, что духовная философия хотела видеть нашу национальную проблему в вопросе об отношении веры и знания. Также естественно было, что уже при постановке сво-

ей этот вопрос предрешался,—поэтому, только Магницкий мог бояться самой постановки вопроса. Было, конечно, странно, что этот вопрос оставался у нас в своей католической средневековой и общетеистической форме, а не специфировался, как следовало бы, в форму вопроса о православной вере и знании. Указанная профессорам духовных академий «нить»—«истина евангельская», и в особенности «истинный разум св. Писания» могли бы позволить войти в православный разум веры, но этого, повидимому, боялся уже не один Магницкий. Можно предположить, что это объясняется и тем, что пройденный период есть по преимуществу период подражания, перенесения к себе чужого и заимствования из него. Однако же именно в этот период не просто перетаскивали всё, что ни попадется, с Запада к нам, а выбирали. И не случайно, хотя, конечно, и не по одному предписанию начальства, искали решения своего вопроса в смысле торжества веры, в направлении теизма и антропологизма, как основы философии, в предпочтении эмпиризма умозрению, в духе скептицизма по отношению к «разуму», который нельзя было отожествить в самою верою, итд. Со всеми этими внушениями философия из духовных академий переходила и в университеты, куда Уваров допускал охотно ее представителей. Не лишено интереса, поэтому, остановиться и на духовных разрешениях уваровских вопросов.

О философском национальном сознании до уваровской эпохи говорить не приходится. Первое десятилетие есть лишь более или менее твердое наведение изготовленных заграницею прописей. Магницкий рвал в клочья эти злосчастные тетрадки. Примерное поведение духовных академий поставило их в привилегированное положение, и они в общем раньше перешли к самостоятельному выведению своих первых упражнений, пользуясь печатанными на Западе буквами лишь как образцами. Только при Уварове и университеты свободнее могли проявить свои способности, сразу превзойдя длиннополую и тугоповоротливую бурсу. Сами бурсаки побуждались к бо́льшему напряжению духовных сил здесь—в атмосфере более свободного научного духа и более независимой организации самой науки. Приблизительно через месяц по вступлении Уварова в управление министерством цензор професор Никитенко разрешил к выпуску Введение в науку

философии Сидонского. Первая же фраза книги заявляла: «Слабо изученіе Философіи въ нашемъ отечествѣ; самостоятельныхъ произведеній по сей отрасли умственныхъ изысканій почти и вовсе не видно». Вставленное здесь «почти» написано, очевидно, на всякий случай. Автор тем не менее убежден, что «современемъ» Геній Славян и на эту область наложит печать своего величия. «Геній славянъ»—было не весьма скромно, так как уже до Сидонского этот гений обнаружил себя в широком масштабе [1]). Что касается собственно русского «современем», то Сидонский не захотел брать на себя роли прорицателя и ограничивается весьма умеренным предложением: «На срединѣ между богатымъ жизнію, но бѣднымъ собственною дѣятельностью востокомъ и изыскательнымъ, самостоятельнымъ западомъ,—мы, противопоставляя сначала элементъ неподвижности, въ послѣдствіи можетъ быть черезъ мѣру увлеклись силою быстротечнаго запада.—Поймемъ свое назначеніе,—удержимъ средину, которая указана намъ природою. Познаніе природы человѣческой, какъ развилась она доселѣ, должно предохранить насъ и отъ неумѣреннаго стесненія ума и отъ безмѣрнаго послабленія порывамъ своего воображенія». «Средина»—стезя, как мы уже знаем, по которой хотел проскользнуть Сидонский, но наше отечество «средину» не очень обожает и, более склонное к неумеренному стеснению ума, оно оттеснило автора от той кафедры, которою он владел всего три года. С точки зрения собственно «духовной» философии, более правильно рассуждал Авсенев,—несмотря на то, что и он искал «средины»,—желавший видеть философию у нас не умозрительной и не эмпирическою, а «преимущественно религіозной», ибо, как говорил он, религия глубоко укоренилась в нашем духе и вошла в самое существо его.

Более категорически судит о нашей философии и о нашем народном духе заместитель Сидонского, Карпов. Всего семь лет отделяет Введение Карпова от Введения Сидонского, но Карпов уже знает, в чем наша народность, и какова должна быть наша философия. Проблема веры и знания по понятным причинам была выдвинута Сидонским, Карпов в ее решении готов уже видеть ту полезность, которая оправдает нашу философию. В чем должна состоять отечественная философия, спра-

[1]) О чем через год по выходе книги Сидонского напомнил Веланский своим переводом Голуховского.

шивает Карпов, и «какой наукословной пользы можно ожидать отъ національнаго ея характера?». Ответ Карпова построен как-раз по тому методу исключения, который подсказывается неопределенностью в формуле Уварова,—ни в чем ином народность не состоит, как именно в православии и самодержавии. Истинная философия, по суждению Карпова, действует «между внушеніями Религіи и Политики», соглашает существенные требования человеческой природы с законами веры и условиями отечественной жизни. Частные верования и положительные законы страны превращают субъект универсальный в множество народных субъектов. Народность, поэтому, условливается внешне—обычаями и государственными постановлениями и внутренне—духом веры и правилами Церкви. Русская оригинальная философия должна, определив место человека в мире, охарактеризовать его, как тип истинно русской жизни, т.-е. в условиях нашей общественной жизни и уставах православной нашей Церкви, «элементы которыхъ существенно вошли въ природу Россіянина и сдѣлали его субъектомъ народнымъ»,—и тогда, наконец, «прояснить ему его обязанности по отношенію къ Отечеству и Религіи». Тезис, что такая философия есть философия «безусловно полезная для религіознаго и національнаго нашего быта», высказывается Карповым более убежденно, с меньшим количеством доказательств, чем тезис о «наукословной пользѣ» нашей национальной философии. Карпов умно замечает, что если государство имеет свою философию, то должна образоваться своя «наукословность», если же оно не проявило своей народно-философской идеи, то или довольствуется подражанием, или «еще живетъ одною жизнію практическою». Но мысль об умственной незрелости нашей Карпов слишком торопится устранить, не замечая, что самая поспешность его заключения о том, что «мы живемъ не одною жизнію практическою», из самодовольного наблюдения: «нѣтъ нужды доказывать, что у насъ процвѣтаютъ науки», говорит против него. Философия, по Карпову, ложится в основу наук, поскольку она определяет гармоническое бытие мира и закон его развития, но какая получится «оригинальная» наукословность и наука, если это гармоническое бытие национально условилось положительными законами и уставами Церкви? Философски честно в этом только то, что Карпов не хотел допустить мысли, чтобы его отече-

ство могло жить «одною жизнію практическою». Но что, если этот признак незрелости для других народов есть существенный признак русской народности? Разве не так же обстоит дело на всем востоке? На эти сомнения Карпов не дает ответа.

До постановки вопроса о русской народности в контексте народов Европы и востока Карпову было еще далеко. А между тем, когда Карпову нужно было не рецепт давать, по которому должна составиться русская философия, а нужно было оправдать сделанный им перевод Истории философии Ритера, у него нашлось простое и понятное указание на то, что нам нужно делать, чтобы иметь оригинальную философию. Говоря коротко: у ч и т ь с я, учиться именно из истории. «Россія,—утверждает он,—по всѣмъ отраслямъ наукъ сдѣлала уже значительные успѣхи; одной только Философіи нѣтъ или почти нѣтъ въ Россіи». Всякий народ, вступающий на поприще философии, должен изучить в связи идеи предшествующих поколений, должен исследовать философию человеческого ума в его вековом развитии, тогда определится точка его состояния, и видно будет, чего можно желать и искать в будущем[1]). Но мы—именно такой народ, и следовательно, наше наукословие и наш метод—и с т о р и ч е с к и е по преимуществу. Этого вывода Карпов не сделал.

Университетские професора, перешедшие из академий в университеты, перенесли туда свои духовные навыки, но от них теперь прямо требовалось то, что в академиях само собою разумелось: быть «орудиями правительства». Как же они ф и л о с о ф с к и осмысливали свою задачу? Мог ли быть Уваров удовлетворен ими? Во всяком случае, он был доволен. Вполне «откровенным» был Михневич. Его духовная «средина», казалось ему, сама себе довлеет и достаточна для нашего духа. У философии два закона: природный, ума, и положительный, Откровения. По самому духу и смыслу, следовательно, философия не может не быть в тесной связи с религией. Но все-таки это—в-третьих и «наконец», а во-первых, «она—по духу нашего любезнаго Отечества, той Святой Руси, которая издревле чуждалась мудрованій ума, несогласныхъ съ завѣтными

---

[1]) Упоминавшееся выше анонимное В в е д е н і е к ъ п о з н а н і ю ф и л о с о ф і и (1848) ставит задачей для России изучить всё, что было прежде сказано о философии, хотя, и не считает правильным говорить о национальной философии. Впрочем, для себя автор не считал нужным изучить даже Канта.

истинами Вѣры», и во-вторых, «она—по намѣреніямъ нашего Августѣйшаго Монарха, который, желая утвердить благоденствіе мудро управляемаго имъ народа на незыблемыхъ основаніяхъ, съ отеческою заботливостію печется о томъ, чтобы гордый умъ человѣческій не возвышался на разумъ Божій, а пребывалъ бы въ должномъ послушаніи Вѣры».

Та же серединка вдохновляла и архимандрита Гавриила, когда он за духом нашей философии возлетал до Даниила Заточника и Владимира Мономаха. Характеристика «духа народного» у архим. Гавриила не так стилистически эфектна, как в посланиях Уварова, но не менее приятна. «Россіянинъ богобоязливъ, до безконечности приверженъ къ вѣрѣ, престолу и отечеству, послушенъ, нерѣшителенъ и даже недѣятеленъ тамъ, гдѣ подозрѣваетъ какое либо зло поспѣшности, трудолюбивъ, хитръ, непобѣдимъ въ терпѣніи, разсудителенъ; по отношенію къ любомудрію отличительный характеръ его мышленія есть раціонализмъ, соображаемый съ опытомъ». Это последнее положение, как принадлежащее к самой философии, автор доказывает: (1) пословицами русского народа, (2) уже древним языческим Богоучением русских, которое было чуждо тех отвратительных картин, какими преисполнена мифология Греков, (3) уклоняющейся к спиритуализму мифологией входящих в состав Российского государства чувашей, (4) избранием веры Владимиром Святым. — «Съ сихъ поръ любомудріе поставило для себя новый законъ: раціонализмъ, соображаемый съ опытомъ, повѣрять черезъ откровеніе; и никогда оно отъ сего закона не отступало». Это положение доказывается новыми аргументами: (1) 1812 г., когда умвельможпредсказал: потеря Москвы не есть потеря отечества, за чем следовал опыт: Москва «къ столу Наполеона и воеводъ его могла доставить однихъ галокъ, воронъ, воробьевъ, собакъ и кошекъ,...», итд.; (2) устав духовных академий 14-го года, где сказано, что в толпе разнообразных человеческих мнений следует держаться нити евангельской истины. Чем же, теперь, русская философия отличается от прочих? Как в сознании три предмета: я, не-я и Причина всех тварей, то должно быть и три направления в философии. Первое господствует в Германии, второе развито в Англии с Бекона и во Франции с Кондильяка, но ни то, ни другое нас не удовлетворяет. «Полагая въ основаніе мышленія плодоноснѣйшія нача-

ла, она доселѣ счастливо избѣгала тѣхъ односторонностей и заблужденій, которыя въ такомъ необъятномъ количествѣ наводнили всю просвѣщенную Европу». В Германии начинают чувствовать потребность не только соединить теорию с опытом, но и примирить их в высшем начале. Но двух направлений одной идеи один народ не может выражать, «и потому осуществленіе третьяго направленія философіи издревле принадлежитъ народу великому и сильному, который, полагая краеугольнымъ камнемъ философствованія раціонализмъ, соображаемый съ опытомъ, завершаетъ этотъ храмъ любомудрія какъ бы свѣтозарнымъ куполомъ, — откровеніемъ и преимущественно матеріею всѣхъ идей—понятіемъ о Богѣ». Это снова доказывается: (1) тем, что каждый простолюдин, приступая к делу, говорит: Господи помилуй, (2) стихотворением Жуковского, где на каждую чару вина призывается Божие благословение, (3) пословицами вроде — Бог не выдаст, свинья не съест, (4) и наипаче избранными местами из русских философов,—к изложению которых автор и переходит,—с IX—X века до Сергия Семеновича Уварова,— коего высокие качества «поставили его выше многихъ Несторовъ европейскаго ученаго міра», — и Иннокентия Борисова включительно.

Новицкий упрекал Историю философии архим. Гавриила в несамостоятельности, но едва ли имел в виду при этом приведенные аргументы, ибо, национально ли или индивидуально, но они вполне оригинальны. Новицкий был прав вообще, а в последних суждениях о русской философии особенно хорошо знал источник своего казанского колеги, ибо, начиная с разделения предметов познания и далее, Гавриил просто-на-просто списывал у Новицкого, не только здесь не называя его, но не найдя ему места и в изложении русской философии—ни до Уварова, ни после Уварова. Единственное оригинальное суждение самого Гавриила—фраза с гордым словечком «доселѣ», убивающим скромное «почти» Сидонского и Карпова. В сущности, Новицкий заслужил, что его рассуждения были переписаны и уснащены такими нелепыми доказательствами о. архимандрита,—они обнаруживают комическую сторону сервилизма самого Новицкого, имеющего у него отнюдь не смешной, а весьма серьезный даже вид. Определив, как списано у него Гавриилом и как выше приведено,

дух русской философии, Новицкий через это дает точный ответ и на загадку Уварова. «Философія есть, въ высшей степени, самосознаніе народное; слѣд., въ ней долженъ выражаться собственно духъ самого народа: а духъ народа Русскаго кому неизвѣстенъ? Примѣрная религіозность, глубокая преданность Отечеству и Царю—вотъ господствующія черты его характера и духа! Этимъ-то духомъ Философія нашего Отечества должна быть вся проникнута и животворима, потому что только тогда она будет достойною великаго народа Русскаго, только тогда она будетъ философіею національною, произведеніемъ и достояніемъ нашимъ собственнымъ, а не заимствованнымъ». Трудно, в конце концов, отличить, где Новицкий, где Гавриил, где Михневич, Карпов, где сам Уваров? Но такая прочная солидарность, такое единомыслие представителей того самого народа, о духе которого они говорят, не втесняет ли силою подлую мысль, что, быть может, само раболепие и является отличительною чертою этого духа? Иностранцы это не раз отмечали, начиная с своих первых столкновений с Московией, и, когда нужно было, искусно сами входили у нас в этот тон.

Петербургский Фишер был таким иностранцем. Он выступает пламенным идеологом всей практики правительственной интелигенции, и в особенности Уварова. Его речь, произнесенная на торжественном собрании университета 20 сент. 1834 г., О ходѣ образованія въ Россіи и объ участіи какое должна принимать въ немъ философія, в высокой степени интересна и идеологически и психологически. Всё искусство западно-образованного человека было призвано для оправдания правительственной монополии в деле просвещения. А професору философии нужно было показать, что философия при такой системе может существовать, потому что может быть полезна. В каком же виде должна предстать философия, чтобы ей нашлось здесь место? Нас могут возмущать или смешить доводы оратора, но если иметь в виду неразрешимые трудности его задачи, то в формальном искусстве построения ему отказать нельзя. Психологически это была тщательно проработанная гармонизация простых напевов Уварова, уснащенная пышными акордами и искусными модуляциями. Исторически речь Фишера оказалась похоронною песнью правительственной интелигенции.

Мало только, кто ее слышал. За стенами университета новые птицы пели новые песни.

Россия представляется Фишеру единственною по ходу образования страною. Везде образование возникает самодеятельно, развивается сразу во многих пунктах и с разных сторон. Правительствам остается только ограждать его от нападений невежества и грубости. У нас само правительство преподносит подданным светильник образования. «У насъ мудрый Монархъ, окруженный знаменитѣйшими мужами, Русскими по сердцу и Европейцами по обширности своихъ познаній, представляется въ величественномъ образѣ, какъ умственное солнце, которое, стоя выше управляемой имъ системы, устремляетъ къ однимъ и тѣмъ же идеямъ пятьдесятъ милліоновъ умовъ, озаряетъ своими лучами и оживляетъ своею жизнію все, что подчинено закону его притяженія». Правда, признается Фишер, есть среди иностранцев клеветники, утверждающие, что наше образование «расчислено и употребляется въ пользу однимъ Правительствомъ, а народъ принимаетъ его съ отвращеніемъ», но наше правительство, убежденное, что оно «имѣетъ въ виду единственно благо своего народа», пренебрегает нелепыми клеветами. И Фишер влагает в уста правительства ответ, достойный подражания со стороны тех, кому отвечать нечего, где «говорят дела», потому что «слово безмолвно»: «придите въ Россію, взгляните и судите».

Начала, на которых Россия утверждает народное просвещение,—Религия и Законодательство,—внутренне связаны между собою и даже тожественны. Ничего прочнее этого нельзя найти, но всё же существенное могущество их опирается на деятельную помощь силы воспитания. «Заставить эту силу содѣйствовать осуществленію высокихъ намѣреній, основанныхъ на Вѣрѣ и законахъ Государственныхъ, было всегда одною изъ священнѣйшихъ обязанностей Русскаго Правительства». Таким образом, просвещение, вводимое в интересах блага народного, на деле, оказывается, должно содействовать осуществлению высоких видов государства и правительства. Не замечая противоречия, в котором вязнет сама задача оратора, он переходит к «неудобствам», которые наследовали современные ему «Возродители Россіи» от прежнего порядка. За неимением русских наставников, пришлось довериться иностранцам, а за неимением «публичных заведений»

приходилось довольствоваться воспитанием домашним. Последнее, как известно, в царствование Николая Павловича сделалось козлом отпущения. Декабрьское восстание потому и послужило поводом к повороту в национальную сторону, что причины его хотели видеть не в собственных недостатках, а в тлетворном влиянии европейского просвещения. Разоблачение смешных сторон гувернерского воспитания, начатое уже в XVIII веке, сочувственно было встречено закоренелыми ретроградами, потому что они получили таким образом возможность не скрывать своей ненависти к европейскому образованию вообще. Священный интернациональный союз, влияние политики Метерниха, пропаганда библейского общества,—всё это смешивало цвета. Трудно было придумать общее между Шишковым, ставленником Фотия, и Пушкиным. Оно нашлось. После декабрьского восстания ретрограды трубили во все трубы; другая сторона должна была смущенно молчать, потому что всякое оправдание «европеизма» было бы сочтено за оправдание декабристов. Гувернерское воспитание стало в глазах одних очагом заразы, для других—«отводом глаз», для всех—средством самооправдания, хотя и в разных смыслах. Пушкин, очевидно, не думал, что говорит «просвѣщенья плодъ—развратъ и нѣкій духъ мятежный», когда утверждал: «нечего колебаться во что бы то ни стало подавить воспитаніе частное». Пушкину все-таки «вымыли голову», именно потому, что он не сказал первого. Уваров нашел выход из затруднения: просвещение—дух мятежный, пока оно не «приноровлено» к нашему духу, здравому, высокому, смиренномудрому, ипр., ипр., и предложил меру, для такого духа в самый раз—национализировать домашних наставников, т.-е., как формулировал этот акт Фишер: включить их «въ категорію Государственныхъ Чиновниковъ и подчинить ихъ дѣйствія надзору властей общественныхъ». Понятна радость иностранца Фищера, приехавшего в Россию в качестве гувернера, и, как он сам признается, изведавшего тяжести этой должности и все неприятности ее и теперь узнающего о такой почечительности правительства о домашних наставниках: почетное место, «самая одежда, имъ носимая», и, наконец, надежда увидеть беспомощную старость, защищенною от бедности. Но как апологет Уварова, он выдвигает на первый план самый принцип: дух народный отвлечен от опасности утратить достоинство под внушением

правил, не согласующихся с религией и политическими постановлениями Отечества. Великая задача: «напитать народнымъ духомъ это частное воспитаніе» — разрешена. «Высокая мудрость Императора Николая постигла всю важность великой задачи водворенія согласія между воспитаніемъ частнымъ и публичнымъ, и ввѣрила рѣшеніе его государственнымъ дарованіямъ Министра, коего уму и рѣдкимъ достоинствамъ мы нынѣ удивляемся. Слѣдствіемъ этого былъ законъ б е з п р и м ѣ р н ы й въ лѣтописяхъ гражданскаго образованія»,—зато, как мы знаем, служивший потом не раз примером.

Тут единственная по ходу образования страна достигла своей высшей точки. Правительство—единственный источник, оно господствует над системою, которой следует, и оратор надеется, что сила, умевшая создать образование и управить ход, и впредь сохранит навсегда это сокровище от ложной примеси и передаст его грядущим поколениям, обогащенное приращениями, «которыя доставятся ему трудами нашими». Фишер—не чета скромным професорам домотканного семинарского воспитания. Он ведет тонко: момент апогея выводится из всей истории нашего просвещения. Это—не простосердечное поддакивание лозунгам, выкинутым в министерстве, это—тонкое понимание идеи и важности идеи сохранения интелигентной монополии за государством. Что государство в данный момент воплощается в самодержавии, и что православие—его верный исторический спутник, это он знает, говорит и еще будет говорить, но нужен п р и н ц и п, а не простое констатирование исторического факта. Принцип—то, что до сих пор направляло самое историю и что впредь должно предохранить ее от «слѣпаго случая, произвола, безпечности и злонамѣренности». Фишер апелирует и к «народному духу», но, подобно самому «Возродителю России», не развлекается углублением в него, понимая, что в его устах это—действительно с л у ч а й н ы й вопрос: дух времени вызывал духа народного. Фишер проникает в самый смысл правительственной заботы: во что бы то ни стало удержать интелект страны за собою. Как ни твердо провозглашал это Уваров, сомнения у него должны были быть,—недаром он был так беспощаден в цензурных гонениях. Фишер говорит тверже, он крепче Уварова верит в правительственную Россию. Как и Уваров, он ораторствовал на краю пропасти, но назад не пятился, потому что не видел, где

стоит, и не чувствовал отчаяния своего патрона. Он, вероятно, вспомнил роль западных университетов и воображал, что теми стенами, в которых он говорил, твердо ограничено русское просвещение, и что за их пределы выходит только то, что нужно правительству, предносящему подданным «светильник образования». Словом, он постиг принцип и его провозгласил, а факты должны были подладиться под него. Его чисто-русские колеги собирали факты и подлаживали под принципы, присланные из столицы, не весьма вдумываясь в самые принципы: они были готовы к тому, чтобы назавтра приладить те же факты к другому принципу. Речь Фишера, поэтому, яснее раскрывает смысл уваровской эпохи русского просвещения, чем все прочие коментарии—и поддакивавшие Уварову, и видевшие то чисто карьерные легкомысленные мотивы его деятельности, то адское намерение удержать «народ» во тьме, в рабстве, в угнетении и прочих состояниях, обыкновенно, для бо́льшего впечатления, характеризуемых метафорически.

Как искренне «для блага народного» Фишер защищал уже́ реакционную програму министерства, так же искренне он был убежден, что само народное сознание, определяемое государством, не может в России быть иным, как правительственно-государственным. Иначе он не разрешал бы так легко того противоречия, которое заключается в самих словах: прикладная философия, и иначе он не говорил бы того вздора, которым заканчивается его речь, и который доказывает, что он на миг забыл всю историю философии. Вопрос в том: что́ делать, при развитых принципах, с философией, возникавшей в других странах «самодеятельно»? Так как было бы по-истине чем-то беспримерным в летописях гражданского образования, чтобы правительство насаждало вещь для него совершенно бесполезную, но вред от которой возможен, то нужно было «доказать, что въ системѣ образованія, которому слѣдуетъ Правительство, изученіе Философіи не составляетъ, какъ думаютъ нѣкоторые, занятія пустаго и безплоднаго». Фишер, конечно, этого не доказал, как мог он сам убедиться из бесед с Ширинским-Шихматовым [1]) и из действий последнего. Но положение професора философии обязывало доказы-

[1]) Суждение о том, что польза философии не доказана, а вред от нее возможен, было высказано министром именно в разговоре с самим Фишером (Никитенко, I, 395).

вать. Эта часть речи не так тонка, как первая, и состоит из несложных аргументов, желающих устрашить и привлечь. Мощное притяжение правительства, уверяет он, может оказать воздействие «даже на философскія идеи», не только препятствуя ходу ума, но, напротив, служа ему щитом от «гибельныхъ послѣдствій лжеобразованія—этого чудовищнаго порожденія нашего вѣка, которое, подобно нравственной язвѣ, заражаетъ и повреждаетъ болѣе и болѣе общественное тѣло дряхлѣющей [NB!] Европы». По логике вышеизложенного следует, что само правительство, имеющее «всѣ средства знать и высоту успѣховъ всемірного образованія, и настоящія нужды отечества», должно бы предписать соответствующую философию. Фишер, чувствуя себя «достойным орудием правительства», берет на себя начертать план такой полезной философии. К сожалению, Фишер не задался еще новой мыслью: в виду явной бесполезности самого плана найти ему особое оправдание.

Итак, вопрос в том, полезна ли философия и при каких условиях она совместна с системою образования, принятого в России? Ответ получается из определения философии и ее задач, с которыми мы уже знакомы. Кроме общих мест о пользе света разума для веры, о пользе философии для других наук, Фишер останавливается специально на пользе психологии, которая уже находит себе приложение и «къ практикѣ»—в воспитании, в познании людей и уменьи действовать на их волю, каковые два дарования необходимы «преимущественно законодателю, Государственному сановнику и всякому находящемуся въ высшей сферѣ общества»,—наконец, психология также ключ к истории. Всё это пустяки, тысячи раз повторявшиеся, и добрая половина этих аргументов заведомо недобросовестна: никогда и никаких сановников философия полезному для них не научила. Фишер сам чувствует это, как и то, что если есть энтузиазм, философией внушаемый, то об таких пустяках говорить не стоит, ибо он прав, его «слабое мнѣніе» не могло ничего прибавить к похвалам и «высокой цѣнѣ» философии, даваемых «отличнѣйшими мыслителями». Если же такого энтузиазма нет, то все эти рассуждения—смешны, ибо при всей их очевидности, как общих мест, философия остается «въ презрѣніи». А главное, и доказать-то требовалось не это, а другое—зачем философия нужна в России, при русской правительственной системе просвещения. Тут п р о т и в Фишера

вопиял им самим изображенный «ход образования в России». Без всякой философии «единственная» Россия довела просвещение до такой беспримерной высоты, когда каждый домашний наставник—чиновник государства, тогда как во всей «исторіи вѣковъ минувшихъ или въ настоящемъ бытіи народовъ современныхъ» всюду, где есть философия, есть «безстыдная суетность». Фишер апелирует, однако, к Петру, которого «геній, въ высшей степени практическій», не почитал философии излишней. Фишер с удовольствием вычитывает из первой страницы напечатанной по повелению монарха газеты: «Повелѣніемъ Его величества Московскіе школы умножились, и 45 человекъ слушаютъ Философію, а уже Діалектику окончили». Однако, отчего же, при таком благополучном начале, через 130 лет Сидонский открыл свое Введение решительным заявлением: «Слабо изученіе Философіи въ нашемъ Отечествѣ». «По самой природѣ своей», рассуждает Фишер, философия требует ума зрелого и может быть изучаема лишь в университетах. Наше «частное воспитаніе» торопится выпустить юношей на поприще общественного служения, и до философии они не доходят. Но, вот, Александр открыл пять новых университетов, и «съ этого времени изученіе Философіи безпрерывно преуспѣваетъ»... Про восьмидесятилетнее существование московского университета Фишер так же забыл, как не заметил, что его «преуспѣваетъ» говорится всего через один год после «слабо изученіе» Сидонского. Но на философии лежит еще вина в том, что она сделалась соучастницею плачевных ужасов неверия и разрушения. Торжественно провозглашая свою невинность, она все-таки «вмѣшивается во всѣ бунты, колеблющіе Европу, и даже дѣлаетъ себя ихъ услужливою защитницею». Но это—философия в руках злонамеренных. Наше «мудрое правительство» приняло свои меры, и «кто дерзнетъ упрекнуть наше Правительство тѣмъ, что оно смотритъ за публичнымъ преподаваніемъ Философіи съ большею строгостью, чѣмъ другое?» Таким образом, вопрос Фишера разрешается тем, что та философия будет полезна и совместна с системою нашего образования, которая будет одобрена правительством—философия здравая. Ее распространением правительство разоблачит и приведет в смущение «отвратительное чудовище, Псевдо-Философію, прежде, чѣмъ успѣетъ она осквернить Россію своимъ ядовитымъ дыханіемъ и

вонзить кровавые когти свои въ нѣдра ея». После этого нельзя сомневаться, что основания, на которых должна преподаваться у нас философия, суть: «священное уваженіе къ Религіи, неколебимая вѣрность Монарху и безусловное повиновеніе существующимъ законамъ».

Таким образом, в лице Фишера Уваров нашел для правительства орудие преданное и истолкователя здравого. Вопрос о народности был просто вопросом русской государственности. Фишер знал, что иначе он неразрешим, но что и решать его собственно иначе не нужно. Вера и полезное государственное знание—философская проблема; ее государственное решение—православие и самодержавие. Уваров мог быть спокоен, университеты стояли на правильном пути. Фишер не видел только того, что́ все-таки не давало спокойно спать Уварову [1]), и что́ устранить ему гения не хватило. Национализировав домашних наставников, Уваров, непонятно почему, остановился перед национализацией литературы. Его цензурные мероприятия не поспевали за ее ходом. И тот самый вопрос, который Уваров задал професорам, стали решать и вне университетов, почему и решался он не всегда в духе государственной народности. Роковое запоздание Уварова сделало, в конце концов, то, что им же самим возбужденный вопрос о народности стал в руках ненационализированных наставников рычагом, подводившимся под всё просветительное здание Уварова. Этот рычаг он и не мог удержать в своих руках, он поздно схватился за него. Фишер понимал, что «народность»—случайное слово в устах Уварова, что «народность» стоит на месте «русская государственность». И ему, как и Уварову, казалось, что «самодержавием» ответ исчерпывается. Фишер не хотел и не смел видеть философской проблемы в самой государственности [2]). Между тем, рычаг, выкованный не руками правительства, был сделан из философской стали. Накидывавшиеся на него цензурные

---

[1]) Никитенко передает со слов кн. Г. П. Волконского, что Уваров сказал ему, что хочет, чтобы, наконец, русская литература прекратилась,—«тогда, по крайней мѣрѣ, будетъ что-нибудь опредѣленное, а главное,—говорил он,—я буду спать спокойно». (I, 348). Конечно, не нужно быть глупым и понимать это иначе, как bon mot, но ведь до этого bon mot надо дойти!

[2]) Любопытно отметить, что начатая им работа Объ естественномъ правѣ в целях философского оправдания нашей государственности не пошла дальше начала, посвященного истории теорий.

сети он разрывал. Допущение философии в университетах сделало только то, что, когда Ширинский-Шихматов убедился в силе ее действия, он не поверил самому Фишеру и напал именно на университетскую философию. Удар был сделан мимо действительного врага. Правительство вместе с Шихматовым набрасывалось на того, кто ближе всех и с романтическою любовью принял к сердцу преподанную Уваровым тему о народности и потому громче всех рассуждал (на славянофилов). Это был новый промах погибавшей правительственной интелигенции. Свободная философия, решавшая вопрос о народности не в смысле правительственного понимания действительной русской государственности, и не в смысле романтической идеализации возможной русской государственности, отошла в сторону. Правительство победило. Но удержать за собою руководства просвещением не могло. Не найдя в нем покорного орудия, оно некоторое время еще отбивалось от него, а потом стало заботиться лишь об одном,—чтобы оно не мешало ему в остальных его делах. Выпавшее из рук правительства кормило правления просвещением страны было подхвачено взрощенными им же невеждами. Правительство было еще достаточно сильно, чтобы бороться за свое существование, но справиться с судорожными зигзагообразными порывами в движении образованности оно не могло. То откровенно, то лицемерно, то лишь скрыто признавая свои принципы опороченными, оно не знало даже, что́ поддерживать и чему противодействовать. Его порывы были по большей части импульсивны: оно выступало нередко против друзей, создавая себе из них врагов, и нередко поощряло врагов, не приобретая друзей. Философия в особенности испытала на себе все превратности хаотического метания в движении русской культуры и образованности. Когда порожденное общим невежеством и из этого невежества развившееся озорство нового руководителя просвещением, новой интелигенции, в обращенном виде возобновило преследование не желавшей от него зависеть свободной философии, когда и оно потребовало от нее полезности, правительство с беспокойным видом прислушивалось к раздавшемуся свисту, но само оставалось в стороне. Оскорбленное, оно принимало вид третьего радующегося.

ПЕРВЫЕ УЧЕНИКИ

XIV

Светлым и чистым в русской умственной культуре представляется перехват, образовавшийся между эпохою кончавшегося руководительства правительственной интелигенции и новой эпохой, когда новая интелигенция еще не обнаружила своих далеко не аристократических, как хотелось Пушкину, манер. С детским доверием прислушивались к голосу мысли, с непорочною радостью наслаждались творчеством художника. Образованность хотела быть самою собою, ничему не служить и только всем светить. Единственный, может быть, момент в русской истории, где не было злобы, человеконенавистничества, зависти, затаенного недоверия и скептицизма! Люди этого момента пробовали итти своею, никем и ничем не предписываемой дорогой. Они отрешались от указки учителей и начинали верить в способность к самостоятельному творчеству. Вчерашние учителя их не взлюбили, не поощряли, наказывали; прошло немного времени, и их колотили товарищи. Они были прозваны «мечтателями» и «идеалистами», их творчество было признано бесполезным. Сжимавшиеся уже под ударами учителей, они быстро стали разбегаться. Одни вернулись к правительственной указке, другие смешались с озорниками, третьи просто отстали и отошли в сторону, остальные сбились в кучку и, сосредоточенные на своем, непонимаемые ни друзьями, ни врагами, оставались мечтателями без реального дела и влияния.

Это—эпоха литературы с самого конца двадцатых и до середины сороковых годов. Она совпадает с временем самого сильного и интересного напряжения государственной политики просвещения. Но блестящий Уваров потому и меркнет, что его рассматривают, как контраст самостоятельному творчеству эпохи. Как будто, в самом деле, против придворной аристократии возникала аристократия «литературная»! Пушкин соединял в себе оба типа аристократии, но, когда нужно было выбирать, он не был вместе с Уваровым. Он не желал, не мог подчинить свою «вольность» государственному регламенту. Уваров затмевался и, зажигая свои государственные огоньки, в то же время хотел погасить свободное распространение света. Оттого-то его положение и двусмысленно. Как было указано,

всё кончилось тем, что свет погас с обеих сторон. Уваров опоздал и оказался реакционером. До него уже пробудились новые силы, и он также был поставлен перед выбором: с ними или против них. Он выбрал последнее, не заметив, что он слабее их, что он, не будучи романтиком, защищает и осуществляет дело, безобразие которого могла бы сгладить лишь романтическая фантазия. И он стал циником [1]). А литературный «романтизм» наш остался единственным настоящим днем для современников, класическим днем для истории и предметом романтической грезы для потомков.

Н. П. Сильванский в статье «Матеріалисты двадцатыхъ годовъ» («Былое», 1907, іюль) высказывает такое суждение: «Въ началѣ двадцатыхъ годовъ, незадолго до возстанія 14 декабря, въ Москвѣ возникъ кружокъ молодыхъ философовъ, упивавшихся «магическими струями» «небесной» философіи Шеллинга. ——— Они, однако, мало замѣчательны сами по себѣ и не они типичны для нашихъ двадцатыхъ годовъ». Это звучит в полный диссонанс с фактами, пока читатель подсказывает себе логически естественное противопоставление: типичность какой-то не-шелинговой философии. Но автор имеет в виду иное противопоставление: «Типичными представителями двадцатыхъ годовъ были не мечтательные поклонники нѣмецкой небесной [!] метафизики, а политики [курс. мой] и матеріалисты, воспитанные на французской литературѣ [курс. мой] Вѣка Просвѣщенія». В «политике», натурально, иная типичность, чем в философии, тем не менее, автор имеет непременное желание как-то связать обе «типичности», что̀ приводит его к суждениям, по меньшей мере, легкомысленным. «... И. И. Давыдовъ оставался,—утверждает он,—въ десятыхъ годахъ вѣрнымъ господствовавшей [!] у насъ французской философіи. ——— онъ учился въ Россіи и усвоилъ изъ распространенныхъ [?] здѣсь книгъ и воззрѣній высокое уваженіе къ французскому эмпиризму [?]». ««Мнемозина» съ ея «небесной» философіей, отрѣшенной отъ дѣйствительности, шла противъ общаго теченія и успѣха не имѣла; издатели вынуждены были прекратить изданіе на 4-ой книжкѣ, за недостаткомъ подписчиковъ». Обращаясь к «политикам», автор утверждает: «Въ кружкахъ декабристовъ всюду настольными книгами были французскіе классики по политикѣ и философіи [?] и тѣ иностранныя политическія сочиненія, которыя были усвоены французами». Доказательства просты;

[1]) Ср. выше примечание на 199.

в начале 20-х годов в Тульчине образовался кружок молодых офицеров, «усердно изучавшихъ, наряду съ французскими политическими книгами, и французскую философію Гольбаха и Кондильяка». Но тут же эти доказательства и обрываются, потому что дальше в подробностях излагается биография некоего Николая Крюкова. Если бы однако такое «доказательство» и показалось кому-либо убедительным, всё же оно доказывало бы не больше того, что у нас изучалась французская литература. Но ведь под «типичными представителями» науки и философии принято разуметь не изучающих, а учащих... Впрочем, и применительно к «изучающим» утверждения Сильванского находятся в противоречии с фактами. Их много и они достаточно засвидетельствованы историческими очевидцами. Приведу одно только свидетельство, ценное тем, что оно исходит не из среды «увлекающихся», а потому, может быть, и пристрастных. Е. А. Боратынский писал из Москвы Пушкину: «Надо тебѣ сказать, что московская молодежь помѣшана на трасцендентальной философіи». Это было написано в средине января 1826 года, т.-е. всего через месяц после декабрьского восстания.

Большую роль в умственном развитии России этой эпохи сыграла Москва и Московский университет. Но последний играл эту роль не через свою философскую кафедру, которой, как мы уже знаем, здесь фактически и не было, и не потому также, что университет был активным источником умственных исканий того времени, а тем, главным образом, что в лице некоторых своих представителей он сам примкнул к литературе, действительно активному источнику новой умственной жизни, и тем еще, что, войдя в литературу, он нашел способ распространять философские идеи не через самое философию. Вследствие этого и вышло, что в московском университете университетские учителя не столько направляли умственные запросы московского общества, сколько удовлетворяли их, отвечая на задаваемые вопросы. А поскольку московское общество состояло из учеников своего университета, выходило, что ученики «направляли» и «определяли» своих учителей. В 30-х годах московский университет был более славен своими учениками, чем учителями. Дело менялось лишь по мере того, как эти ученики, в свою очередь, становились учителями,—характеристика, данная Пушкиным: «ученость, дѣятельность и умъ чужды Московскому университету» — теряла свою безусловную всеобщность.

Москва всегда жила своим особым укладом жизни и своим внутренним духовным интересом. Московский университет фактически должен был считаться с особыми требованиями самой Москвы подчас больше даже, чем с министерскими предписаниями, и, во всяком случае, то, что выливалось за рамки этих предписаний, всегда было в непосредственной связи с настроениями и запросами московского образованного общества [1]). Если можно говорить о какой-либо традиции, выработанной университетом за семидесятипятилетнее его существование, то это именно была связь его жизни с жизнью Москвы. Московские професора искали этой связи и, то удачно, то неудачно, но всё-таки связывали науку с литературою. И московские же професора впервые в своих публичных чтениях нашли себе аудиторию более широкую, чем аудитория официально учащихся. Прочие университеты, свежие создания петербургского правительства, напротив, сами должны были играть роль источников интелектуальных интересов своей среды. Москва во взаимодействии со своим университетом зарождала свою московскую интелигенцию. Пришло время—и перед последнею поднялся вопрос: встать на сторону правительственной интелигенции или итти самостоятельно, в конце концов, в опозиции к правительству, и вследствие этого уже со значением не только местным, но и общерусским. Эта дилема не решалась, понятно, безусловно в пользу одного из своих концов. Были примиряющие и посредствующие звенья. Но самая наличность дилемы имела историческое значение. Отсюда начинается новая эпоха нашей умственной культуры; здесь родилась новая интелигенция, неофициальная, свободная, опозиционная. Превращение ее состояния из неопределенно-опозиционного в партийно-диференцированное совершалось уже на пространстве всего государства.

Складывалась новая интелигенция и первые свои заявления делала скромно, в единении с официальною образованностью, без ясного самосознания. Чем ярче становилась она,

---

[1]) Как запомнилось Гончарову о самом начале 30-х годов: «Нашъ университетъ въ Москвѣ былъ святилищемъ не для однихъ насъ, учащихся, но и для ихъ семействъ, и для всего общества. Образованіе, вынесенное изъ университета, цѣнилось выше всякаго другого. Москва гордилась своимъ университетомъ, любила студентовъ, какъ будущихъ самыхъ полезныхъ, можетъ быть, громкихъ, блестящихъ дѣятелей общества. Студенты гордились своимъ званіемъ и дорожили занятіями, видя общую къ себѣ симпатію и уваженіе. — — — Эта симпатія вливала много тепла и свѣта въ жизнь университетскаго юношества».

чем больше проникалась сознанием своего назначения, тем дальше отходила от официальной учености и уходила в литературу. Сопротивление течению, прорвавшемуся сквозь правительственные плотины и усилия связать новое с правительственным руководительством, на поприще самой же литературы, были иногда напряженны и упорны, но справиться с бурною стремительностью освобожденного потока там не хватало ни таланта, ни умения, ни, самое главное, авторитета, который бы мог внушить к себе доверие общества. Чем откровеннее этот авторитет обличал свою санктпетербургскую инспирацию, тем более компрометировались его московские проводники в глазах нового «общества».

При таких обстоятельствах, факт, что Московский университет в области философии не мог дать даже того, что давал Петербург или Киев, оказался фактом для развития философии литературным путем только благоприятным. Пресловутый «допожарный» Брянцев продолжал свое преподавание до самой своей смерти в 1821 году, оставляя у слушателей впечатление, что он состоит професором в университете со дня основания этого последнего,—и это было самое сильное впечатление от его философского преподавания... В последние четыре года его жизни Давыдов, в качестве адъюнкта, помогал ему в преподавании, но чему собственно и как он учил в университете, мы в точности не знаем. Меньше всего об этом говорит официальная история университета. Но лишь только мы подойдем к этому времени с другой стороны—со стороны интересов образованного общества — мы видим очень яркую картину загорающейся умственной жизни и увлечения философией, эстетикою, поэзией, вообще свободным и бесполезным творчеством. Во всем этом чувствуется и историей уже раскрыто влияние западно-европейских идей и идейных течений. Влияние проникало и ширилось без правительственного руководства и поощрения, иногда, может быть, против его желаний. Среда, в которую по преимуществу проникал дух времени, была близкою правительству дворянскою средою, и на первых порах, казалось, нет надобности принимать специальных мер ограждения,—лишь бы это не выходило, действительно, за сферу «бесполезного». Однако, с точки зрения правительства, которое хотело сохранить за собою руководство всею умственною жизнью страны, это была ошибка. Те, кто не хотел ничего

различать в новшествах, кто вооружался против них только потому, что это были новшества, были последовательнее. Общество, проникаясь новыми настроениями, считало себя в праве требовать от университета и науки ответов на свои запросы, а университет считал себя в праве, в меру своей компетентности, отвечать прямо, поскольку и пока это не было запрещено, и—в замаскированной форме, когда прямой ответ мог повлечь за собою начальственное осуждение.

В культурной истории этого времени достаточно внимания привлекали к себе кружки, связывавшие групы молодежи по ее литературным и философским интересам. Существенно и показательно для кружков этой эпохи, что члены их объединялись не только потребностью собственного образования, но также стремлением перебросить увлекавшие их идеи в более широкие круги общества. Молодые люди искренне были убеждены, что являются вестниками новой образованности, не отменяющей официальное просвещение, но его дополняющей и вместе с тем увлекающей вперед, к более живому и жизненному развитию. Не беда, что здесь учителями иногда хотели выступить те, кто сам не доучился. Они не брались учить больше того, что сами знали. Они собирались быть только пропагандистами чужого, но признанного уже в его всеобщей ценности. Они не отрекались от тех, у кого они сами учились. И нередко их вчерашние учителя становились их сотрудниками. А совсем юная учащаяся молодежь охотнее шла за свежим словом неофициальных учителей, на них же полагаясь и в своей оценке официальной науки. Впоследствии это привело ко многим и печальным извращениям. Теперь это было рождением нового духа умственной культуры. Можно говорить о большей или меньшей любви нового поколения к старшему, но еще не было большей или меньшей степени слепой ненависти, не было характеризующей следующее поколение (60-х годов) самодовольной насмешки трезвых детей над охмелевшими от идей отцами. Новое честно шло на смену старому, и только, когда последнее силою не уступало своего места, началась борьба. Взаимная ненависть выросла лишь, когда стало ясно, что победит не убеждение, а физическая сила. За это время обе стороны истощились в духовной энергии и деморализовались.

Участники первых волнений и провозвестники первых веяний нового духа с благодарностью вспоминали тех из представителей казенной образованности, которые шли навстречу их юным увлечениям. А те и сами увлекались юными идеями европейского творчества, вдохновившегося как бы реабилитацией себя после тех разрушений и опустошений, которыми ознаменовалась история Европы в конце предыдущего века, и которые всё еще продолжали компрометировать ее. Увлечение официальных професоров скоро остывало под влиянием вразумления свыше или собственного благоразумия. Вчерашние новаторы также «доучивались» и становились официальными. Время сохраняло лишь наиболее стойких. Но поток истории, тихий или бурный, всё равно—состоит из капель, а время распознается по смене моментов.

Новое течение пробилось наружу в литературе и журналистике, на страницах которой значились имена и официальных представителей науки. С новыми философскими исканиями сопрягались имена Павлова, Надеждина, Максимовича, даже Погодина и Шевырева, и под. Одни из них были только учителями нового поколения, другие—их сверстниками и сочленами кружков, следовательно, уже на университетскую кафедру несшими новую мысль. Но вдохновение свое они все-таки получали за стенами университета. Можно назвать лишь два имени среди професоров московского университета, которым приписывается инициатива пропаганды новых философских идей, и которые не вышли ни из кружков, ни из журналов. Это—имена Давыдова и Павлова. Давыдов, по свидетельству его собственных учеников, вводил их в круг этих идей уже до 20-го года, когда они были воспитанниками университетского благородного пансиона. Павлов в 20-м году вернулся из заграницы с свежим запасом шелингианского энтузиазма. Но уже в 26-ом году, когда Давыдов читал свою выше рассмотренную лекцию, он перестал быть только учителем и инициатором и должен был отвечать на возникавшие вне университета запросы. А Павлов еще в 24-ом году вступил на поприще свободного журнального писателя. Его статья появилась, впрочем, под псевдонимом π. π., в вольном полуальманахе, полужурнале «Мнемозина», одним из руководителей которой был кн. В. Ф. Одоевский—воспитанник Давыдова и глава одного из «кружков» («Общества любомудрія»). В 27 году

во главе нового журнала становится университетский преподаватель Погодин («Московскій Вѣстникъ», 1827—30), также член одного из кружков (Кружка С. Е. Раича), не чуждого и философии [1]). А в 31-м году только что добившийся профессуры, а до того бывший едва ли не единственным живым и смелым сотрудником (Надоумко) скучно-профессорского полуофициального «Вѣстника Европы» (Каченовского, в 1828 г.), Н. И. Надеждин основывает сыгравший исключительную роль также новый журнал «Телескопъ» (1831—36).

Таково—начало взаимодействия университета и свободной журналистики, поскольку последняя через литературу вводила в умственный обиход русского общества европейские понятия о философии, независимо от учебных програм, предписывавшихся правительственным руководством. Что же, прежде всего, дали русской философии эти нового типа професора, и что, затем, сделала из этого литература? Были ли они только слепыми сеятелями, не видевшими, куда падает зерно, и как оно прорастает, или они сознательно расстраивали ряды, которые были призваны вести в слепом повиновении команде высшего правительственного интереса? И другая сторона—сразу ли поняла, что, выступая на смену и занимая свой ответственный пост, она становится на tertia vigilia духовной культуры России? На два последние вопроса история отвечает отрицательно, ибо это есть история роста самосознания новой интеллигенции, а не констатирование скачка через пропасть. Сознание того, что пропасть существует,—хотя и не в хронологии идей, а в них самих,—пришло позднее. Оно вновь расслоило каждую из сторон и по-новому распределило эти слои. Как это произошло, видно из ответа на первый из поставленных вопросов.

Давыдов, в первые годы своего преподавания, удовлетворял новым запросам не потому, что сам понимал свое назначение, как новатора и проповедника нового. Вернее всего, только потому, что он был более других подготовлен отвечать ученикам на внушенные временем вопросы. В ином свете обрисовывается

---

[1]) Сам Погодин придавал большое значение также чисто студенческим собраниям. Он это отмечает в своей автобиографии (Биограф. Словарь М. Унив., II, 237): «Но, кромѣ лекцій, всего важнѣе для образованія в Университетѣ было общество, гдѣ студенты взаимною бесѣдою образовывались». — Раичу (брат киевск. митр. Филарета), между прочим, принадлежит: Разсужденіе о дидактической поэзіи, сочиненное И. Моск. Унив. Кандидатомъ Слов. Наукъ Семеномъ Амфитеатровымъ, для полученія степени магистра. М. 1822 (первон. в «В. Е.» за 1822 г.).

роль проф. М. Г. Павлова (1793—1840), который в воспоминании своих слушателей выступает именно как новатор-проповедник, умевший заражать своим научным энтузиазмом. Равным образом, и его литературная философская деятельность—не отчет перед специалистами о самостоятельной работе, а вольное обращение ко всем желающим услышать об новых идеях времени. В обоих случаях Павлов—популяризатор и агитатор. Подобно Велланскому, Павлов—не философ по специальности. Его ближайшая специальность—агрономия. Но в ту пору энциклопедических професоров ему приходилось читать теоретические курсы по естествознанию, которые он и одушевлял шелингианскою натурфилософией. Его Физика должна быть сопоставлена с сочинениями Велланского и других, отчасти уже упоминавшихся, натурфилософов естественников, место которых — в истории нашей научной мысли.

Основанія физики Павлова (Ч. I, М. 1833. 2-ое изд. 1835. Ч. II. М. 1836) встретили суровый отзыв со стороны известного Ленца, характеризовавшего книгу, как поверхностную и ученическую, автор которой не осведомлен в экспериментировании и математике. Ленц указывает также ряд фактических ошибок Павлова. Свое неубедительное оправдание Павлов старается свести на разницу философских предпосылок (Ленц—в Dorpater Jahrbücher für Litteratur usf. 1834; Павлов—«Телескопъ», 1834, ч. XX; подробное изложение см. Бобровъ. Филос. въ Россіи. Вып. II, стр. 191—210). — Велланский также, повидимому, не высоко ставил Павлова. В одном частном письме (к Розанову, 15 дек. 1833) он сообщает, что был в Москве, где Павлов его чествовал обедом и познакомил, между прочим, с Давыдовым, Надеждиным и др. После обеда он часов восемь с ними беседовал в физическом кабинете Павлова. «Московскіе ученые,—утверждает он по поводу этой беседы,—чувствуютъ всю важность философскаго естествознанія, хотя ни одинъ изъ нихъ не понялъ моей Физики». А самому Павлову Велланский писал (мая 29, 1834): «Мнѣ крайне желательно имѣть либо противниковъ, либо сотрудниковъ на поприщѣ Физическихъ Знаній. Но вотъ проходитъ тридцать лѣтъ, какъ я въ Россійскомъ ученомъ мірѣ вопію, аки гласъ въ пустынѣ!» (Письма перепечатаны у Боброва, l. c., 220—228). Во что же он ставил Павлова?

Бобров (вып. II и IV) собрал некоторые материалы о Павлове. Но способ изложения у этого автора вообще таков, как будто ему не о чем спросить излагаемого мысли-

теля и не о чем с ним поговорить. Для любителей скучного жанра литературы это—идеальное чтение; для исследователя же было бы приятнее найти в Материалах точную и исчерпывающую библиографию, либо точную перепечатку цельных статей.

Некоторые подробности о Павлове см. в исследовании проф. Сакулина, Изъ исторіи рус. идеализма, гл. II, стр. 115—127.

Подобно Велланскому, Павлов привез новые идеи из заграничной командировки, но возможно, что первые семена шелингианства были заброшены в его мысль уже в Харькове,—Шадом или близкими ему по шелингианству медицинскими професорами,—где Павлов слушал лекции до переезда в Москву (1813—14). Но есть заметная разница в общем направлении Велланского и Павлова. Велланский, прежде всего, ученый, Павлов—професор. Велланский усваивает принципы, чтобы из них развить новую науку, он хочет быть реформатором; Павлов популяризует, и потому к существующей науке приделывает новые принципы. Велланский с планом в голове углубляется в лесную чащу и силою прокладывает себе дорогу; Павлов чертит планы, оставаясь у опушки леса. Научное значение Велланского выше; значение Павлова—педагогическое. Вынося философию в литературу, Павлов ставит перед читателем в первой же своей статье, напечатанной в «Мнемозине» (1824),—О способахъ изслѣдованія природы,—проблему, которой официозная философия долго не уделяла самостоятельного места, проблему знания, как такого,—не в подчинении вере,—о его видах и их ценности. Скоро он сам убеждается, что его слушатели и читатели для такой проблемы не созрели. Он основывает собственный журнал, «Атеней» (1828—30), где рядом с разъяснением общего вопроса о знании помещает статьи, посвященные популяризации вопросов самого естествознания. Его Основанія Физики в сущности служат той же цели, как и статьи, помещавшиеся им в «Телескопе», по прекращении «Атенея». Однако, Павлов не мог не видеть, что больше, чем наука, говорила русскому читателю сама литература и поэзия, и что, следовательно, философская постановка проблемы искусства и знания о нем для читателя есть вход более близкий и доступный в философию, чем проблема знания. Он воздействует на психологию читателя и с этой стороны,—не только самим фак-

том издания «Атенея», но и собственными соответствующими статьями. Так, в «Атенее» он помещает статью О различіи между изящными искусствами и науками (1828, V), а позже, основываясь на принципе этого различия, набрасывает общую класификацию знания—Общій чертежъ наукъ («Отеч. Зап.» 1839).

Везде Павлов остается верен себе, симплифицирует, популяризует, набрасывает «планы»,—философского или психологического анализа понятий у него нет и в зародыше. Шелингианец он был, конечно, приблизительный. Общая черта истории шелингианства—выделение какой-нибудь основной мысли Шелинга и развитие ее в специальную научную область. Вне этого—лишь популяризация и посильное самостоятельное толкование принципа в его отношении к другим направлениям философии и другим видам знания. Не было того, что нормально создает философскую школу—последовательного развития и углубления принципов путем приложения их к решению чисто философских проблем и конструирования системы. Это как бы предоставлялось самому Шелингу, который, впрочем, во всякой попытке построить систему также уклонялся от самого себя, как и те, кто рисковал взять на себя эту задачу учителя, подобно, напр., Гегелю, Эшенмайеру, а затем и еще меньшим. Ближе всего к Шелингу Павлов в Физике, т.-е. именно при переходе к специальному знанию. В популярных же статьях общего характера можно говорить лишь об общем шелингианском умонаклонении и о преобладающих в эту сторону симпатиях.

Логическим отправным пунктом для Павлова служит то разделение, которое ближе всего, пожалуй, подходит к разделению, открывающему Систему трасцендентальнаго идеализма (1800) [1]. Но в то время, как сам Шелинг, в этом наиболее философском из сочинений своих периодов натурфилософии и философии тожества, уходит в сто-

[1]) Тогда как в других произведениях времени до системы абсолютного тожества он исходит, напр., в «Первом наброске» (1789) из противопоставления вещи «самому бытию», как безусловности, а во «Введении к наброску» (1799)—из противопоставления интелигенции бессознательной и сознательно продуктивной. С другой стороны, если сближать наше шелингианство с «Изложением моей системы философии» (1801) и последующими произведениями, к чему повод может дать апеляция к «самопознанию», то здесь отрицательной инстанцией, помимо прочего, всегда остается спинозизм и «разум».

рону идеальную и трансцендентальную, наши шелингианцы, как мы видели, зарываются в антропологизм и теизм [1]). Первому благоприятствуют симпатии кантианские, второму—якобианские. Павлов, сосредоточивая свой интерес на проблеме самого знания, как такого, имеет характерное отличие в том, что не выходит из пределов собственно методологических. Методология всегда бывает проникнута некоторым позитивистическим духом. Не чужд последнему и Павлов. Павлов сразу ограничивает «подлежащее нашему изследованію» «сотвореннымъ» и делит его природу: «познаваемое только» и «разумѣніе» (intelligentia), т.-е. «познаваемое и познающее вмѣстѣ», которое «относится къ познающему въ человѣкѣ духу». Так начинается первая статья, и то же разделение, с пояснением, что природа—objectum, а разумение—subjectum, встречается и в последней его статье (Общ. чертеж, 98) [2]). Но в то время, как теисты обращались отсюда к Творцу и Вине, трактуя и субъект и объект соотносительно Ему, а Давыдов, как кантианец, сосредоточивается на субъекте и его функциях, Павлов прямо относится к теории научного познания, где его внимание привлекают не познавательные функции субъекта, как такие, а само знание и его виды, как продукты этих функций. Природа,—устанавливает он,—прежде всего, есть, в своих продуктах; это—ее пребываемость. Но, кроме того, она изменяется, это—ее производимость, она живет [3]). В несметном многоразличии существующего и в бесчисленности действий и явлений, однако, наблюдается единство и гармония (О способ. 6—7). Цель исследования в том и состоит, чтобы «сорвать завѣсу, сокрывающую отъ насъ пружины сей гармонической машины», найти главную причину всех движений, словом, «образовать общую теорію природы» и при ее свете погрузиться в дела Всесотворившего (7—8). Но вместо того, чтобы погрузиться в построение такой теории,

---

[1]) Оставляя в стороне уход в «физику», как, по настоящему, отход от философии.

[2]) В Физике Павлов пользуется и свойственными Шелингу терминами: сознательное — бессознательное (Т. I, 5—6). Там род существующее имеет виды: Творец и творение. Природа, как сотворенное, есть природа сознательная, мир духовный, познающее и познаваемое вместе, и природа бессознательная, мир физический, только познаваемое.

[3]) Это уже напоминает «Введение к наброску системы натурфилософии» (S. 284) и «Первый набросок» (S. 14 ff.).

Павлов пускается в исследование способов или методов самого построения.

Как есть два пункта, от которых направляется наше стремление к единству и теории,—опыт и умозрение,—так существует два способа исследования природы—аналитически-эмпирический и синтетически-умозрительный. По Павлову, получается соответствие между способом познания и предметом. Именно, в области эмпирии—всё случайно, само вещество в своих временных формах—случайность, поскольку оно может войти либо в ту, либо в иную форму и быть, следовательно, случайным отпечатком последней. Лишь сами эти формы, как нечто противоположное веществу и потому условно называемое идеальным, представляются нам, как идеи, законы, заключающие в себе не случайное, не феномен, а существенное, ноумен. В этих двух предметах, направляющих наше исследование, природа раскрывает две свои стороны: внешнюю и внутреннюю. Разум силится свести чувственное многообразие в его видимости к безусловному, но располагает для этого только формальными средствами: составления понятий, суждений и умозаключений. Теория разума есть логика. Отвлеченное единство формы, к которому приходит разум, есть пустота, действительное в ней исчезает[1]). Для того, чтобы найти единство не как внешнюю форму, а как внутреннюю и существенную сторону вещи, т.-е. идею, во внешней форме отражающуюся лишь как тень, надо обратиться к понятиям не разума, а ума, каковые понятия Павлов предлагает назвать мыслью, в противоположность понятию формальному. Мысль есть предмет философии. Мысль, как произведение ума, есть произведение «души, погруженной внутрь себя». Павлов исходит из противопоставления только познаваемого познаваемому и познающему вместе и ставит два вопроса: (1) что́ всё это, что вне меня, что не-я? и (2) что̀ такое я сам? В статье «О способахъ изслѣдованія природы» он, натурально, решает только первый вопрос, другими словами, вопрос о природе, как предмете естествознания или Физики (в шелинговском широком смысле). Ответ его: это есть нечто, что имеет две стороны—внешнюю и внутреннюю; это есть, говоря

---

[1]) Поскольку здесь Павлов не выходит за границы Шелинга, он мог опираться на «Лекции о методе академ. занятий» (I-ое изд. 1803 г., 2-ое 1813). Его разум есть, конечно, Verstand, и ум—Vernunft.

терминомъ Шелинга, субъект-объект. Способы познания природы, отсюда, ясны: эмпирическій вместе с умозрительнымъ; одинъ эмпирическій дастъ только внѣшнюю сторону, съ пустыми, отвлеченными формами. «Каждое явленіе,— умозаключаетъ Павловъ, — слѣд., и природа, какъ совокупность явленій, есть соединеніе противоположныхъ (synthesis oppositorum),— совмѣстность идеальнаго съ вещественнымъ; посему, умозрительное познаніе и эмпирическое каждое отдѣльно, какъ одностороннее—неполно». Изъ сказаннаго сама собою ясна ценность «умозрительнаго способа» для естествознания: «ежели теоріи въ Естественныхъ Наукахъ необходимы, ———; то умозрительный способъ изслѣдованія заслуживаетъ бо́льшее вниманіе ученыхъ, нежели сколько обыкновенно удостоевается онаго; мудрая древность не безъ причины въ самопознаніи полагала начало всякаго знанія».

В познании природы мы, таким образом, имеем два вида знаний: только эмпирическое, неполное, внешнее, и соединение опыта, «доводящего до открытій», с умозрением, доставляющим теорию. Сам собою поднимается вопрос: возможно ли одно, или чистое, умозрительное знание? Из того способа, каким задает себе вопрос сам Павлов, следует, что нужно спросить себя: знание чего? Природы? На это, согласно всему сказанному, нужно дать отрицательный ответ. Может быть «чистое» (одностороннее) эмпирическое изучение природы, но чистого умозрительного быть не может. Его область—иная. Это—область одного ума и мыслей, предметом которого и содержанием которых могут быть, как очевидно, лишь мысли, идеи, а не «вещественныя» явления. Следовательно, как и указано, это есть область философии. В ней нужно искать ответа на второй из основных вопросов: что такое я сам? Это есть чистое самопознание. По терминологии Шелинга, здесь нужно говорить, в отличие от натурфилософии, о трансцендентальной философии, о познании «субъекта» безусловного, обусловливающего всякое познание: одностороннего объекта, одностороннего субъекта [1]) и всей

[1]) Ясное и недвусмысленное разъяснение Шелинта об «одностороннем» (=эмпирическом) характере субъекта, как предмета психологии, т.-е. эмпирической науки о части природы, см. в «Лекциях о методе академич. занятий» (WW. V, S. 271). Eigentlich müsste von der Psychologie bei der Physik die Rede seyn, — — —: so dass zwischen Physik und Psychologie kein realer Gegensatz denkbar ist. Selbst aber wenn man diesen zugeben wollte,

природы, как субъект-объекта. Разъяснению этих отношений посвящены статьи Павлова в его «Атенее».

Статьи Павлова в «Атенее»: О взаимномъ отношеніи свѣденій умозрительныхъ и опытныхъ (1828, № 1, 2); Философія Трансцендентальная и натуральная (1830, февр.); Планъ (форма) науки (ib. апр.).

Принимая во внимание приведенное различие, я не могу согласиться с заключением проф. Сакулина (о. с. 122), (1) будто в статье, помещенной в «Мнемозине», «не дѣлалось различіе между философіей и другими науками»,—предмет философии есть мысль, естествознания—природа, как субъект-объект, и (2) будто в статье О взаимномъ отношеніи ипр. признается, что «наука о природѣ можетъ быть построена только на опытѣ, умозрѣнію здѣсь нѣтъ мѣста»,—эта наука «содержаніемъ имѣетъ свѣденія опытныя» (Атеней, 12), а формы она все-таки почерпает из ума, в ней открытия совершаются «исключительно способомъ эмпирическимъ» (13), а теоріи все-таки построяются умом. Что касается, в порядке πρὸς ἡμᾶς, невозможности умозрения без опыта, то это, независимо от рассуждений Павлова, философский труизм, доказать который, как труизм, можно через простое reductio ad absurdum противоположного утверждения. Последнее эмпирически означало бы, что мы можем мыслить, «умозреть», не имея переживаний, т.-е. не существуя.

Статьи в «Атенее» показывают способ, каким Павлов выходит из затруднения, получающегося от того, что трансцендентальная философия или наука чистого умозрения отожествляется с самопознанием. Выход по пути наименьшей траты умственных сил известен: торная дорожка психологизма. У конца ее одни присаживаются в недоуменном раздумии на тему: как же так, пока не уснут над одним из «такóв», а другие тут-то и узревают обетованную землю,—философия есть психология, все цветочки—из одного корешка. Павлов от этой дорожки уклонился, невзирая на то, что в первой его статье у него замечается неясность в определении «идеального», которому приписывается, с одной стороны, ноуменальная деятельная сущность, а с другой стороны, оно же понимается,

würde man doch von der Psychologie so wenig als etwa von der Physik in derselben Entgegensetzung begreifen, wie die an die Stelle der Philosophie gesetzt werden könnte.—Da die Psychologie die Seele nicht in der Idee, sondern der Erscheinungweise nach und allein in Gegensatz gegen dasjenige kennt, womit sie in jener eins ist, so... usf.

как возможность (in potentia) [1]). В статье О взаимномъ отношеніи он в «возможном» находит более философский выход. Философия, как чистое умозрение, и есть «рѣшеніе вопросовъ о возможности предметов нашего познанія» [2]).

Таким образом, у Павлова получается отчетливое разделение видов знания по предмету и по способу познания. Усвоив, далее, хотя и в весьма упрощенном виде, шелинговское противопоставление науки и искусства, он набрасывает в общем весьма остроумную и удачную класификацию наук. Она отличается такою же простотою построения, как и прозрачностью обоснования. То основное противоположение, которое разделяет природу и разумение, дает первую пару наук: науки физические, о природе, и науки психические, о человеке, как существе мыслящем, одаренном разумом и волею. Условное и зависимое, к чему человек относит и себя, предполагает высшее, Творца. Стремясь его постигнуть и чувствуя свое бессилие, человек переходит от заблуждения к заблуждению, пока над ним не загорится заря Веры. Верование, приведенное в систему, составляет предмет наук богословских. Этими тремя групами не исчерпываются известные нам науки, следовательно, должны существовать еще другие предметы познания. Мы их найдем, когда всмотримся в деятельность самого мыслящего духа. Павлов теперь кратко резюмирует мысли, развитые им еще в 1828 г. в статье Различие между изящными науками и искусствами [3]) (Атеней, V). Здесь ход его рассуждения таков. Для возможности науки необходимы: предмет или понимаемое, разумение или понимающее, т.-е. объект и субект, и содержание или понятие. Понятие есть общее изображение предмета, отвлеченное от частных изображений особых (индивидуальных) предметов. Последние изменяются, исчезают, возрождаются, понятия же неизменны. Через понятия для человека образуется но-

---

[1]) Но это—основная невозможность и Шелинга,—трясина, в которую он провалился, и из которой выбраться можно только с божественной помощью.

[2]) Павлов сам ссылается при этом на Идеи по философии природы Шелинга (1803, I-ое изд. 1797), но ссылка эта носит характер случайный,—контекст у Шелинга иной, чем у Павлова. Вероятно, он просто вспоминал первоначальную канто-фихтевскую постановку вопроса Шелинга.

[3]) Некоторые отступления, которые замечаются здесь, от его первой статьи едва ли стоят обсуждения, раз автор вообще не выходит из границ общих утверждений и не делает вывода из производимых им разграничений.

вый мир, где предметы превращаются в мысли, где действительное становится умственным. Этот мир есть область наук. Науки, следовательно, суть «списки» предметов, составляемые из понятий и мыслей. Обратно этому, изящные искусства выражают понятие или мысль. В мраморе статуи, в красках картины, в звуках музыки, в словах поэзии, общая мысль приобретает особное (индивидуальное) существование. В целом, это—особый мир понятий, обращенных в предметы, «новая Природа», где зиждитель—человек, отражение Зиждителя вселенной. С точки зрения основания изящных искусств (мысль) и цели (обращение мысли в предметы), искусства составляют один ряд, но с точки зрения средств (звуки, образы, слова), их три вида, как бы три царства новой природы: музыка, искусства изобразительные и словесность. Подобно природе Творческой, эта создаваемая человеком природа становится предметом исследования, как действительный мир.

Напомню, что до Павлова в общем, смутном и неразвитом виде Давыдов высказал уже мысль: «Обратно осуществите міръ идеальный—вы получите идею Словесности или искусства по преимуществу» (Вступ. лекц... 1826, стр. 40). С точки зрения Шелинга, по его Системе трасцендентального идеализма, в этом нельзя не усмотреть заметной симплификации. Схема Шелинга такова: Представления по отношению к предметам суть или копии (отношение теоретическое, необходимость), или образцы (отношение практическое, свобода). Чтобы объяснить гармонию между ними, нужно допустить одну творческую деятельность: создающую объекты, копирующую их и дающую образцы им. В ней состоит тожество деятельности бессознательной и сознательной, природы и интелекта, знания и хотения, вследствие чего она может быть названа также слепым интелектом и бессознательною волею. Ее продукты в одно и то же время—слепой механизм и целесообразность, т.-е. они целесообразно определяются, но целями не объясняются. Телеология в субъективном интелекте, в сознании, и есть ничто иное, как деятельность эстетическая или художественная. Реальный мир объектов природы и идеальный мир искусства—продукты одной деятельности. По Системе трансцендентальной философии, теоретическая философия познает мир, практическая приводит его в порядок, а философия искусства творит его. Однако, и симплифицированная схема Павлова воспроизводит Шелинга не только по духу, но и по букве, как можно видеть,

напр., из следующего заявления Шелинга: «das Subjektive in ihm [dem Künstler] tritt wieder zum Objektiven, wie im Philosophen stets das Objektive ins Subjective aufgenommen wird. Darum bleibt die Philosophie, der inneren Identität mit der Kunst ungeachtet, doch immer und nothwendig Kunst, d. h. real» (Vorles. üb. d. Methode des akadem. Studiums. 1803. 2. Aufl. 1813.—WW. V, S. 349).

«Списки» новой природы суть науки словесные и теория изящных искусств. Павлов воспроизводит это же противопоставление в Общемъ чертежѣ наукъ и присоединяет к первым трем четвертую групу наук—словесных. Несколько немотивированно,—хотя приискать эти мотивы вовсе нетрудно, — к этому присоединяется пятый предмет — мир политический и соответственно—науки политические. Наконец, не умея определить новую предметную область, Павлов обращается к способам познания и, связав познание богословское с откровением, познание прочих четырех груп наук—с «опытностью», он оставляет место для предмета, постигаемого умозрением. Положительные[1]) науки познают свой предмет в действительности (как он является в пространстве и времени), на долю же умозрения приходится возможность. Что этим сам Павлов указывает не только «способ» познания, но и специфический предмет, этого он не чувствует. Тем не менее, шестую групу наук—умозрительных или философских—он подразделяет опят-таки как если бы следовал сознательному противопоставлению области умозрительных предметов. Это—идеи, как начало явлений, с одной стороны, с наукою идеологией, и формы, явления идей в пространстве и времени, с другой стороны, с наукою математикою. Идеология и математика составляют одно целое—философию, как науку чисто умозрительную.

С точки зрения этого разделения, само собою раскрывается слабое место Физики Павлова, где он признает для физики лишь два способа исследования: опытность (на-

[1]) Под положительными науками следует разуметь, в противоположность «предположительным» (теориям), те, которые ограничиваются изучением явлений со стороны их свойств и действия, а не в их сущности, не в том, что предмет есть сам по себе. При одних и тех же фактах теории могут быть различны (ср. Физику, I, 19). След., нельзя думать, что в класификации Павлова философия противопоставляется первым пяти групам наук, как наук положительных; они состоят из положительных «свѣдѣній» и теорий, философия есть чисто умозрительная наука.

блюдение и опыт) и умозрение, считая пережитком вольфианский третий способ познания—математический (I, 17 сл.). Непонятно, почему рядом с опытом и теорией математика для физики есть только, хотя бы и «весьма значительное», пособие, подобно, напр., логике? Возможно, что Павловым здесь руководила боязнь «механизма» и склонность к динамизму. — Ѳ. Менцов в Ж. М. Н. П. (1840, II, Обзоръ русскихъ газетъ и журналовъ, стр. 70—75) сделал несколько замечаний по поводу статьи Павлова. Из них интересно одно: указание на недостаточное различение наук психических и философических. Если первые,—возражает он,—изучают человека, а вторые—все предметы, являющиеся в пространстве и времени, но со стороны возможности, то человек должен быть включен в разряд предметов философских. Непонятно, почему автор того же не сказал о науках физических. Но Павлов отчасти виноват: «возможность»—не «сторона» предмета, а особый sui generis предмет, и, следовательно, между психологией (эмпирической) и философией—такая же разница, как между опытом и умозрением вообще.

XV

Таким образом, в литературной форме Павлов не вывел философию за пределы общих определений и лишь обещающих намеков. Такова же была, по отзывам его слушателей, его преподавательская пропаганда [1]). Павлов взвинчивал интерес и покидал заинтересованного. Как не-философ, он, вероятно, и не мог дать большего; вероятно, он и сам не мог бы сказать, куда дальше итти, и как войти внутрь философии. Впрочем, нужно сказать, что это есть особенность самого шелингизма. Последний оставлял своего адепта перед множеством дверей,—в любую ему предоставлялось войти с философским сознанием, но где сама философия, никто, включая Шелинга, хорошенько не знал. И толкались в двери теософии, натурфилософии, антропологии, философии искусства, философии истории, всюду вносили новый дух, вызывали в умах брожение и неудовлетворение. «Онтология» была осмеяна, «критика ума» отвергнута, «наукоучение» превзойдено. Шелингом было объявлено, что философия есть наука об абсолютном, и в то же время, что все науки суть части

[1]) Суждения слушателей о лекциях Павлова см. у Боброва, Философія въ Россіи, В. IV, стр. 20—35.

единой философии, т.-е. стремления причаститься празнанию (an dem Urwissen teilzunehmen). Что задача философии не в том, чтобы вербовать себе абсолютное, разъезжая по научным провинциям, и что, может быть, суть философии не в нашей погоне за абсолютным, а в том, что философия есть то место, где абсолютное само приходит к знанию о себе,—к этому пришла лишь следующая смена философии, нашедшая себе пророка в лице Гегеля. Сам Шелинг, пока не бросился очертя голову в теософию, долго раздумывал и должен был недоумевать, отчего его философия только амальгамирует другие науки и не поддается ковке, а, напротив, при малейшем его движении выскальзывает из рук и разбрызгивается мелкими каплями.

Павлов насаждал шелингианство на почве скудной и некультивированной. А из сказанного видно, что шелингианство по существу таково, что его надо не насаждать, а прищеплять—к ростку хотя бы дикому, но живому. К чему же можно было у нас сделать такую прищепу? Науки у нас еще не было, но возникала уже литература. Павлов много сделал тем, что «привез из заграницы» шелингианство, выступил с ним в обще-литературных органах и сам учредил один из них. Павлов воодушевил многих: и товарищей по работе и учеников. Довершать им начатое должны были другие.

Ближайшим образом его учениками, заявившими себя в ученой и литературной работе, называют И. А. Галахова и М. А. Максимовича. Оба начали, как натуралисты и натурфилософы. Не случайно оба закончили, как словесники. Галахов в «Московском Вестнике» в первый же (1827) год его существования поместил статью Четыре возраста естественной исторіи, где в свойственной самому Павлову общей форме развивает мысли своего учителя. Естественная история, в младенчестве выражавшая лишь непосредственное удивление человека перед природою, уже в руках Аристотеля и Плиния, в свою юношескую пору, переходит к наблюдению. На закате ее юношества появляется Линней, силится подвести рассеянные наблюдения под общие правила и представить природу в системе. Мужественный образ науки должен довести до конца это предприятие. Отрицать эмпирические сведения так же безрассудно, как признавать их главными или единственными. Эмпирический и ана-

литический способ исследования не может открыть внутренней идеальной стороны природы. Между тем, полная и единая система должна свести все явления, все существа и все действия природы на идеи так, чтобы из одного высшего начала можно было вывести всё развитие природы, как неорудной, так и органической. Здесь превосходство способа умозрительного и синтетического—очевидно. Ни тот способ, ни другой, сами по себе, не могут удовлетворить требованиям ума, но соединение их, идентитизм, доставят нам истинное знание предмета. Таковы результаты новейших изысканий (№ 17, стр. 40—58, ст. не подписана, в оглавлении: «№»...).

Статья Галахова типична по отсутствию в ней философии с присущими философии анализом, критикою, своим «умственным» предметом. В лучшем случае, это—популяризация популяризованных Павловым методологических упрощений. Но, в самом деле, куда с этими предпосылками углубляться? Итти к испытанию самой мысли, как такой, можно, когда эта мысль не спит, а работает, и притом над чем-нибудь определенным. Работы-то этой самой и не было. Максимович пробует ее найти для себя. Он погружается в само естествознание. Но тут—фатум шелингизма: он оплодотворяет науку и тем самым теряет в ней свою самостоятельность. Зачинается жизнь науки, как такой. И чем добросовестнее служение науке, тем меньше с ее ростом в ней следов оплодотворившей ее философии. Специальная задача—из развитой науки выкапывать вновь особую «научную» философию, есть затея позднейших эпох, когда налицо развитая наука, за деревьями которой перестают видеть уже философию. Деятельность Максимовича—весьма показательна. Чем глубже он погружается в естествознание, тем дальше он от Павлова [1]). Ему при-

[1]) Неудивительно, поэтому, что он, в конце концов, вступил в полемику с самим Павловым. В «Московском Телеграфе» были помещены его статьи: О физикѣ Аѳенея (1828. ч. XX, 7 апр., подпис. *М.*) и Комментарій на возраженія Аѳенея (ib., XXI, № 10, май; подпис.: *М. М.*); в «Северной Пчеле»—Разборъ «Основаній Физики» Павлова, ч. I. (1833, №№ 192 и 207).—Статьи в «Телеграфе» не помешали Максимовичу сотрудничать в «Атенее» Павлова, впрочем, по вопросам литературной критики, а не натурфилософии или естествознания. В 29-ом году (ч. II, апр.) была помещена его статья О поэмѣ Пушкина Полтава въ историческомъ отношеніи.—[По поводу подписи под статьею О физикѣ Аѳенея проф. Сакулин спрашивает: «Не Максимовичъ ли?» В весьма полной (где пропущено, однако, разбираемое в тексте «Письмо о философіи») библиографии сочинений Максимовича, составленной А. И. Соболевским и Иконниковым, засвидетельствована принадлежность обеих статей в «М. Телеграфе» Максимовичу (Біограф. словарь професор. Универс. св. Владимира, стр. 395)].

надлежит несколько десятков книг, статей, заметок и рецензий по естественным наукам, где школа Павлова время от времени сказывается, как слабое, бессильно замирающее эхо. И, повидимому, лишь однажды Максимович попробовал говорить о самой философии—в Письмѣ о философіи (Е. П. Ю—ой), помещенном в «Телескопе» Надеждина (1833, ч. XV, № 12).

Вопрос ставится в общих «школе», бледных «методологических» очертаниях, и тем не менее Письмо выдает большую интелектуальную тревогу. Максимович дает почувствовать, что философия в их понимании попадает в скептический тупик, и чтобы выбраться оттуда, нужно перелезать через какие-то стены, сбросив с плеч бремя самой философии. Философия, как любовь к мудрости, не может быть построена на расчетах одного «разума», нужно сердце,—(самая скорая, но неумная «поправка» тех, кто, при недостатке философского понимания, хочет сохранить вид, по крайней мере, мудрого). «Разумъ кичитъ, любовь созидаетъ. Истинная, живая мудрость разума утверждается на любви!» Но вопрос, конечно, не здесь,—Максимович видит ясно. «Кого люди не называли философомъ? Про что не говорятъ они люблю? Ночтоестьнаукафилософія? Какой предметъ ея?..» И Максимович начинает качаться на скептических качедях. Что философия может быть наукою, это доказывают курсы философии. Но она не есть особая, отдельная наука. И ее особливым взглядом является стремление проникнуть во внутреннее значение и в единство предметов. Но тогда она может быть во всяком произведении ума, может входить в поэзию, может простираться на жизнь. Философ по преимуществу тот, кто сводит главнейшие отрасли знания к общему началу и развивает их в стройной системе. Но все найденные систематиками общие начала всегда утверждались ими в их собственном частном значении, все они, разлившись и освежив на время поле нашего знания, входят затем в тесные берега и вливаются в море истории философских систем. Кроме того, теперь от каждой науки требуют, чтобы она была системою, и философия уже не введение или заключение к науке, а вся наука должна быть философическою. Предметом философии, поэтому, может быть всякий предмет нашего познания, до малейших

своих подробностей. Оттого философия принимала на себя разные науки: богословие, психологию, логику, математику, метафизику, физику, «въ наше же время главнѣйшіе вопросы ея связаны съ наукою исторіей»; оттого философия бывала схоластицизмом, формализмом, материализмом, критицизмом, мистицизмом и пр., «и наконецъ она получаетъ характеръ историческій». Изведав столько идеалов, надежд, увлечений, философия научилась дорожить дѣйствительностью, желает согласить в себе разум и сердце, полюбила гармонию жизни и старается одушевить ею всё ей доступное.

Предчувствие новой, «исторической», философии достойно внимания, но это—не то гегелевское умонаклонение, сознание методологической и принципиальной ценности которого мы встретили у Гогоцкого. Не есть также это и тот «историзм», который переводил романтизм в «реализм», пока не был вытеснен натурализмом. Скорее, это—также форма скептицизма, позже поразившая некоторые течения европейской мысли и выразившаяся в признании за философией права только на историю философии. Быть может, для Максимовича дело обстояло еще проще: перед ним клубился кузеновский туман. Он обращается к своему другу, издателю «Телескопа», с Запискою, в которой тот призывается снять друга с качелей. Зная, что последний также считает философию мировоззрением—«образом мыслей», поставляет ее в «высшемъ эклектизмѣ» и соглашается, что прохождение ее должно более состоять в «исторіи системъ», чем в «догматикѣ», и сознавая, что он сам оставил вопрос о философии, как особой науке, нерешенным, он перелагает свое затруднение на Надеждина. Куда же, спрашивает он, после того как объявил, что философия распределяется по наукам, девать вопросы о добре и зле, назначении человека, о сущности знания, наук и самой мудрости? И в чем их единство? А если на эти вопросы должна отвечать не особая наука философия, то к каким наукам их отнести? «Вотъ задача,—заключает он, — разрѣшенія коей я желалъ бы отъ твоего систематизма».

Надеждин в ответ признается, что предмет сей издавна был его любимым, задушевным предметом, и обещает поставить для себя «приятнѣйшею обязанностью отвѣчать на оный». Но вместо ответа издателя печатается новое Письмо къ

издателю Телескопа о философии некоего В. Перцова (датировано: Черниговъ, 1833. Ноября 15),— любопытное тем, что автор, не чувствуя себя связанным никакою академическою noblesse, ставит точки над всеми «и» Максимовича. Максимович оттолкнулся от философии и не умел вновь к ней причалить; его земляк и вовсе пустился в открытое море. Письмо Перцова написано не без подъема,— к которому вообще почему-то вдохновляет отрицание философии,—в хорошем тоне, хотя и с заметным беспокойством. Его цель—не ученого, известного трудами, а скромного любителя мудрости, он хочет «принести и свою лепту на алтарь общаго служенія наукѣ, на коемъ,—обращается он к издателю,—сожигаете вы ей отъ себя чистыя жертвы» (Телеск. Ч. XVI, 553—566).

Недоверие к философии, как науке, распространявшееся у нас прежде, чем мы даже только поняли, что такое философия, как наука, повидимому, не было в 30-е и 40-е годы фактом редким. Но как учесть то, что происходило на всем пространстве империи? Поневоле приходится единичные известные факты принимать типически. Интересны, конечно, не те сомнения и отрицания, которые внушались официальным богословием, а те, которые проистекали из внутренних мотивов. Неинтересно, поэтому, и философское скоморошничание,—sit venia verba, невзирая на изумление, которое вызывает литературный талант, ученость и лингвистический гений Сенковского,—«Библіотеки для чтенія». Интересны только такие явления, как Письмо Перцова, интересны и как факт, и по своему характеру — углубленности, вдумчивости, просто некоторого знания. Для подтверждения выставленного тезиса о «недоверии» можно было бы сопоставить с Письмом некоторые литературные явления, хотя и стоящие далеко его ниже по вдумчивости и литературному выражению. Напр., уже цитированное Введеніе къ познанію философіи или вышедшую в Москве в 1839 году книгу Ѳеофила Гайдебурова, Нынѣшній способъ познанія и новый способъ познанія. В этой книге, лишенной элементарных литературных достоинств, всё же не без остроумия вскрываются слабости и неясности догматической традиционной логики. Жаль только, что автор не ограничился одною критическою частью. Всё его открытие—в том, что «въ природѣ всё, что ни есть, есть явленіе, и каждое явленіе имѣетъ свое основаніе, и каждое основаніе имѣетъ свое явленіе, и каждое явленіе есть особенное явленіе, и каждое основаніе есть особенное

основаніе» (107). А потому, «оставивъ мышленіе, отвлеченіе и всякое заключеніе», следует «познавать явленія, познавая ихъ основанія, и познавать основанія, познавая ихъ явленія» (119). Тут, если угодно, есть больше основания говорить об русской антиципации Миля, чем по поводу Сидонского. К таким же примерам разочарованного скептицизма, с переходом от «разума» к «вере», нужно отнести и д-ра Ястребцева, о котором речь ниже.

Автор Письма к издателю Телескопа сразу объявляет свой козырь: философия, как наука у м а, задача ложная. Мы рождаемся с любовью к философии, зародыш ее с летами прозябает, произрастает, приносит плоды и цветы, но не плоды ума. Философия есть не наука, «а знаніе, любовь къ мудрости». Рассудок, ум ограничивает философию знанием внешним, предмет ее лежит перед ним, как мертвое тело, которое ждет своего воскрешения, как бесцветная тень, которая ждет жизненного света. Что же есть знание не внешнее? «Знаніе, знаніе—есть альфа и омега всей проблемы философіи.—Знаніе есть живое присвоеніе истинъ, таящихся въ природѣ, человѣкомъ, снимающимъ покровъ съ ея лица. Жизнь сія возбуждается не умомъ, но чувствомъ; а чувство находится въ тѣсной связи съ жизнію—съ духомъ». Философии мы научаемся не из школьных выводов и раздробления условных форм мышления, а раскрывая книгу природы, книгу человечества, и читая письмена их с пламенным желанием познать себя и угадать отношение свое к миру. «Теперь философія представляется намъ, какъ наука. Признавъ все, что въ ней есть святаго, отвергнемъ унижающее ее названіе науки, которое ей приписывали столь долгое время, разрушая симъ великое и стройное ея бытіе въ человѣчествѣ». Род человеческий от первых попыток познания природы до высоких сближений опыта с умозрением трудился над решением великой задачи бытия. Е с т е с т в о з н а н и е н о в е й ш е г о в р е м е н и выпутало его из сетей заблуждения, из крайностей обращения науки о жизни в искусство, светлых представлений истины в темные доводы разума. Автор вздыбается, охваченный алогическим пафосом: «Теперь назовите философію наукой; дайте ей въ удѣлъ тѣ жалкія формы, коими такъ безщадно издѣвались надъ высокою природою ума; то лжеумствованіе, которое находило удовольствіе вооружаться орудіемъ сатиры и діалектики; ту безцвѣтную схоластику,

которая, какъ яркая заплата, блеститъ на жалкой порфирѣ философіи, убранной многими вѣками! Чѣмъ вамъ представится философия?.. Сухою коркою, которой едва-ли достанетъ для дневнаго пропитанія ума, алчущаго знанія!» Философия должна быть основана на знании живом, чувственном природы и человека. Она должна быть живым открытием, переводом тайн природы в ум наш. Труд бесполезный объединить и обобщить в полную и стройную систему всю великую масу знаний о природе и человеке. Где науки, системы философии? Труды мыслителей—живые доказательства бесплодных усилий ума создать философскую систему. «Итакъ, нѣтъ системы для философіи! Скажемъ болѣе, быть не можетъ». Сооруженный многими веками и верованиями храм ее—с первого взгляда, бесформенное здание, но в частях его, «носящихъ образъ духа народнаго, гдѣ оныя создались», удивляющая стройность. Таковы все системы философские древних, в Индии, Египте, Греции. Давать им систему науки безрассудно. Наше время имеет свою задачу знания о природе и человечестве. «Свитокъ первой развиваетъ предъ глазами нашими Естествознаніе: послѣдній—Критика и Исторія». С их помощью мы не заблудимся в лабиринте умствований, коим скоро-скоро дадут смешную форму тривиальности. «Тогда прощайте Критики Чистаго Разума, Идеологіи, Метафизики, тщетныя словопренія, ... — — — Создайте, народы современные, тріумфъ нашему поколѣнію за искупленіе васъ отъ нечистоты грѣховной заблужденія, — — Преклоните колѣна предъ первымъ, положившимъ камень въ основаніи храма естествознанія!» Сделаем любимым предметом наших изысканий «наше естество». И это не будет смешением поэзии и философии; мы только выводим их из одного источника жизни и не называем их науками. В этом автор и хочет видеть «ключь къ таинствамъ нашего романтическаго направленія».

Нетрудно заметить кровное родство этого «романтизма» с тем же шелингианством. Максимович и Перцов оторвались от одного места. Но Перцов смелее бросается в волны отрицания и иррационализма, — в целом ряде своих суждений он прямо как будто антиципирует Фейербаха. Однако, терминологическая неустойчивость Перцова, как «скромнаго любителя» только мудрости, не затемняет его истинных намерений. А они крайне знаменательны. Это—всё тот же шелингианский

тупик. Но только этот автор и не помышляет из него выбираться. Наукою его оттуда так же не выманить, как и теософией. Забившись в своем жизненном закоулке, он мечтает; и воображает, что радости его мечтательного мира навсегда заменят ему труд разумной мысли, и он легко проживет на них свою закоулочную жизнь. Но бич Гегеля уже свистал над головами ему подобных, и как бы глубоко, с головою, ни забился он в кротовое свое «естество», он будет выгнан на свет Божий мысли. Зато, как исторический феномен, он—прав, как он вообще прав и философски в своем нефилософском быту. Из шелингианства философского хода вперед—нет. Потому-то и Максимович, не дождавшись обещанного ответа от Надеждина, побродив по естествознанию, ушел в словесность.

Можно было бы счесть попыткою такого ответа статью в Телескопе: Общій очеркъ природы по теоріи Павлова, но фактически и она — только лишняя илюстрация того положения, что дальше от Павлова его приверженцам итти было некуда. «Очеркъ» есть именно очерк природы, — худой или удовлетворительный, — но не философии.

Эта статья подписана: «—й —ъ.» (Телеск. 1836, ч. XXXIV). Проф. Бобров (Филос. в Россіи, IV, 90 сл.) по неприводимым мотивам сомневается, чтобы автором ее был Надеждин. Угадать этих мотивов не могу. Качествами, которыми должен обладать предполагаемый автор статьи, по выкладкам проф. Боброва, Надеждин обладал. Он не был слушателем, но был приятелем Павлова; значительная часть статьи излагает мысли Павлова, выраженные печатно, остальное он мог почерпнуть или из предоставленных ему Павловым записок, или из бесед с ним,—Надеждин был, во всяком случае, не менее сметлив, чем слушатели Павлова. «Кованого» языка Павлова в статье я не заметил, хотя, впрочем, не заметил его у самого Павлова. Павлов пишет схематически, как будто не договаривает, но просто и флегматически; эта статья, скорее, написана сангвиником и с бо́льшим количеством знаков вопроса и восклицания, чем свойственно Павлову, написана не проще, но легче, с большим расходом слов, оборотов и литературных приемов [1]).

---

[1]) Проф. Бобров называет учеником Павлова, кроме вышеупомянутых, также Н. П. Курлянцева, проф. одеского Ришельевского Лицея, переводившего естественно-научные работы Шелинга, Шуберта, Стефенса. Но его зависимость от Павлова еще требует доказательства, (решающими среди которых

И всё же насаждение у нас шелингизма Павловым оказалось в конечном итоге плодотворнее, чем «проповедование» Велланского. Возможность перехода к эстетическим проблемам сделала «павловцев» философски более жизнеспособными, чем были ученики Велланского. Как показывает пример Экеблада, последние могли переходить от физических и биологических исследований к антропологическим и психологическим, но, как было отмечено, всякое сколько-нибудь серьезное углубление в этом направлении уходило из философии в специальную науку. Отсутствие свободного философского выхода необходимо должно было привести к скептицизму, а вместе к «вере» — будто спасающей от философского скептицизма. И у нас есть интересный пример такого перехода, который можно сопоставить с вышеприведенными образцами «недоверия» к разумной философии, недоверия, связанного с неопределенною «верою», как источником «истинной» философии. В общем, конечно, эти поспешные, при элементарных неудачах, измены философии — свидетельство отсутствия предварительной настоящей философской школы и подготовки.

В 1841 г. в Санкпетербурге (Предисловие помечено: «Гродно. Декабря, 1839») вышла книга: Исповѣдь или Собраніе разсужденій доктора Ястребцева. Это — собрание двенадцати статей автора, начиная с его докторской дисертации (De functionibus systematis nervei, 1825), печатавшихся преимущественно в «Московском Телеграфе» (затем в «Сыне Отечества» и «Литературных Прибавлениях»), отражающих постепенный переход автора от узкой натурфилософии к попыткам разрешения общих философских задач[1]), и заканчивающихся провозглашением «необходимости вѣры». Перепечатанные в Исповѣди статьи автор снабдил по-

---

я признаю не биографические анекдоты, а анализ самих трудов), а переводческое усердие Курляндцева только подтверждает выставленный мною в тексте тезис.

[1]) К таким попыткам надо отнести и педагогический труд Ястребцева, представляющий опыт методологической эксплуатации шелингизма и фихтеанства: О умственномъ воспитаніи дѣтскаго возраста. М. 1831 (первоначально также в «Моск. Телегр.»); 2-ое издание, «умноженное и переработанное», под заглавием О системѣ наукъ, приличныхъ въ наше время дѣтямъ, назначаемымъ къ образованнѣйшему классу общества. М. 1833,—об этом сочинении нам еще придется говорить ниже.—Ив. Ив. Ястребцев учился в моск. дух. академии и преподавал в ней французский язык, потом служил в Синоде. В 1816 г. (сорока лет от роду) поступил в московский университет, окончил в 1820. До доктор-

яснениями, в которых он сам прослеживает свое философское развитие: от натурфилософии и «мелкаго болота положительнаго», через «достоинство разума человѣческаго» к сомнению «не только въ непогрѣшительности школьной учености, но и въ самой той наукѣ, въ которой получилъ званіе доктора» [1]). Диссертация, как констатирует он, написана всецело под влиянием Велланского, — «Г. Велланскій покорилъ меня натурфилософіи совершенно»,—ко вреду, как он теперь признается, его наук: «Начитавшись Біологическаго изслѣдованія природы, я сталъ пренебрегать опытными знаніями, просто презиралъ ихъ, и потерялъ много времени на глупомъ моемъ философскомъ самодовольствіи». С другой стороны, констатирует он также, смесь опытных понятий о природе имела вредное влияние на расположение его ума к материализму, — «Натурфилософія не могла спасти меня отъ этаго; она, какъ и нынѣшняя философія Гегеля, хотя говоритъ о Богѣ, но сердца не согрѣваетъ вѣрою, которой обѣ онѣ не разумѣютъ». Последующие свои статьи — отрывки об истории (а также статьи об умственном воспитании детей), понимаемой в шелинго-стефеновском широком захвате — автор также атестует, как «идолопоклонство разуму, несогрѣтому чувствомъ, мірскому».

В 32 г. Ястребцев возвращается к чистой натурфилософии в статье Объ органахъ души, где проводит ту мысль, что органом души является не какая-либо, — в особенности не мозг один, — часть тела, а всё тело, а в последующих (с 33 г.) статьях выплывает, по его собственному выражению, из «мелкаго болота положительнаго» в «бездонное море всего во всемъ» (ἓν καὶ πᾶν) Взгляды автора в этом втором периоде его развития представлены Замѣчаніемъ на мнѣніе г. Шевырева о признакѣ совершенства въ изящныхъ искусствахъ (1833) и статьею, Любовь къ ближнему («Новоселье», 1834). Шевыреву он возражает на утверждение, «будто совершенство всякаго образованія человѣческаго, выражается наибольшею индивидуальною отличительностью явленій, производимыхъ симъ образованіемъ».

ской дисертации переводил «Избранныя Слова Массильона» (1809—17) и Таулера, Благоговѣйныя размышленія о жизни и страданіи Іисуса Христа (1823). (Эти сведения почерпнуты мною из Энцикл. Словаря).

[1]) Как сообщает о себе сам Ястребцев, после теоретических возражений медицине, он ей возразил «иначе», «гораздо сильнѣе»: «я ее оставилъ» (128).

Мнение Ястребцева прямо противоположно: образование есть проявление духа человеческого, а чем полнее образование, тем яснее обнаруживается идея человека. «Не разнообразіе, не усиліе личной индивидуальности, а единообразіе, истребленіе личности должно быть слѣдствіемъ совершенства для человека; ибо духъ человѣческій одинъ; свойства его одни». Общую линию истории Ястребцев видит именно в направлении к «обезличенію» духовного облика европейских народов, достигаемого их сообщением между собою и взаимною передачею открытий и усовершенствований. Эта идея общности не-личного духа разрешает для него нравственную проблему Любви к ближнему и методологическую — изучения истории человечества (Взглядъ на исторію и на факты историческіе, 1835). Духъ нашъ, — не личное, ограниченное и преходящее существо, — твердит нам о нашем пагубном равнодушии к истинной жизни и наказывает неизменною тоскою бездействия. Нужно большее развитие человечества, проникновение в вечные истины большего числа людей, чтобы научиться напряженно жить и легче осуществлять добродетель. Высшая нравственная истина — любовь к ближнему, а «ближній не есть только другъ нашъ или родственникъ, но человѣкъ вообще». Все люди — одно существо; всякий особенный человек — особенная идея в общей душе человеческой. Индивиды сами по себе, «недѣлимыя», «имѣютъ только призракъ души; живетъ истинно только родъ». В чувстве любви мы возвышаемся до сознания рода, и совершенствование человека в том и состоит, «чтобъ люди научились постепенно обезличиваться».

Не сумев из натурфилософии подняться до философии, доктор Ястребцев спланировал на моральную плоскость, покрытую скептическим вереском. Сомнение — «одно изъ самыхъ ужасныхъ словъ ума человѣческаго, можетъ быть самое ужасное», констатирует он (в ст. Взглядъ на исторію). Но всё же он, пока, верит в любовь, которая «зиждет», и признает, хотя бы ограниченное значение «отвлеченія», которое есть следствие того, что люди хотя еще и смутно, начали признавать общее свое единство. «Отвлеченіе» он противопоставляет «фактоманіи» в истории и призывает на место собирания фактов их «обдумываніе». История людей прекратилась, «началась исторія рода человѣческаго», — «народы почитаются какъ бы членами одного тѣла». Задача истории — показать возраст жизни человечества

в данное время и взаимное в ней количество Судьбы («Творческой необходимости», «законовъ Божескихъ») и произвола людей [1]).

Разрешаются духовные странствования Ястребцева обращением к вере, которая, по его словам, «хранитъ» там, где любовь зиждет и сомнение разрушает. Свои статьи: Необходимость вѣры, он рекомендует, как «слѣдствіе зрѣлаго размышленія и глубокаго убѣжденія». Из задуманных им четырех статей, из коих три первые должны были доказать «безсиліе всѣхъ силъ души оставленныхъ самимъ себѣ», а последняя — «пользу ихъ для духа», осуществлены только первые две: О разумѣ (1837) и О чувствѣ (1838) [2]). Теперь для него занятия философией «не въ томъ состоятъ, чтобъ удовлетворить любопытству, гордости или суетности разума, и даже не въ томъ, чтобы слѣдовать безотчетному и безкорыстному стремленію духа къ высшимъ познаніямъ: но въ томъ, чтобъ сознать свою слабость, или, лучше сказать, свое ничтожество, и убѣдиться въ необходимости Творца, въ присутствіи Провидѣнія». Границы разума мы во всем чувствуем и тем живее, чем более изощряем его, и не верх ли разумного знания знаменитое: одно знаю, что ничего не знаю? С другой стороны, и не один разум познает. С этим соглашаются самые жаркие поклонники разума. Познает и чувство и инстинкт. Всё достоинство разума зиждется на предполагаемой его самостоятельности. Если отнять произвол, уничтожится и разум. Произвол, след., есть истинная причина разумения. Разум действует не как сила духа, а как страдательное орудие, приспособленное к здешней, преходящей жизни. Его деятельность условлена физически и развитием языка, легко разрушается в душевных болезнях и всецело подчиняется нашим страстям. «Мы унизили бы величіе духа человѣческаго, каковъ теперешній разумъ человѣческій. Не будемъ же удивляться, что въ святомъ Евангеліи не отличается онъ отъ прочихъ мірскихъ благъ, предопредѣленныхъ тлѣнію». Словом, всё, как следует, в таких случаях!

Рассуждая о чувстве, Ястребцев имеет в виду исключительно «чувство по преимуществу», т.-е. эстетическое чув-

[1]) Эту фихтеанскую задачу автор ближе освещает и пробует решить в указанной книге О системѣ наукъ (Четвертое условіе системы ученія, стр. 127—146).

[2]) Продолжалась ли литературная деятельность и самая жизнь доктора Ястребцева после выхода в свет его Исповѣди, мне не известно.

ство, которое «у насъ съ нѣкотораго времени начали громко прославлять». Эстетическое чувство он определяет, как «свободное очувствленіе природы». Чего можно ожидать от этого чувства? Подобно разуму, оно имеет дело с преходящею и условною формою. Как независимая сила души, оно «безнравственно», — не ищет порока, но не ищет и добродетели. Оно глухо ко всему, кроме себя. «Между Музами нѣтъ Музы добродѣтели». «Нисходя до чувствъ, оно часто превращается въ грубую чувственность». Нечего, поэтому, в изящном искать всего достоинства человеческого, утрату которого оплакивает наш дух.

Таким образом, не нашел Ястребцев успокоения своему сомнению и на том, на чем успокаивались эстетизирующие шелингианцы. Это его, конечно, личная неудача, но она не способствовала бы процветанию у нас философии, если бы Ястребцев имел больше читателей, чем те, кто искал удовлетворения философской жажды в эстетической рефлексии. Вопреки скептикам и в разуме отчаявшимся, именно эстетика у нас оставалась убежищем и хранительницею, если не философии, то, по крайней мере, философской идеи. Через эстетику философия у нас продолжала еще дышать и надеяться.

Как в очерченном кругу, топтались на одном месте наши друзья натурфилософии; каждый свободный шаг—вон из круга, и на все четыре стороны. Оставалось одно: можно было, забыв об облегающих круг философии науках, оторваться от философской почвы и предаться свободному парению над нею, помня об ней, как о точке отправления, и возвращаясь к ней для отдыха и накопления сил к новому взлету. Надеждин так и поступал. Шелинг указал, Давыдов и в особенности Павлов перевели это для нас,—хотя это же узнавалось и другими путями,—что одно дело п о з н а т ь идею, другое—о с у щ е с т в и т ь ее познанную, не предаваясь даже заботам о том, как она познана—умом, сердцем, из пыльных фолиантов или из «естества», систематически или в бреду. Это осуществление было уже п р а к т и к о ю. Случайно ли наши мыслители умалчивали о практике, или к тому обязывала практика же их действительности, — но они ей предпочли романтическую грезу и могли видеть «осуществление» только в и с к у с с т в е. Для философии это имело важное последствие. Разлагаясь и растворяясь в науках, философия давала им жизнь, но сама

свою прекращала. Метафизическое выщелущивание ее из наук, которому и поныне предаются материалисты, спиритуалисты и прочие метафизицирующие рассудочники, есть занятие, дух развлекающее, но не питающее. Сохраняемая в искусстве, в поэзии, и лелеемая эстетическими теориями и критикою, философия могла ждать, пока к ней не предъявятся запросы, отвечать на которые — ее право, долг и власть.

Но и обратно, без творчества, хотя бы и безотчетного, просто даже без предварительной работы духовной, сознательное философствование не появляется. Кузен удачно выбрал термины, противопоставив познание спонтанное познанию рефлексивному. Первое дается всем, второе—немногим, желающим отдать себе отчет в первом, из чего и видно, что второе без первого не бывает, но зато оно способно вновь стимулировать это первое.

В Германии натурфилософия Шелинга вызвала небывалый подъем в области естествознания. Оно не могло уже оставаться только эмпирическим и образовалось в научную теорию. Начались блестящие успехи немецкого ума во всех отраслях естественной науки. Тот же шелингизм оплодотворил антропологию и психологию. Так точно Гегель вызвал к жизни немецкую историческую науку. Но во всех этих случаях соответствующая «материя» науки, научный хáос и труд были налицо. Иначе дело обстояло у нас. Велланский писал как-то (1834 г.) в письме к Павлову, что о физиологии в России до его возвращения из чужих краев, т.-е. до 1806 г., «не было ни малѣйшаго понятія». То же можно было бы сказать о других науках. Как переняли мы метафизическое естествознание, так дальше перенимали научное. Ничего своего в области науки, на что бы можно было рефлексировать, у нас не было. Это не значит, однако, что у нас вовсе никакой духовной работы не было. Выше уже упоминалось вскользь, что наш язык был тем объектом, на который направилось прежде всего наше спонтанное культурное творчество. Его плодом была литература. Славный «карамзинский период»—не новая эпоха, а итог XVIII века. И, строго говоря, именно как итог, он целиком относится к той эпохе истории нашей образованности, которая находится всецело и несомненно под эгидою правительственной интеллигенции. Карамзин — также официальный историограф. Но, как член новиковского кружка, он

также живая связь между теми антиципациями новой интеллигенции, которые замечаются в XVIII веке, и теми осуществлениями, которые задумываются в кружках уже новой формации. Он же—журналист, заканчивающий эпоху,—если не официальный, то официозный. В новую эпоху—эпоху Пушкина—возникла новая журналистика, сама не ведавшая еще, что творившая, ибо она также невинно делала свое дело, как невинное дитя может затащить в свои игрушки заряженное ружье. Так, например, невинно, т.-е. не только без предвидения последствий, но и без сознания значения совершенного акта, Чаадаев зарядил свое Философическое письмо, а Надеждин им выпалил.

И в литературе и в истории Карамзин имел за собою, по крайней мере, пятидесятилетнюю спонтанную работу русского духа. Но ни в той, ни в другой области он не дошел до рефлексии, и подобно предшественникам остался эмпириком. Рефлексия, как сказано, достояние немногих, и ей также нужно учиться. Мы видели, что это учение было подражанием. До нашей европейской охоты за Наполеоном мы звали немцев к себе, они учили нас по своим навыкам, не замечая того, что их материал для нашей рефлексии был objectum fictum. Не видя и не понимая его жизненности, мы, пожалуй, во многих случаях, иначе и не могли относиться, как только спрашивая: какая от сего польза?

Один лишь Буле отнесся к своему назначению серьезно. На приглашение попечителя М. Н. Муравьева он отвечал, что предпочел бы место професора изящной литературы и изложения древних историков должности преподавателя спекулятивной философии, «курс которой для того, чтобы быть привлекательным и полезным русскому юношеству, представил бы большие затруднения». И по приезде в Москву свою литературную деятельность он посвящает не философии, а русским древностям, археологии, итп. Он издает уже Опыт критической истории литературы русской истории и наряду с общими Московскими Ученымі Ведомостями специальный Журналъ Изящныхъ Искусствъ (где статьи Буле переводились Кошанским). Об этом издании Буле писал, что «оно, сколько можно, будетъ ближе къ генію и характеру Россійскаго народа, ко всѣмъ отношеніямъ внутреннимъ и внѣшнимъ, къ мѣстному положенію и къ нынѣшнему состоянію

искусствъ въ Россіи». Журнал прекратился после третьей книжки.

Теперь, в новую эпоху, понимание задач образованности стало двоиться. Неофициальная образованность, сама того не желая, уклонялась от официальной. И чем больше в официальной образованности протест против подражательности означал насаждение неподражаемых идей Священного союза и его идеологии, тем сильнее в неофициальной образованности раздражалась потребность самостоятельности. Когда была объявлена официальная програма удовлетворения этой потребности, как мы видели, было поздно, и эта програма оказалась непригодной. Рефлексия нашла себе объект и без официальной указки. Скорее, последняя пошла навстречу новому сознанию, так же искренне, как и оно, веря, что оружие в руках его—невинная игрушка. Объект, который новое сознание нашло для своей рефлексии, были литература и история. Правительственная професура жила по немецкому времени и продолжала свои подражательные уроки, в то время, как нестесненная програмами мысль искала точки опоры для начала самостоятельного движения. Московские професора, сошедшие с кафедры и приблизившиеся к живому спонтанному творчеству, вынуждены были взять на себя бремя первой рефлексии. Когда Пушкин на похвалы Уварова литературному дарованию Максимовича заметил: «да мы г. Максимовича давно считаем нашим литератором», он сказал больше, чем заключал в себе буквальный смысл его слов по контексту и по приложению к одному Максимовичу. Мы слышали уже заявление Ив. Киреевского о своем и близких ему назначении.

Професорам, переносившим новинки немецкой философской рефлексии в литературу, последняя могла быть только благодарна. Применять к своему объекту и к своему материалу училась она уже сама. Но на первых порах, самое главное, благодаря их внушениям она почувствовала необходимость этой рефлексии, даже не сознавая ясно, в чем она, и как ею надо пользоваться. Это—торжественный момент крещения и наречения своего самостоятельного творчества, когда, наконец, уже не спрашивают, зачем и какую пользу это приносит. Рефлексия не может задержать спонтанного творчества

хотя бы потому, что, как сказано, первое—для всех, второе—для немногих. Поэтому, она сама отстает, и нужен большой опыт рефлексивного творчества, чтобы оно шло в ногу с творчеством спонтанным. Наше спонтанное творчество в эпоху формирования сознания неофициальной образованности и культуры прорвалось в таком невероятном явлении, как Пушкин. Едва-едва только теперь мы приходим к его осознанию. Достаточно, если современная ему мысль хотя бы «почувствовала» его, ибо в самом этом чувстве уже было непреодолимое побуждение к рефлексивной работе мысли. Действительным же материалом и объектом оставалось прежнее, допушкинское, прежде всего, карамзинское. Мерка для Пушкина—недостаточная, но тем более, следовательно, возбуждалось и не прекращалось беспокойство. Полевой, один из наименее подготовленных и способных к рефлексии, но самый ярый зачинщик новой образованности, заметил по поводу Карамзина, что это—писатель не нашего времени: все его взгляды в литературе, философии, политике и истории устарели с появлением у нас новых веяний европейского романтизма. Эмпиризмом Карамзина кончался у нас эмпиризм литературы и истории. Тут важно не констатирование нового самого в себе, а именно сознание необходимости нового крещения: европейским романтизмом.

Что же это такое? Вот—точка приложения рефлексии у нас, а не естествознание! Европейской науки у нас не было, а литература образовывалась своя. Потому и рефлексия на нее должна быть своею. И она была, она искала в западной философии уже не объект, а только приемы. В первой своей статье Белинский входит в положение читателя: «Какъ, что такое? Неужели обозрѣніе?» спрашиваютъ меня нетерпеливые читатели.—Да, милостивые государи, оно хоть и не со всѣмъ обозрѣніе, а похоже на то». Это «похоже» можно было бы заменить словами: «совсем не похоже». Новый дух, дух мысли, веял со страниц «похожего» на «эмпирическое» по природе своей «обозрения». Критика, как чувство, переходила в мысль. Сама рефлексия входила в состав спонтанного обнаружения русского духа. Вольное парение Надеждина закреплялось у Белинского мало-по-малу в определенное направление. Не менее удачно, чем сопоставление рефлексивного и спонтанного, сделанное у нас Ап. Григорьевым сопоставление

силы и сознания, — так в Пушкине он видел воплощение «всѣхъ творческихъ силъ нашей народной личности, по крайней мѣрѣ, на долгое время», а в Белинском — воплощение «нашего критическаго сознанія, по крайней мѣрѣ, въ извѣстную эпоху».

Однако, что такое был этот «европейский романтизм», пересаженный на русскую почву? Даже в настоящее время мы встречаем лишь формальные ответы на этот вопрос. Но формальный ответ—всегда только заголовок. По существу, т.-е. философски, мы так же далеки от ответа, как и исторически. Достаточно того, что мы до сих пор даже Пушкина знаем, сколько знаем, только эмпирически... Наконец, не знаем мы и того, как следует, что разумелось в ту пору под романтизмом. С одной стороны, европейский романтизм не есть понятие общее, а лишь общное, и национальные типы его никак генерализируемы быть не могут. Наша литература испытывала влияние и немецкого романтизма, и английского, но из этого не следует, что получалось что-то среднее. Получалось новое—национальное. С другой стороны, те, кто называли романтиком Карамзина, знали, что это не-класицизм, и только. Тогда для «новых» их новое было не-класицизм и не-Карамзин,—опять и только. На одном не как будто все сходились: не-подражательность. Но когда старый, идущий от XVIII века, бытовой протест против подражания иностранцам стал вопросом литературного направления, эстетики, истории и философии, убедились, что это—целая програма и нелегкая проблема. Полевой назвал новый период Пушкинско-народным, Белинский утверждал в «Литературных мечтаниях», что за карамзинским периодом нашей словесности последовал период пушкинский, другие просто называли его народным. Ив. Киреевский в самом Пушкине находил «третий» период развития его поэзии—Русско-пушкинский. О карамзинском периоде вообще Киреевский говорил, как о французском; Жуковский, по его мнению, начал новый немецкий период. Это, пожалуй, указания самые точные, но нужно знать, как у нас преломлялись французское и немецкое влияния. А до тех пор все эти определения остаются формальными титлами какой-то неформальной проблемы. При всей своей формальности, однако, они обладали таким свойством, что простое усвоение немец-

кой философии и немецких теорий романтизма ничего в них не решало. Усвоить их нужно было, но нужно было отдельно учиться применить их к решению своей проблемы.

Професора, как официальные представители науки, переносившие к нам новые западные идеи, честно и прямолинейно, а потому плохо, выполняли то, чего требовало от них правительство—быть орудием его. Свои мысли они прятали. От них ждали самобытной идеологии, а они давали ее лишь в духе и букве официальных програм. Это было тем «применением», которое нашла философия у нас. Отступавшие от этого и искавшие «применения» теории в культурной жизни тем самым отходили от програм и погружались в жизнь, т.-е. в литературу, единственную у нас тогда форму культуры. С их помощью литература затем выдвинула своих идеологов. Но первое, хотя бы в неизбежно схоластической форме, «применение» было сделано официальными представителями науки. Когда правительство требовало применения философии и науки к оправданию и обоснованию *своего дела*, это превращало философию и науку в слуг и подчиняло их утилитарности. Пока литература жила своею жизнью, своим делом, она оставалась чужда утилитарности, ибо собственное ее дело сознавалось ею, как дело самодовлеющее, в себе самом заключающее цель. В эту пору философия не призывалась служить исправлению нравов, конституции, социального непорядка, ибо и сама литература ценила в себе не средство, а творчество и искусство. Она достигла степени *самосознания*. В карамзинский период литература уже не служит цели исключительной назидательности и заказного восхваления торжественных и отмечаемых в святцах событий. Дух карамзинского периода сознает свое право страдать, плакать или радоваться по собственному побуждению и по поводам, свободно избранным. Разумеется, и сама эта новая литературная практика была заимствована. Ее также нужно было прищепить к своему дичку. Может быть, Белинский судил правильнее других (напр., Киреевского), когда не включал между периодами карамзинским и пушкинским период Жуковского, именно потому, что Жуковский в изобилии доставлял новые сравнительно с Карамзиным культурные принципы, но не одомашнивал их. Лишь у Пушкина это делалось само собою,— русская стихия становилась у него идеей, а русская идея была

его стихией. В одном отношении, однако, Жуковский, повидимому, сыграл значительнейшую роль. В большей степени, чем Карамзин, он подготовлял литературу нашу к сознанию ее бесполезности. Как бы ни казалось это качество духовной культуры внешним, до него надо дожить. Без принятия его ни один народ еще не доходил до стадии образованности; и тот народ тотчас впадал в рецидив некультурности, который терял понимание полной бесполезности развития духа. Есть ли, кроме русской; другая история, которая так определялась бы борьбою вокруг этого свойства культуры? И понятно, потому что это—борьба за европейское бытие или восточный анабиоз русского народа. Может быть, потому эта борьба такая смертельная, отчаянная, что это—борьба не только за бытие русского духа в истории, но и против него самого в какой-то его коренной, исконной основе. Недаром три смены интелигенции, руководившей русскою образованностью, суть три смены утилитарного ее направления: дух нам нужен был последовательно (в основном, разумеется, и типически), — для церкви, для государства, для народа, но не для себя самого, не для того, чтобы церкви, государству, народу — можно было жить в нем и им. Тут не государство, церковь и народ существуют для манифестации и воплощения духа, а дух должен работать на них. Нужно, однако, признать в то же время, что не случайно ни одна из этих смен ни на минуту не торжествовала при полном молчании голоса культурной совести, всегда взывавшей к духу во имя сознания, уже не высокой, а позорной «ненужности», бесплодности, бездарности, «людей», духа лишенных потому одному уже, что они заставляют его себе служить.

Как ни тривиальны эпитеты, которыми наделяют музу Жуковского: мечтательная, идеальная, неземная, — нам нужны были все эти немецкие, иногда русифицированные, привидения, страхи, тени и призраки, прежде всего для того, чтобы Пушкин, невзирая на зубоскальство дикарей, на понятном, хотя бы по буквам, для них языке запечатлел раз и навсегда о всяком истинном творческом духе: «мы рождены для вдохновенья, для звуковъ сладкихъ и молитвъ» [1]). Из истории русской

---

[1]) Жуковский хотел найти какой-то мостик. В отличие от Пушкина, он заботился о том, чтобы его поняли лишенные дара понимания. Осторожно, с оговорками, с пояснениями, он старается «доказать» тезис, что «стихотворцу не

культуры никакие электрификаторы и никакие Сальери отныне уже не вытравят этих слов, и эти слова будут волновать русского человека, пока не будет упразднен самый язык русский. У Пушкина это было уже спонтанным творчеством русского духа, манифестацией какого-то затертого, забитого и забытого, но не угасшего вовсе, порыва этого духа. Теперь требовалось его рефлексивное осознание и уяснение. Киреевский писал в Обозрѣніи русской словесности за 1829 г.: «Намъ необходима философія: все развитіе нашего ума требуетъ ее. Ею одною живетъ и дышетъ наша поэзія; она одна можетъ дать душу и цѣлость нашимъ младенчествующимъ наукамъ, и самая жизнь наша, можетъ быть, займетъ отъ нея изящество стройности». Философия, которую немецкие романтики считали своею и на основании которой они строили свои эстетические оценки, наиболее подходила для момента нашего поэтического самосознания. Она внушала мысль о самоцели и самоценности поэзии и творчества, она научала видеть в ней не средство к достижению морального или иного благополучия, а необходимое осуществление самодовлеющей идеи. Но для этого и требовалось, чтобы поэзия, как деятельность духа, была переведена из состояния смутного бессознательного удовлетворения творческого влечения в стадию сознательного выполнения поэтом своего назначения. «Романтизм», таким образом, превращался из чувства в философскую задачу, в радикальном решении которой рассеивалась сумеречность спонтанного переживания.

XVI

Натурфилософия не могла прямо удовлетворить потребности в эстетической рефлексии. Нужно было ознакомиться с принципами новой немецкой философии и их приложением к эстетике. Наши натурфилософы не могли помочь в этом, потому что не были философами. Павлов указал место художественному творчеству в отношении к науке, но в дальнейшее рассмотрение вопросов эстетики не входил. Его ученики, променяв естествознание на словесность, как будто и не думали о

нужно имѣть въ виду непосредственнаго образованія добродѣтелей, непосредственнаго пробужденія высокихъ и благородныхъ чувствъ;...».

том, что словесность также может иметь свои философские основы. Между тем именно словесники и представители наук об искусстве, хотя бы в удовлетворение требований духа времени, должны были бы подумать над этими основами. Для них это было не легко, раз сама философия молчала, но тем не менее именно им мы обязаны распространением философского образования и в эту сторону. И здесь свободная литература сделала больше, чем официальная наука.

В 1825 г. вышел Опытъ науки изящнаго, начертанный А. Галичемъ [1]), но по своим качествам он стоял не высоко и обильного питания эстетической рефлексии не давал. Галич, подобно другим професорам своего времени, до банальности симплифицировал немецкие теории, и подавал их читателю в сухом схоластическом виде, мало способном пробудить мысль к деятельности или хотя бы расшевелить любознательность. Одно его определение «изящного», о котором он говорит, как о «чувственно-совершенномъ проявленіи значительной истины свободною дѣятельностью нравственныхъ силъ Генія» (XII), могло своею добродетельною законченностью усыпить всякого любителя изящного. Компилятивность, если так можно сказать, этого определения, илюстрируя «метод» Галича, в то же время показывает, что если он и разбирался в индивидуальных тенденциях современной ему эстетики, то всё же относился к ним индиферентно и не-философски толерантно. А вернее, он и не разбирался в них, а эклектически компилировал, не обладая оригинальностью даже настолько, чтобы выделить чью-нибудь оригинальность и следовать ей. Лишь треть его небольшой книжечки посвящена принципам эстетики, остальная, бо́льшая часть, «прилагает» их к рассмотрению отдельных искусств. Обе сжаты в параграфы, перечисляющие вопросы, но их не анализирующие — без диалектики мысли и без угрызений критической совести. К этому присоединяется схематичность и бесстильность: результаты,— чужого, конечно,— умозрения обвиваются психологическими перевязками. Все определения боевых терминов тогдашней эстетики: красота, гений, вкус ипр., лишены и вкуса, и гения, и красоты, а потому и интереса. Кардинальный вопрос эстетики и критики того времени, вопрос о направлении нового

[1]) Ср. изложение И. Замотина, Романтизмъ 20-хъ годовъ... 2-ое изд. Т. I, стр. 108—117.

искусства, лишь намечен в весьма скупых параграфах главы О разностяхъ прекраснаго, происходящихъ въ Исторіи отъ духа народнаго образованія (§§ 50—57, стр. 51—59).

Раскрывающееся сознание духа в юности народов, сообщает Галич, представляет себе самообраз изящного, а следовательно и всего истинного и доброго, во внешней природе, и лишь впоследствии отдельно от нее. Поэтому, прекрасное древнего мира отличается характером ощутительного, пластическаго, простодушного, а прекрасное новых времен—характером романтическаго. Искусство древних, соответственно, отличается характером внешним, натуральным, искусство новых — внутренним, духовным; там действительные существа и явления, усматриваемые чувствами, очищаются и облагораживаются художником, чтобы показать Всесовершеннейшее в природе, здесь оно, представляемое фантазией и созерцаемое умственным оком, низводится в мир чувственный. Для древних настоящее — благо, исполнение и цель жизни; высшее художественное образование новоевропейского духа не прилепляется к тщете земного бытия и устремляет свои нравственные помыслы к беспредельной существенности. В класическом стиле преобладает мужественный характер силы, строгой правильности и благородной простоты, в новом европейском — женский характер мечтательной любви и нежной чувствительности. Поелику же прекрасное, как чувственно-совершенное явление невидимого, основывается на согласии идеального с естественным, свободного с необходимым, «то совершенное откровеніе безусловной красоты возможно только въ романтической Пластикѣ, которая предметамъ лучшаго, неземнаго міра умѣетъ давать явственныя, опредѣленныя очертанія». Этот род искусства предугадан некоторыми гениями итальянских живописцев и немецких поэтов, и есть идеал будущего. — Как ни туманен этот вывод, при отсутствии каких-либо пояснений, его ненужность становится явною, когда к нему грубо приметывается сообщение о том, что, в границах совершившейся истории, к которой и мы принадлежим, на юге Европы преобладает духовная сторона, на скандинавском севере чувственная или материальная грубая маса господствует над идеей, давая произведения жестокие, огромные и уродливые, а «на восточномъ ея краю—

у грековъ, находимъ ту и другую сторону в совершеннѣйшей и слѣдовательно для насъ образцовой отдѣлкѣ». Видимо, трудно было Галичу, но не легче и нам...

Только путем исключения можно прийти к тому, что здесь — отголоски шелингианской эстетики: может быть, весьма элементаризированный Золгер, — известный, скорее, по какому-нибудь популярно-упрощенному изложению, — вернее, Аст, но также упрощенный, а то и еще мéньшие. А если сколько-нибудь строго относиться к терминам, то «прекрасное», как «чувственно-совершенное», просто отбрасывает к Баумгартену. Неспособность к умозрению, — свойственная, впрочем, всем русским професорам философии того времени, принимавшим умозрение «на веру», а не «по опыту», — очевидна, и всё покрывается, как пылью, серым налетом домашнего эмпиризма. Что мог извлечь из этого русский поэт или критик, поставленный Галичем сразу и перед,—полученным путем простого словосочетания,—идеалом «романтической пластики», как синтеза древней и новой Европы, и перед,—навеянным псевдо-генеалогическою обязанностью,—императивом образцовой для нас «отделки» греков?

Галич оказал бы нашему философскому просвещению бóльшую услугу, если бы просто перевел какое-нибудь доступное нам немецкое руководство. Не встречая указаний или поддержки со стороны философов, представители заинтересованных наук сами должны были озаботиться подготовкою читателя и слушателя к пониманию новых идей, вводимых ими в свою науку и в эстетическую критику [1]). Результатом такой работы можно считать появление в 1829 г. исторического очерка истории эстетических теорий Ивана Средняго-Камашева [2]). Автор откровенно, — хотя, приходится думать, неискренне, — отмежевывает себя от умозрения, теряющегося в неопределенных и ложных умствованиях, и отдается

[1]) Вскоре после книги Галича, действительно, появляются переводы: в 1829 г. («Моск. Вѣстн.», ч. IV, стр. 18—81) Астъ, Основное начертание Эстетики (Fr. Ast, Grundlinien der Aesthetik. Landshut, 1813; о вторичном «переводе» Аста Розбергом см. ниже, стр. 339) и в 1832 г. Бахманъ, Всеобщее начертаніе теоріи изящныхъ искусствъ, Пер. М. Чистякова (Kunstwissenschaft in ihrem allgemeinen Umrisse usf. Jena, 1811,—одно из первых употреблений современного термина «искусствоведение»; перевод этот вызвал обширную статью Надеждина, «Телескоп» 1832, № 6—7, см. ниже, Ч. II).

[2]) О различныхъ мнѣніяхъ объ изящномъ. Разсужденіе на степень магистра Кандидата Ивана Средняго-Камашева. Москва. Въ Университетской типографіи, 1829.

под руководство ясности и опыта. Характерно его заявление, оправдывающее тем не менее, как будто, умозрение в применении к природе, — «Цѣль наша изящныя искусства, а не природа: средства наблюденія основательныя и точныя, приложенныя къ произведеніямъ человѣка, а не явленій нашей воли, гдѣ обнаруживается только ничтожность земнаго разума». Пределы своего обозрения автор видит, с одной стороны, в Платоне и Аристотеле, с другой, в завершающих эмпирическую эстетику трудах Батё, Бёрка и Баумгартена, трех писателей, отражающих в себе особенности трех различных народностей. Не столько уже из народного характера, сколько из «совокупнаго наблюденія умовъ въ дѣлѣ науки» вырастают учения эклектика Зульцера и обновителей платонизма Винкельмана и Лесинга. Здесь и кончаются, по мнению автора, учения об изящном, имеющие начало в опыте. Умозрения новейших относятся «болѣе къ Философіи, нежели къ наукѣ объ изящномъ». Немотивированно и выходя за пределы указанной схемы, он присоединяет замечания о Канте, Фихте, Бутервеке. Не совсем вяжется с взглядом автора, отрекающегося от умозрения и философии, привлечение Платона в качестве верховного авторитета. Автор оправдывает это тем, что Платон—родоначальник науки об изящном, и что его ошибка есть ошибка века, а не собственного духа. Понятно с этой точки зрения, что и платонизм новейшего умозрения—также ошибка, — века или собственного духа, — но непонятно, каким образом ошибку века родоначальника науки возобновляют завершители ее — Винкельман и Лесинг, и каким образом к нему же примыкает сам автор, не находя ничего его выше и не замечая, что современное ему умозрение было реставрацией платонизма.

В общем Разсужденіе изложено ясно, критическия замечания отчетливы и существенны. Оскорбляет только отсутствие развития своего положительного взгляда и нежелание признать таковой у «новѣйшихъ», которые по существу дела как-раз и раскрывали скрытые теоретические основы эстетической критики Винкельмана и Лесинга. Основная мысль эстетического учения Платона, исходившего из представления о природе, как начале не внешнем только, но божественном и одушевленном, — мысль о «подражании» отнюдь не означала копирования и слепков с внешних образов природы. Поэт и художник

действуют по вдохновению, в энтузиазме, и раскрывают внутренний мир идей, следовательно, образы не внешние, а существенные, вечные, как сами идеи, принадлежности коих они сами составляют. Для Платона, как и для следовавшего ему в основном Аристотеля, и затем Августина, «подражание» возводилось до степени творческой изобретательности; для них сливалось в одну идею fingere и imitari. Французы неправильно приняли подражание в тесном смысле подражания наружности предметов. В частности Батё, понимая изящное, как подражание изящной природе, впадал в явный круг, и вместо теории изящного, во-первых, обратился к самому творящему, а во-вторых, запутался в частностях незначущих объяснений и описания по наружному признаку. Ошибка англичан, склонявшихся к платонизму в августиновском понимании (единство в многообразии), была, главным образом, в том, что они основывали изящное на «средствах» выражения художника более, чем на существенном значении самого изящного. Так, Гётчесон наблюдал его исключительно в отношении к уму, а Бёрк — в отношении к нравственным чувствам. Но «впечатления» суть только средства, обнаруживающие изящное для человека, но не раскрывающие, что есть изящное по существу и само по себе, как не могут они раскрыть и истинного самого по себе. Иными словами, французы ушли в «наружное бытіе», а англичане — в психологические начала, вместо рассмотрения внутреннего существа самого изящного. Немцы первые попытались, в лице Баумгартена и Мейера, создать наук у об изящном, но перенесли в нее ошибки своей метафизики. Лейбницевольфовское понятие о совершенстве было применено здесь к чувственному, что давало не только слишком широкое определение изящному, но заключало в себе также противоречие, ибо чувственное представление, как представление, остается предметом ума, и таким образом изящное делается просто низшею степенью математических вычислений. Винкельман и Лесинг не развили своих взглядов в систему, но они впервые перестали относить изящное к чувствам или уму, и «давъ фантазіи мѣсто в лонѣ божества, произведенія ея созерцали, какъ явленія высшаго откровенія духа». Таково было значение их «идеаловъ», делавших из них возобновителей платонизма. В новые ошибки впал Кант, когда он, увлеченный субъективностью («подлежательностью») форм познания, и начала красоты

заключил в тесные рамки личности и утверждал их на зыбкой почве непостоянных, переменчивых, случайных чувств. Фихте, несмотря на влияние, которое он оказал, не дал полной теории изящного. Наконец, учение Бутервека, испытавшего влияние и Канта и Фихте, невзирая на повторение ошибочного кантового утверждения непроницаемого для разума бытия вещей, «предъ всѣми новѣйшими Авторами, преимущественно приближается къ понятіямъ Платонизма». Но «можно ли предпочесть первоначальный свѣтъ солнца, неистощимаго въ своихъ изліяніяхъ, могущественнаго въ лучахъ своихъ, тусклому, заимствованному свѣту луны?» По этой-то причине автор и провозглашает учителем не Винкельмана, Лесинга и Бутервека, а самого Платона.

Последний вопрос Камашева — только риторический. Почему на самом деле он успокоился на Платоне? Почему вообще в его Разсужденіи такая ограниченность интереса? Неужели он не понимал, что для всякой не-платоновской современности Платон есть Plato redivivus — восстановленный и восстанавливаемый? Не мог он не видеть, что самое восстановление Платона оправдывается только живым положительным интересом новой мысли! Как можно з а с т а в и т ь себя остановиться как-раз на пороге с в о е г о и актуального? — Камашев — убедительнейшая илюстрация необходимости различения у нас философии «професорской», казенной и официозной, и философии вольной, «литературной». Камашев писал дисертацию, согласуясь со вкусами и мерками, которые были санкционированы, в свою очередь, санкционированными представителями соответствующих кафедр [1]). Защитив дисертацию, Камашев (по причинам, мне неизвестным) в состав преподавателей университета не вошел, но зато развил значительную литературную деятельность. И вот, этою последнею и обнаруживается нарочный и, может быть, даже вынужденный характер «ограниченности» его дисертации. Не только вкус и интересы его — шире того, что явлено в дисертации, но он выступает с самостоятельными и оритинальными, хотя и в духе времени, литературно-эстетическими воззрениями. К ним мы еще вернемся.

[1]) Как могли в университете встретить еще не санкционированное, показывает анекдот, случившийся при представлении дисертации Надеждиным. Проф. Ивашковский и Снегирев, поставив в вину Надеждину его шелингианство, желали «прежде всего знать, может ли сие учение быть допущено в нашем университете».

В качестве instantia negativa к характеристике профессорской науки, как отстающей и несовременной, можно было бы припомнить профессора латинской словесности харьковского университета Ивана Яковлевича Кронеберга (1788—1838), человека хорошо образованного и европейски культурного. Но правильнее всё-таки было бы смотреть на Кронеберга, как на пример того раздвоения между кафедрою и журналистикою, на которое выше уже указывалось, и которое характерно не только для образования и развития журналистики, но и самой официальной науки. Если одних журналистика целиком перетягивала к себе, то и на других она не оставалась без влияния. Она подстегивала их и подгоняла до линии современности, пока не создался некоторый, по крайней мере, кадр свободно мыслящих и научно независимых профессоров. Совершилось это позже, а в рассматриваемый период образования вольной литературы примеры аналогичные Кронебергу суть примеры момента переходного и колеблющегося.

Отец известного переводчика Шекспира и один из первых у нас шекспироведов, по словам историка харьковского университета, «гордость и украшеніе словеснаго факультета» (Багалѣй, II, 681), свое образование Кронеберг завершил в университетах в Гале и в Иене (1800—1807). Здесь не мог он не заразиться господствовавшим философским и романтическим духом. Общее литературное значение имеют: его Амалтея или собраніе сочиненій и переводовъ, относящихся къ изящнымъ искусствамъ и древн. классич. словесности. Хар. Ч. I—II. 1825—26; Брошюрки, выходившие не периодически, №№ I—X. Хар. 1830—33 (содержание Брошюрки № X составляет извлечение из сочинения Бруно О причине, началe и едином, под заглавием Философія Ноланская, однако, статья эта не оригинальная, — в ней легко узнать перевод «Извлечения», сделанного Якоби для его Ueber die Lehre des Spinoza, in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn, Beil. I, WW. IV, 2, перевод точный и лишь с небольшими, вероятно, цензурными, пропусками); Минерва. Хар. Ч. 1—4. 1835 (Собрание статей из Амалтеи и Брошюрок). — Бѣлинскій писал о Кронеберге (XII, Некролог): «Любя знаніе, какъ цѣль, а не средство, онъ не слѣдилъ за вѣтренными прихотями толпы, не толкался на рынкѣ литературныхъ предпріятій; но, въ свободное отъ своихъ гражданскихъ обязанностей время, уединялся въ тиши своего кабинета, читалъ, перечитывалъ и изучалъ своего любимѣйшаго поэта—

Шекспира, писалъ разборы и замѣчанія на его драмы; изслѣдывалъ разные эстетическіе вопросы, преслѣдовалъ судьбы искусства у древнихъ и новыхъ народовъ» (75).

Две из Брошюрок Кронеберга (№ I, 1830 г., № VI, 1831 г.) посвящены историческим обзорам эстетических учений. Оба не окончены. Первый — под заглавием: Историческій взглядъ на эстетику. Предварив, что эстетика, как наука, создана немцами, Кронеберг считает, что к ним одним и должна относиться история эстетики. Но в этой статье автор ограничивается лишь беглым обозрением французского понимания задач поэзии и чисто отрицательного влияния этого понимания на немцев. Ложь французской литературы—в ее чисто механическом подражании древним. Шекспир, — «онъ есть загадка, какъ и сама природа! онъ непостижимъ, какъ и она! онъ величественъ, какъ она! многообразенъ, какъ она!» — поворотный пункт поэзии, и он мог бы научить иному, но не был известен или считался нарушителем установленного французами пиитического кодекса, а время то было, «гдѣ вся Европа желала здравствовать, когда Франція чихала!» (23). Германия рабски подражала Франции. Первый, кто опрокинул жертвенники перед французскими идолами, был Лесинг, «неограниченный презритель буквы». Баумгартен старался создать систему; «Философія Канта отвергла возможность Эстетики и вмѣстѣ съ симъ дала ей новое направленіе; Діоскуры Шлегели довершили начатое Лессингомъ; Шеллингъ вдохнулъ новую душу» (14). Главное учение французов вращалось около двух точек: подражания природе и вкуса. Первое противоречиво, нелепо, не только когда разумеют подражание изящной природе [1]), или когда говорят о подражании украшающем,—ибо, если природа не хороша, то нечего подражать, а если хороша, то не для чего украшать, — но и тогда, когда, как у Шелинга, природою называют вечно творящую силу вселенной. В последнем случае подражания не может быть, ибо, согласно самому Шелингу, тот только может и постольку может творить в искусстве, в кого и поскольку вложена «оная творческая сила природы». Что касается вкуса, то это есть удовольствие всегда нами в чем-нибудь находимое и субъективное, на чем,

[1]) На противоречии теории Батё в этом направлении указывал, как известно, Фр. Шлегель, см. Гайм, Романт. Школа 661.

след., теории изящного построить нельзя. Чем чище идея изящного, тем менее она зависит от вкуса, «и чистѣйшая идея изящнаго должна быть совершенно безвкусною» (26). Влияние французской критики и литературы в Германии пресеклось с Шлегелем; что Винкельман учинил относительно древней пластики, то Шлегель (Авг. Вильг.) сделал относительно драматического искусства.

Второй из названных обзоров носит название: Матеріялы для исторіи эстетики. Нам надо начинать с истории, потому что до сих пор «у насъ Эстетика извѣстна еще только par renommée». Кроме Опыта Галича, заслуживающего, по мнению Кронеберга, всяческого уважения, всё прочее — набор мыслей несвязных, незрелых, ложных. Перевод немецких эстетик нам не помог бы, потому что они основаны на философии, которой у нас еще нет. Свое изложение автор начинает с Баумгартена и доводит до Шелинга, включая сюда Батё (Batteux), Винкельмана, Мендельсона, Зульцера, Канта, Гейденрейха, Шилера. Изложение сопровождается принципиальною критикою с точки зрения явной симпатии к Шелингу. Совершенно основательно замечание автора, направленное против эмпирического начала в эстетике и высказанное по поводу теории Батё: «выведенныя изъ онаго правила искуства всегда показываютъ тѣ творенія, отъ которыхъ онѣ отвлечены». Кант, по его суждению, смотрел на эстетику не с надлежащей точки зрения, «его опредѣленіе Изящнаго, въ которомъ ни малѣйшая частица изящнаго не отражается», не удовлетворительно, — «на голыхъ высотахъ его философіи едва-ли могъ прозябать хоть одинъ цвѣтокъ Поэзіи». Изложение Шилера и, как сказано, Шелинга, — ход мыслей которого в Системе трансцендентального идеализма он представляет в сжатом конспекте,—сочувственно. Последний породил ряд эстетик и эстетических критик, — «одни держались Шеллинговой системы, другіе пролагали себѣ особенный путь; лучшіе всѣ болѣе или менѣе Шеллингіанцы». Из новых эклектиков автор останавливается только на Жан-Поле.

В систематической форме Кронеберг не излагал своих эстетических воззрений, но легко можно уловить, что он руководится ими в своих литературных оценках и в критике. В форме афористической он имел случай прямо высказать некоторые из

своих мыслей — уже в Амалтее (Ч. I), а затем в Брошюрках (№ II) и в Минерве (Ч. I). Его позиция так определенна, что нескольких примеров достаточно для исчерпывающей характеристики ее. «Поэзія, — говорит он, — есть живая сила, созидающая высшій міръ, нежли въ которомъ мы живемъ, проницающая матерію духомъ и облекающая духъ въ матерію». «Критическій разборъ піитическаго произведенія самъ долженъ быть піитическій, потому что поэзію въ прозѣ созерцать нельзя, что къ удовлетворенію какой-нибудь нужды служитъ, то не принадлежитъ къ области изящнаго искусства» [1]) (Амалт.). «Эстетика, основанная на вкусѣ, тоже что покрой платья, основанный на модѣ; вкусъ перемѣнился — и эстетика не годится». «Эстетика не имѣетъ цѣлью руководствовать генія; но понимать его въ его дѣйствіяхъ и твореніяхъ, развивать и направлять чувство искусства». «Геній не только образъ, но часть творческаго духа природы, и дѣйствуя сообразно ея законамъ, имѣетъ въ искусствѣ свою автономію» (Бр. II, 23). «Критика не останавливается на буквѣ, но въ буквѣ созерцаетъ изящное. Критикъ долженъ имѣть духъ универсальный». «Поэзія не имѣетъ никакой внѣшней цѣли. Истинно піитическое твореніе есть необходимое произведеніе природы, а по сему и органическое цѣлое, жизнь». (Бр. II, 21).

Эти принципы нашли себе приложение в прекрасной статье Кронеберга О изученіи словесности. (Ж. М. Н. П. 1835, ноябрь, стр. 253—289). Что бы мы ни объясняли, мы во всем найдем букву, внешнее, смысл, внутреннее свойство частей в отношении к целому, и дух, безусловное единство буквы и смысла, самый свет, истинную жизнь. Положение у нас гимназии и университета — это буква и смысл. Цель пребывания в университете — достижение возможного умственного и нравственного совершенства. Но есть ученики, которые хотят ограничить науки полезным. «Наука должна имъ служить для обрабатыванія полей, для усовершенствованія промышленности, для поправленія испорченныхъ соковъ, и т. п.». Геометрия — прекрасна, потому что учит межевать поля и строить дома. «А Греческій и Латинскій языкъ на что?»

---

[1]) Ср. с этим такое, напр., заявление Фр. Шлегеля: «Poesie kann nur durch Poesie kritisiert werden. Ein Kunsturteil, welches nicht selbst ein Kunstwerk ist, — — — hat gar kein Bürgerrecht im Reiche der Kunst» (Fr. 125).

Никто теперь на них не говорит. «Занятія совершенно безполезныя! Трата времени!» А Философия? — «Она не учитъ ни хлѣбы печь, ни промышлять». «Но что такое польза», — спрашивает с негодованием автор, — «и полезна ли сія прославляемая польза?» «Не свѣтъ губитъ, но сумракъ полузнанія. Наука есть чистая, живая струя! Запруди ее, она, правда, разольется, но скоро начнетъ цвѣсть и превратится въ болото, заражающее воздухъ». (Курс. мой).—Не первый случай, что «мечтатель» оказывается пророком! Прошло лишь двадцать лет, и правда невнемлемой Касандры заставила забыть о ней самой... «Польза! польза! — еще восклицает автор, — Какую пользу приноситъ эта польза?» Кронеберг не знал еще, что на самые вопросы эти, как на бесполезные, ответа не будет, что они останутся в истории просвещения его родины лишь поводами для презрительной характеристики всей его эпохи, как эпохи «мечтательной», «идеалистической», и для снисходительной ее характеристики по масштабу здравого смысла, как эпохи «юношеских увлечений».

Кронеберг полагает, что цель университетского учения отнюдь не в пользе, а в постижении смысла в указанном значении. Уподобляя знание комете — ядру, несущемуся по небу, с длинным лучезарным хвостом, он утверждает, что и знание облекается лучезарным светом, когда оно имеет несущееся по небу ядро. Посвящающий себя какой-либо науке, должен сперва познать место, занимаемое ею в целом, дух, коим она оживляется. Органическую связь наук и частей одной науки показывает философия, ибо она есть развитие частного знания из одного начала или одной идеи. Университет есть реализующаяся система наук. Словесный его факультет объединяет науки словесные или науки слова. «Слово есть форма, и каждый изъ тѣхъ видовъ, въ коихъ выражается умъ и творческій духъ человѣка, есть слово». Форма предполагает материю, как некоторую внешнюю жизнь, их объединяет дух своею внутреннею жизнью. Поэтому, «Словесность есть проявленіе духа человѣческаго во внѣшности». В приложении к наукам: дух есть философия, материя — история, форма — язык. Все науки основаны на опытности, лишь философия разверзает небо и солнечную систему идей, светом коих озаряются, согреваются, развиваются все науки и оплодотворяется мир поэзии. «Знаніе вообще не

имѣетъ внѣшней цѣли: оно само себѣ цѣль. То же самое должно сказать и о Философіи». Задача умственного образования — независимость от буквы; там только и могут процветать науки, где есть эта независимость. Путь к ней — через область философии. «Въ Философіи паче всего требуется независимость отъ буквы. Буква же въ Философіи есть эмпиризмъ. — Какъ буква содержится къ слову, такъ эмпирія къ идеѣ. Идея есть слово въ высочайшемъ смыслѣ. Безъ сего слова нѣтъ и нравственности; нравственныя дѣянія суть отраженія идей.—Идея есть самобытная, сама въ себѣ живая, матерію оживляющая мысль. — — Идея есть мысль живая: ибо мышленіе, какъ самобытное, по существу своему, есть живое. Идея есть мысль, оживляющая матерію: ибо всякая жизнь въ матеріи есть выраженіе идеи, и матерія сама въ ея существованіи есть только отраженіе сокрытой отъ глазъ нашихъ идеи; а отсюда и ея движимость и живость. Не плоть живетъ, но духъ». С идеей связана самородная деятельность, формы осуществления которой также называются идеями. Эта деятельность, втекая в материю посредством нашей силы, образует мир искусств, втекая в общественные отношения, образует мир нравственности и права; втекая в созерцание вселенной или в знание, созидает мир наук; втекая в единый источник всей жизни, пробуждает Религию. Эта деятельность, созерцая себя, как реальный объект, как проявление духа человеческого во внешности, созидает круг словесности. Философия по отношению к древу словесности — сила, которая гонит в него соки и соделывает дерево живым и цветущим. Без нее дерево лишается соков, вянет, сохнет, умирает.

Слово, выражающее ум, есть язык; слово, выражающее творческий дух человека, есть искусство; наука о слове — филология. Особенное значение Кронеберг придает изучению языков греческого и латинского, выступив пламенным защитником класического образования в пору, когда этот путь культурного развития нами еще не был испробован, и когда, след., можно еще было верить, что этот самый прямой путь к европейской образованности не закрыт для России. Не без беспокойства, поэтому, взирал Кронеберг на опасность утери этого пути. О его бесполезности он мог бы повторить уже сказанное, но он видел опасность и еще с одной стороны,— обстоятельство, заставившее его в споре о класицизме и роман-

тизме занять свою особую позицію [1]). Он боится, как бы наш подражательный романтизм в борьбе с подражательным подражанием класицизму не направился против истинного класицизма. «Презрѣніе, — говорит он, — внушаемое нашими Романтиками къ Древней Словесности, не заслуживало бы никакого вниманія, если бы не дѣлало столько вреда. Оно, конечно, проистекаетъ не отъ духа истиннаго романтизма, но отъ плоскости и невѣжества лже-романтиковъ; однако, ведетъ къ поверхности, пріучаетъ къ пустотѣ, и, сбивая питомцевъ Музъ съ настоящей дороги, портитъ цѣлое поколѣніе. Это жаль! Но дѣлать нечего! Levius fit patientia quidquid corrigere nefas. Когда-нибудь сей чадъ пройдетъ, и тогда, удостовѣрившись въ истинѣ, что прочное ученіе и высшее образованіе должно быть основано на Древнихъ, обратятся къ Греціи и Лаціуму».

Со своею энергичною апологией класицизма Кронеберг является представителем первого, здорового, героического периода романтизма. В общем представлении о немецком романтизме и в общих его характеристиках часто не различают этого периода от периода «конца» романтизма, его декаданса. Повторяется обычная судьба исторических оценок: первые из них составляются и даются побежденному победителем, который судит павшего не только односторонне, но, что еще несправедливее, по признакам его замирающей деятельности, по чертам его упадка. Героический романтизм ниспровергал ложный класицизм и был опьянен истинным класицизмом, — в этом его революционная увлекательность. Он идет об руку с положительным возрождением элинизма у немцев. Гейне, Фр. А. Вольф, Бёк, Эрнести, Винкельман, Шлейермахер, В. Гумбольт, Гёте, Шидер, Гёльдерлин и еще многие другие — элинизаторы немецкой культуры. Бессмертная заслуга Вольфа и «филологии» того времени — возведение в методический принцип анализа всякого явления культуры, как выражения единого духа народа. Принципиальное, философско-историческое и культурное значение идей Вольфа характеризуется (как удачно формулировал К. Ф. Герман), «стремлением все част-

[1]) Проф. Багалѣй (Оп. истор. Хар. унив. II, 687) замечает: «Кронебергъ своими изданіями сыгралъ въ Харьковскомъ университетѣ такую же роль, какую позже въ Московскомъ университетѣ—Леонтьевъ своими «Пропилеями»». Это поучительное замечание наводит на грустные размышления: и «Пропилеи» оказались не по плечу русскому читателю, и голос Кронеберга оставался гласом в пустыне мертвой.

ности элинской жизни в историческом понимании концентрировать под фокусом национального характера» [1]). Этот романтизм — национален, потому что обращается к восстановлению собственной нации, сравниваемой с народами античного мира. Он пантеистичен и даже язычески-чувственен. Перелом и упадок — реакционны, националистичны и в то же время католически-универсальны. Доказательств этого можно было бы привести сколько угодно, но достаточно об этом только напомнить, чтобы не терять из виду перспективы целого [2]). Кронеберг, следовательно, не реакционер ложно-класик и не декадент-романтик. Он правильно указывал, с чего нам следовало бы начать — хотя бы из подражания тем же немцам, начавшим свой второй Ренесанс. Кронеберг взывал к культурной пустыне, и предчувствие горя не обмануло его. Он и здесь остался Касандрою, невзирая на любовь к Аполону. Не заимствованный романтизм, а собственный домотканный лжереализм, опрокинув романтизм, и истинный и ложный, с яростью Калибана вцепился в горло подлинной класичности. И сей чад не прошел.

Всякий язык, — продолжает Кронеберг, — развивается сообразно своему небу и своей почве. Язык сообразуется с нравами и образом мыслей народа; литература должна слиться с языком народа. «Литература растетъ въ языкѣ, языкъ въ Литературѣ. Языкъ и Литература неразрывны». Другая форма, в которой выражается ум и творческий дух человека — искусство. Его творения также идеи и созерцания Поэзии. Поэзия изображает идеи или реальным образом или в свободных творениях духа «непосредственно» через слово. Она относится к искусству, как внутренняя жизнь к внешней, как идея к образу. «Наука Искусства (Эстетика) принадлежитъ къ обла-

---

[1]) В его Lehrbuch d. griechischen Antiquitäten. I, 9—цитирую по 6-ому изд. 1889, hrsggb. v. Thumser (I-ое изд.—1831 г., где собственная редакция автора несколько отлична от приведенной, так, напр., вместо National charakter—Nationalgeist).

[2]) Старое сочинение Cholevius, Geschichte d. deutschen Poesie nach ihrem antiken Elementen, 2 B. Lpz. 1854—56 (см. Th. II, S. 339 ff.) до сих пор остается весьма поучительным. Из современных суждений см., напр., Ricarda Huch, Die Romantik, B. I (Blütezeit der Romantik), 3. Aufl. Lpz. 1908, S. 212; также прекрасную книгу Ed. Spranger, W, v.-Humboldt u. die Humanitätsidee. Brl. 1909, S. 461 ff. 477 ff. Сжатый и содержательный очерк эволюции идеи античности у Фр. Шлегеля (гл. обр. по письмам) дает статья проф. Ѳ. А. Брауна, Нѣмецкій романтизмъ (Ист. зап. литературы подъ ред. проф. Ѳ. Д. Батюшкова, Т. I, особ. стр. 212 сл.).

сти Поэзіи, но проходитъ черезъ Философію, какъ Венера черевъ солнце». Философія в организме наук уподобляется уму, наука искусства — душа их, поэзия в искусстве — жизненный огонь, развивающий формы изящного. «Искусство есть совершенное соединеніе реальнаго и идеальнаго, но содержится къ Философіи, какъ реальное къ идеальному; а посему и возможно только Философіи вникнуть въ душу Искусства, и Философъ видитъ сущность Искусства яснѣе, нежели самъ Художникъ. Ибо какъ идеальное есть высшій рефлексъ реальнаго, такъ въ Философѣ необходимо есть высшій рефлексъ того, что въ Художествѣ реально». Дух человеческий, проявляющийся внешне в словесности, проявляется в истории и посредством истории. И с т о р и я, как полное изложение внешней жизни народов, есть отпечаток внутренней, обусловленной внешними обстоятельствами, жизни. Историю можно рассматривать э м п и р и ч е с к и, тогда она имеет дело с б у к в о ю, и это — история бытоописательная и прагматическая, или и д е а л ь н о, и тогда она понимается или философски или религиозно. Философски мы понимаем историю в ее целости, как откровение Божества, религиозно — как творение Провидения. История основывается на синтезе идеального и действительного, но не через философию, поскольку последняя уничтожает действительное, а через Искусство. Оно представляет реальные события в таком совершенстве, что они делаются выражением высших идей. История, как знание, благодаря этому переселяется в высшую область идеального чрез искусство и поэзию.

С философией, историей и поэзией в тесной связи находится м и ф о л о г и я, ибо она — древнейшая поэзия, относящаяся к древнейшей истории, заключающая начатки религии и философии, облекавшая идеи древности в народное предание. Она есть связь философии с историей. Релития, государство, знание, искусство, история, коротко сказать, всё человеческое в ней образует о д н о непрерывное целое.

Обозревая всё сказанное, можно заключить: «Философія втекаетъ во всѣ части, какъ общій духъ, все оживляющій, какъ ψυχὴ κόσμου и связуетъ матеріальную часть Словесности съ формальною. Въ жизни, Искусствѣ, наукѣ духъ все связующій есть синтеза, поглощающая тезу и антитезу».

Как замечательна эта, может быть, впервые русскими литерами напечатанная триада, — а м и н ь, заключающее положи-

тельное философствование Шелинга, — так замечательна и вся статья. Философия Шелинга, в ее чистом, — (не в натурфилософском или антропологическом приложении), — в ее идейном содержании, постигнута и применена к тому, что должно было быть для нас понятно и доступно. Кронеберг взывал в пустыне и, быть может, для культурно-национального самолюбия нашего было бы менее обидно, если бы его ровно никто не услышал. Но нашлось чуткое ухо преждевременно отдавшего жизнь русской пустыне прекрасного юноши Веневитинова, откликнувшегося на страсть Кронеберга [1]), — Веневитинова, нашего русского Китса:

«Beauty is truth, truth beauty», — that is all
Ye know on earth, and all ye need to know.

«Поэзія неразлучна съ философіей», — вторил Веневитинов. Однако, that is not all, — по крайней мере, не всё, что нужно было знать нам. Веневитинов-же писал: «Мы отбросили французскія правила не отъ того, чтобы мы могли ихъ опровергнуть какою-либо положительною системою; но потому только, что не могли примѣнить ихъ къ нѣкоторымъ произведеніямъ новѣйшихъ писателей, которыми невольно наслаждаемся». Этого применения, этой спецификации, не дает и Кронеберг. Не дает, быть может, потому, что не хотел быть эмпиричным, а для философского удовлетворения этого требования сам Шелинг, строго говоря, оснований не давал. Нужно было еще услышать, что говорил Гегель. Между тем света философской рефлексии на нас мы жаждали остро, потому что в нем видели условие ответа и на вопрос о новейших писателях, которыми невольно наслаждаемся. Литературе все-таки самой предоставлялось искать и ответа и света.

Из официальных представителей науки такого ответа можно было бы потребовать от Давыдова. Он возбуждал запросы, от него можно было требовать и ответа или хотя бы разъяснения. Но Давыдов был профессор, а не мыслитель. Повидимому, к «нашему» вопросу он сам пришел лишь тогда, когда всё вокруг жило и волновалось только этим вопросом. Он дождался, наконец, официального, министерского закрепления во-

[1]) В ст. о Мерзлякове Веневитинов уже отмечает Амалтею Кронеберга: «она заслуживаетъ особеннаго вниманія», «въ ней заключаются ясныя понятія о поэзіи».

проса. Но это закрепление, как мы видели, предрешало ответ, и литература, которая пришла к своему вопросу не под руководительством и опекою правительства, хотела уже не официального ответа, который необходимо и по существу был эмпиричен. Литература не искала чего-нибудь идущего против эмпирии, она только хотела света, который пролился бы на самое эту эмпирию. Она даже твердо уверена была, что свет разольется над роскошным, пламенеющим цветами, лугом. После только обнаружилось, что освещенная эмпирия выглядела хуже эмпирии, покрытой туманом и скрытой темнотою, где она могла только подозреваться, и, следовательно, быть источником одинаково и страха и надежды. Давыдов был эмпиричен и официален, т.-е. был также убежден, что занимавшаяся зоря вожжена самим начальством и продлится, сколько нужно ему, чтобы привести нашу эмпирию в состояние, достойное света открытого солнца. Наоборот, самозагоравшийся свет, свет определявшегося самосознания, он считал лишь искусственно зажигаемыми огоньками.

Когда Давыдов (в 31 г.) заместил Мерзлякова на кафедре российской словесности, он был поставлен в самые благоприятные условия для завершения того, что он начал, как воспитатель счастливого Веневитинова и неудачного кн. Одоевского. От него могли требовать ответа ясного и всестороннего. Говоря языком Кронеберга, ядро кометы он указал, он должен был указать и хвост. Если он этого не сделает, никто не поверит ему дальше. Так и случилось. Сам он видел комету на небе, а хвост ее на земле. Он не видел единого небесного явления, не видел неразлучности, на которую всем указывал,— следовательно, и ему, — Веневитинов, и он хотел сшить официальными нитками нематериальные предметы. Когда он думал, что своими Чтеніями о словесности (1837—38) он разрешил, наконец, эту полуумную задачу, было поздно. Давыдов был никому не нужен. Когда-то потом, в другом где-то месте, и на другой «должности», он умер, и это тоже никому нужно не было.

Давыдов сам так характеризовал свои Чтенія: «Чтенія его о Словесности отличаются отъ всѣхъ другихъ сочиненій по сей части философскимъ воззрѣніемъ» (Біогр. слов. I, 283). И это — правда, вместе с словечком «всѣхъ» — правда, даже когда было писано, хотя писано было в середине 50-х годов,—

потому что это — правда и по сей день. И все-таки это было никому не нужно, ибо его Чтенія — странное строение: на эмпирическом песчаном дне высохшего потока — блеровский фасад с крышей ему посторонней философической архитектуры. Действительное содержание книги — традиционная школьная «поэтика» и «риторика», не проникнутые никаким единым духом, не одушевленные никакою идеею, тогда как новая поэтика требовала бы на место этих формалистических определений и эмпиристических разделений умозрительного анализа самой идеи «словесности» и конструкции или «развития» содержания этой идеи [1]). Лишь в Предисловіи к книге и двух главах, открывающих как бы в форме введения второй и третий томы сочинения, автор намечает некоторые свои общие точки зрения. Во Введеніи ко всему курсу он противопоставляет историю словесности, как действительное в мире словесного искусства, философии словесности, как изложению возможности творческих словесных произведений, при известных условиях изящного. Согласно этому, цель философии словесности — открыть законы мысли в слове и через это застигнуть дух в самом творчестве. Это есть определение, основанное на противопоставлении постижения и творчества, науки и искусства, — противопоставлении, которое мы уже встречали у того же Давыдова и у Павлова, и хотя оно изложено теперь многословнее, но не глубже и не шире. Кое-где можно было бы также отметить отражение мыслей, заявленных в русской литературе — Галича, Кронеберга. Встречающиеся в книге ссылки на немецкие авторитеты, в том числе, напр., на Зольгера и Гегеля, не убеждают в том, что Давыдов изучал их и пользовался ими [2]). Самое его старание соединить всех в одно доказывает, что он плохо понимал современное ему эстетическое развитие, вся жизнь которого со-

---

[1]) Сказанное не относится к Курсу IV (Поэзія драматическая), самому ценному и интересному, так как он в значительной своей части есть воспроизведение Лекций Шлегеля.

[2]) Некоторый весьма упрощенный отголосок Зольгера я еще готов признать, но, все-таки, сомневаюсь, чтобы Давыдов Зольгера изучал. При всей своей одаренности и разносторонности он не мог бы понять ни Зольгера, ни Гегеля. И от обратного: если бы он затратил столько времени, сколько нужно было для одоления их, он не преминул бы кричать и писать об этом. Вернее, он знал о них только по немецким рецензиям и рефератам. Один из таковых он перевел в «В. Е.» еще в 1822 г. (июль). Наиболее специфические мысли «Эрвина» — о фантазии, значении религии, роли иронии, универсального значения «поэзии», итп. — вовсе не замечены и не оценены Давыдовым.

стояла именно в борьбе. Слабее всего он в попытке определить «идею изящнаго» (Чт. 16, Курсъ II). Здесь он начинает как будто с Шелинга и передает его точнее, чем в упомянутом противопоставлении, потому что теперь он противопоставляет «мысль» и «дѣйствіе», а «изящное» выступает, как третье их высшее противопоставление. Но сейчас же следующее рассуждение о «вкусѣ» и «геніѣ» подозрительно напоминает Батё и лишь дальше становится ясно, что оно — от Канта [1]). «Безкорыстное удовольствіе» прямо указывает на Канта, а еще дальше следующее утверждение о превосходстве изящного в искусстве над изящным в вещественной природе может быть отнесено, если угодно, и к Зольгеру и к Гегелю. Наоборот, противопоставление класической и романтической поэзии в III Курсе уклоняется от обоих и как будто идет в сторону Аста и Бахмана, а может быть и Шлегелей. Изящное, как выражение безпредельного духа в конечной форме, возвращает нас к Шелингу, но также воспроизводит и Аста, тем более, что следующее затем различение высокого, прекрасного и прелестного, как гармонии элементов прекрасного, идеи и формы, или как преобладания одного из них, уже прямо из Аста [2]). В целом, таким образом, к характеристике Давыдова следует прибавить еще одну черту, объясняющую несвоевременность его Чтеній: он соединял и лишал определенности взгляды, которые высказывались, как взгляды партийные. Эпохи партийности в литературе суть эпохи цвета или разложения. В первом случае всякий синтетизм и синкретизм преждевременны, во втором — они запаздывают, ибо распад потому и наступает, что синтез уже не удался. Поэтому-то синкретизм никогда и не бывает своевремен. Это только — миг: как будто тело какое-то большое переворачивается с одного бока на другой, на мгновение замирает в неустойчивом равновесии на линии переворота, и валится на другой бок, — эта линия и есть линия синтетизма и синкретизма. В эпоху выхода Чтеній Давыдова маса культуры уже заняла новое положение, резец, обделывавший ее,

---

[1]) Впрочем, несомненно, сам Кант тут пользовался Батё, которого Les beaux arts réduits à un même principe (1746) были переведены (Адольфом Шлегелем) на немецкий язык уже в 1752 г. и затем выдержали несколько изданий.

[2]) (§ 19) У Аста: Erhabenes, Schönes, Anmuth u. Reiz. — Разным отношением формы и идеи определяли род и направление искусства Шилер, Ансильон, Авг. Шлегель, Пикте.

был в руке, водившейся вдохновением нового стиля. Давыдов был только професор и ничего этого не понимал. Подводя на последних страницах своих Курсов общий итог, он в явном противоречии с действительностью говорит чуждым ей успокоенным тоном о самом тогда жизненном вопросе, как об вопросе академическом. Он переносит себя воображением в старую борьбу опыта и умозрения и удовлетворенно констатирует мирную картину: они «рука объ руку идутъ въ святилище истины». Отвлеченным от жизни умозрением умы утомились и возвращаются к ней умудренные опытом, «всѣхъ» убедившим, что «общее благоденствіе зиждится единственно святою покорностью общественному порядку» (IV, 290). Такое спокойствие его академический взор видит в результате и новой борьбы: «Классицизмъ не почитается враждебнымъ романтизму; Словесность отличаетъ красоты міровыя отъ народныхъ, согласуетъ изящную форму древней Поэзіи съ глубокою идеей новой. Отсюда господствующая мысль о Словесности народной, созидаемой изъ отечественныхъ элементовъ». Автор не видит или не хочет знать о том, что это народное как-раз теперь упрямая загадка, что оно, вопреки професорскому и министерскому синтезу, делается, уже сделалось, новым боевым лозунгом, не к миру зовущим, а к войне, что если сказанное примирение и состоялось, то состоялось перед лицом нового общего противника. Но если бы автор не был убаюкан своим спокойствием, он заметил бы, что его собственные слова таят загадку там, где он видел основание для мира. У него против класицизма стоит романтизм, против «мірового» — «народное». Но в его апеляциях к «новейшим», как и у других его официальных колег, мы не видим обоснования предполагаемого здесь тожества между «романтическим», «новым» и «народным». Может быть «народное» вытекает из «романтизма», порождается им, — это официально, однако, не разъяснено. Между тем «порождение» не всегда бывает «мирно» и безопасно. История самих богов, как известно, начинается тем, что порождение, несмотря на всю предусмотрительность порождающего, обессиливает его и уничтожает. Давыдов был благополучен, потому что он верен — не народности вовсе, а другу своему Уварову. То, что говорила народность сама о себе, звучало за замкнутым кругом его кафедры. Понятно, что, оставаясь на ней, он этого не слышал.

Но чтобы и впредь на ней оставаться, он и тогда, когда сходил с нее и возвращался в обыденную жизнь, продолжал не слушать.

В том же 38 г., в год выхода Чтений Давыдова, в Дерпте вышло О Развитіи Изящнаго въ Искусствахъ и, особенно, въ Словесности, Разсужденіе, писанное на степень Доктора Философскаго факультета Михаиломъ Розбергомъ, Исправляющимъ должность Ординарнаго Профессора русскаго языка и Русской Словесности въ Императорскомъ Дерптскомъ Университетѣ. «Разсужденіе» посвящено С. С. Уварову. Розберг (1804—1874) — воспитанник московского университета, сотрудник павловского «Атенея»[1]). В 1832 г. Розберг выпустил в Одессе книжку О содержаніи, формѣ и значеніи изящнообразовательныхъ искусствъ, в 1837 г., в Дерпте — Sur la signification historique de la Russie (этих книг я не видал). — В 1825 г. Розберг, будучи кандидатом московского университета, принимал участие (вместе с Максимовичем, тогда также кандидатом, Погодиным, уже магистром, и др.) в кружке «Педагогических чтений» Мерзлякова. Будучи в Одесе, Розберг затевал литературный альманах «Евксинскіе Цвѣты», куда приглашал Погодина и Максимовича (Барсуков, III, 194—5). От литературы к професуре он перешел... через плагиат!

В Предисловии к «Разсужденію» Розберг повествует: «Краткость времени не позволила мнѣ распространяться, входить въ подробности, иногда важныя: отъ того, мѣстами, я [sic!] принужденъ былъ ограничивать одной страницей изложеніе мыслей, которыя бы могъ вполнѣ удовлетворительно высказать и подтвердить множествомъ примѣровъ на двадцати. — — — Причины сіи, вѣроятно, сдѣлали нѣсколько неясными иные выводы моего [?] Разсужденія; но я готовъ дать обстоятельный отчетъ въ каждомъ». Никаких источников и пособий «автор» не указывает. В книге имеется одна лишь «цитата» (стр. 7) — из «Платона», но я не взялся бы отыскать для нее платоновский контекст. В книге встречается только одно собственное имя эстетического теоретика — Винкельмана, но оно сопровождается такою тонкою характеристикою качеств этого писателя, что возбудило во мне сомнение: откуда такая тонкость суждения у русского професора того времени? На этот раз моя добродетель была вознагра-

[1]) Если я правильно расшифровываю встречающуюся в «Атенее» подпись «М. Р—гъ». Этих статей не указывает проф. Петухов в Біогр. Словарѣ проф. Юрьевскаго Университета—Т. II (подъ ред. Г. В. Левицкаго) Юр. 1903, стр. 355—7.

ждена любезною прекрасноволосою Мнемосиною!.. (1) Из 71 параграфа «Разсужденія» первые §§ 1—9 составляют сокращенный перевод части знаменитой речи Шелинга, произнесенной 12 окт. 1807 г. в мюнхенской Академии наук, Ueber das Verhältniss der bildenden Künste zu der Natur (WW., B. VII, cf. S. 292—311). «Цитата» из Платона у Шелинга фигурирует, как его, Шелинга, собственное рассуждение. (2) Остальные §§, 10—71, точка в точку соответствуют 63 параграфам (§§ 2—3 соединены у Розберга в один — 11) книжечки Фридриха Аста, Grundlinien der Aesthetik, той самой, которая еще в 1829 г. была переведена в «Московском Вестнике».

Принимая во внимание это последнее обстоятельство, нельзя не согласиться с проф. Сакулиным, когда он пишет: «Мысли автора никому не показались новыми. Къ срединѣ тридцатыхъ годовъ уже достаточно успѣли убѣдиться въ истинѣ тѣхъ положеній, которыя защищалъ Розбергъ». (Изъ исторіи русск. идеализма. Т. I, ч. I, стр. 515). Но в силу вышеуказанного нельзя согласиться с почтенным исследователем, когда он заключает изложение книжки «Розберга»: «Такъ понимаетъ Розбергъ сущность искусства, видимо, находясь подъ общимъ вліяніемъ нѣмецкой идеалистической школы и въ частности подъ вліяніемъ эстетики Гегеля» (517). И Шелинг (1807) и Аст (1813) высказались задолго до того, как Гегель впервые изложил свои эстетические воззрения. Не могу согласиться и с тем, что «ничего яркаго и оригинальнаго эстетика Розберга, какъ видимъ, не представляетъ» (518),— если под «Розбергом» разуметь действительных авторов «Разсужденія» О развитіи изящнаго. — В официальном Обозрѣніи дѣятельности втораго Отдѣленія И. Академіи Наукъ за 1874 г. (составленном А. В. Никитенком и напечатанном в Ж. М. Н. П. 1875, апр.), сообщается о смерти экстраординарного академика М. П. Розберга и серьезно оценивается его «замѣчательный трактатъ» О развитіи изящнаго впр. По словам автора Обозрѣнія, «Профессоръ обнаружилъ здѣсь много глубокомыслія и пониманія высокой задачи искусства. — — — Если ему не удалось, какъ и нѣмецкимъ эстетикамъ, разъяснить сущность изящнаго, то онъ показалъ, что умѣетъ чувствовать глубоко его обаятельную силу и вліяніе на образованіе человѣчества» (стр. 88—89). Черезчур глубоко, пожалуй!..

В ином положении, чем Давыдов, оказался другой профессор московского университета, по кафедре изящных искусств, Николай Иванович Надеждин (1801—1856). Он слушал, слышал, сам заговорил, и не по своей воле замолчал. Но его

отличие — то, что на кафедру он взошел уже получив литературное боевое крещение и, заняв кафедру, литературного оружия он не сложил. С кафедры он сходил в редакторский кабинет, и входя вновь на кафедру, не мог забыть литературной жизни. Одновременно и покинул он литературу и кафедру. В итоге и его слушали и слышали. Он не опоздал, а пришел вовремя: и для того, чтобы громче всех сказать то, что говорилось всеми между собою, и для того, чтобы хронологически точно отметить день рождения нового духа русской умственной жизни, и для того, чтобы подготовить первого вождя этой жизни и первое воплощение этого духа. Разумеется, Надеждин так же мало хотел разрыва со старым, как мало отдавал себе отчет в последствиях своего выступления Чаадаев, как мало предвидел, куда он повернет, Белинский. Таков был каприз истории, а, может быть, и та ананке, которой не в силах не повиноваться сами боги, что неудачный семинарский професор, с провиденциальным для последующей умственной истории России титулом экс-студента, выступил в благонамеренно-професорском органе в качестве первого русского свободного критика. Он так же мало думал об опозиции государственному руководительству правительства, как и аристократический Пушкин. Даже меньше. Пушкин имел свои счеты кой с кем, в том числе с самим Уваровым; Надеждин нападал на Пушкина, но не «выше». Его «Телескопъ» был вполне благонамерен. Когда Надеждин и его «Телескопъ» говорили о народности и вооружались против «европеизма», Надеждин был уверен, что это — то самое, чего требует правительственная интелигенция. И если Уваров терзался каким-то предчувствием, то только потому, что слышал в «Телескопе» еще один голос о народности: голос самой народности, так же натурально выходивший из уст Надеждина, как он сам натурально не принадлежал к правительственной интелигенции. Белинский также говоря об народности, и даже прямо отожествлял ее с «избранными», с élite, отнюдь не с плебсом, но ясно было, что недоучившийся студент говорит, если не как власть имеющий, то как человек, готовый принять на себя эту власть. Надеждин оказался осью, но то, что завертелось вокруг него, было приведено в движение не им, а какою-то другою силою.

Конец части первой.

INDEX NOMINUM

Августин бл. 39, 79, 322.
Авиасаф. 42—43.
Авсенев, П. С. (архим. Θеофан). 176, 187—193, 207, 208, 264.
Александр I. 26—27, 88, 223, 225, 230—231, 234, 238, 275.
Александрович, см. Тихон.
Алексей Михайлович. 17, 28.
Аль-Газалий Абу-Хамид Мохамед. 43.
Амвросий, архиеп. Московск. 41.
Амвросий Дубневич. 49.
Аммоний. 41.
Амфитеатров, С. (Раич). 285.
Аничков. 57.
Ансильон (Ancillon). 152, 336.
Аракчеев. 228.
Аристотель. 18, 39, 41, 47—50, 71, 89, 92, 162, 297, 321, 322.
Аристип. 92.
Арсеньев. 233.
Архангельский, А. С. 41.
А. С.—см. Галич.
Аст, Фр.. 95, 197, 320. 336, 339.
А. Т. 110.
Афанасий Александрийский. 40.
Баадер. 143, 193.
Багалей, Д. И. 68, 82, 112, 114—115, 117, 324, 330.
Бажанов, В. Б. 164.
Байер. 20.
Бардили. 96—97, 108.
Барсов, А. А. 56.
Барсов, Т. 167.
Барсуков, Н. П. 94, 103, 149, 249, 338.
Батё. 321—322, 325—326, 336.
Батюшков, Θ. Д. 42, 331.
Баумгартен. 320—322, 325—326.
Баумейстер. 48, 50—51, 57, 116, 138, 251.
Бахман. 108, 115, 156, 336.
Безобразова, М. В. 42.
Безбородко, гр. 63.
Бек. 330.
Бекенштейн. 20.
Бекон. 92, 94—95, 149, 162, 267.
Белинский. 32, 104, 108—110, 164—165, 168, 174, 249, 258, 260, 313—315, 324, 340.
Бёме, Як. 18, 60, 190, 229—230.
Бенеке. 191.
Бенкендорф. 234—236, 258.
Бёрк. 321—322.
Беркли. 95, 121.
Бёрнет, Джемс, см. Монбодо.
Бернули, Дан. 20.
Бернули, Ник. 20.
Бестужев-Рюмин. 52.
Бибиков, Дм. Г. 252.
Бильфингер, 20.
Бобров. 64, 66, 126, 128, 286, 296, 304.
Боголюбов, В. 60—61, 68.
Богословский-Платонов, Н. М. 175.
Бодянский, 104.
Боне (Ch. Bonnet). 64, 67, 96, 165—166.
Бонч-Бруевич, Вл. 69.
Боратынский, Е. А. 280.
Бороздин, А. К. 63.
Босюет. 252.
Ботён. 121, 249, 260.
Браун, Дж. 124.
Браун, Θ. А. 331.
Бронзов, А. А. 41, 45.
Бронниковский, Кс. 126.
Брукер. 51, 95.
Бруно, Дж. 324.
Брюс. 18.
Брянцев, А. М. 51, 57, 89, 90, 93, 98, 232.
Буксбаум, 20.
Булгарин. 249.
Буле. 89—90, 92—95, 311.
Бургундий Пизанский. 41.
Бурдах. 188, 191.
Буслаев, Θ. И. 103, 262.
Бутервек. 96, 113, 133, 164, 321, 323.
Буткевич, Т. 191, 207.
Бутурлин. 250.
Бюргер. 20.

Вагнер, Иог. Иак. 92, 136.
Вальденберг, В. 15.
Вальх. 52.
Варадинов, Н. В. 69.
Василий, архиеп. Новгор. 44.
В—б—р (Вебер). 133.
Введенский, А. И. 148, 199.
Вейкард. 125.
Вейс, Хр. 51, 152, 197.
Вейсе (Weisse). 144.
Великоостровский. М. 167.
Велланский, Д. М. 93, 99, 122, 124—132, 134—135, 137, 143, 149, 264, 286—287, 305—306, 310.
Венгеров, С. А. 104.
Веневитинов. 333—334.
Виндишман. 123. 127.
Винкельман. 321—323. 326, 330, 338.
Винклер. 51, 56, 163, 181.
Вишневский, см. Гедеон.
Владимир Каллиграф. 50.
Владимир Мономах. 121, 267.
Владимир Святой. 267.
Владиславлев, М. И. 151.
Волконский, кн. Г. П. 276.
Вольтер. 220.
Вольф, Фр. Авг. 240, 330.
Вольф, Хр. 19, 47, 51, 95, 101—102, 116, 149, 168—169, 177, 185, 191, 193, 322.
Востоков. 262.
Вульф. 235.
Вяземский, кн. П. А. 258.
Гавриил (Бужинский). 11.
Гавриил, архим. (В. Н. Воскресенский). 120—121, 164—165, 175, 191, 267—269.
Гайдебуров, Ѳ. 301.
Галахов, И. А. 297—298.
Галер. 240.
Галилей. 68.
Галич, А. И. 28, 93, 95, 99, 122, 132—138, 143, 148—149, 191, 193, 218, 242, 318, 320, 326, 335.
Гаман. 67.
Гевлич, Авксент. 114.
Гегель. 51, 95, 108, 121—122, 143, 155, 164—165, 178, 182, 184, 186—187, 194, 197—198, 200, 204—206, 210—211, 288, 297, 304, 306, 310, 333, 335—336, 339.
Гедеон Вишневский. 50.
Гейденрейх. 326.
Гейне, (Heyne Chr. Gottl.). 58, 330.
Гейнекций, Иоан. Готл. 23—24, 116.
Гейнрот. 136, 191, 202.
Гельвеций. 66.
Гёльдерлин. 330.
Гемстергёйс (Hemsterhuis). 67.
Геннадий Новогородский. 4, 8.
Георгий Конисский. 48—49.
Гербарт. 101, 121, 136, 155.
Гердер. 64—67.
Гёрес. 143.
Герман. 20.
Герман, К. Ф. 330.
Герцен. 249, 260.
Гёте. 89, 240, 330.
Гётчесон. 322.
Гёшель. 144.
Гильдебранд. Н. 197.
Гион, г-жа (Guyon). 82. 229.
Гипократ. 92.
Гиртанер. 125.
Говоров, см. Галич.
Гоголь. 32.
Гогоцкий, С. С. 176, 190, 193, 208—213, 256, 261—262, 300.
Гозий, кардин. 46.
Голицын кн. 18.
Голицын кн., А. Б. 136.
Голицын кн., А. Н. 119. 148. 217. 220, 226—230. 232—233. 237—238. 256.
Головнин. 258.
Голубинский, Е. Е. 3. 40—41, 43—44.
Голубинский, Ѳ. А. 175—180, 187—188, 191, 251.
Голуховский. Ник. 126. 264.
Гольбах. 65. 67. 121, 280.
Гольдбах. 20.
Гольман, Г. 116.
Гончаров. 97, 281.
Гораций. 79.
Горн. 161.
Городчанинов. 224.
Грановский. 28—29. 104.
Греч. 260.
Григорий Богослов. 40.
Григорьев, Ап. 85—86. 313.
Григорьев, В. В. 137—139.
Гриневич. 114.
Громов. 116.
Грос. 20.
Гук Рикарда. 331.
Гумбольт, В. 330—331.
Гюйон, см. Гион.
Гюмарс. 92.
Гюнтер. 143.
Давид Нашинский. 48.
Давыдов. И. И. 89, 106, 221, 247, 253—254, 279, 282, 284—286, 289, 294, 309, 333—338.
Даль. 262.
Даниил, Заточник. 121, 267.
Данилевский, Г. П. 68.
Даумер. 143.
Дегуров (Dugour). 225.
Дежерандо. 92, 94—96.

Декарт. 53, 62, 95, 162.
Делиль. 20.
Де-Местр, гр. Жозеф. 26.
Дильтей. 54.
Дионисий Ареопагит. 41, 79.
Дмитрий Ростовский. 11.
Досифей, патриарх Иерусал. 13, 49—50.
Достоевский. 85—86.
Д. П. см. Поспелов.
Дроздов. Ал. 109, 164—165, 174.
Дубневич, см. Амвросий.
Дудрович, Андр. Ив. 117.
Дудрович, Ив. Ив. 117.
Дювернуа. 20.
Дютуа. 82, 229, 232.
Евгений митроп. (Болховитинов). 23, 26, 207.
Екатерина II. 23.
Елисавета Петровна. 21.
Епифаний, Славеницкий. 41.
Есикорский, Ст. (Ес-кий). 114.
Ес—кий, см. Есикорский.
Ефименко, А. Я. 69, 71.
Еше (Jäsche). 137.
Жан-Поль (Рихтер). 326.
Жерандо, см. Дежерандо.
Жуковский. 134, 258, 268, 314—316.
Завадовский, П. В. 88.
Загоскин, Н. П. 226.
Замотин, И. И. 318.
Зедергольм. 120.
Зеленецкий, Конст. 104—110, 117.
Зеленогорский, Ѳ. А. 70—72, 79, 112, 117.
Зенон Стоик. 92.
Зиновий Отенский. 44.
Зольгер. 320, 335—336.
Зохер. 95.
Зульцер. 321, 326.
Зыбелин. 57.
Ибервег-Гейнце. 138.
И. В. 149.
Иван III. 6.
Иван IV. 4, 10.
Иванов, В. И. 80.
Ивашковский. 323.
И. И. Д., см. Давыдов, И. И.
Иконников, В. С. 3, 63, 114, 181, 202, 208, 252.
Иннокентий, архиеп. Таврич. (Ив. Борисов). 181, 189—191, 207, 268.
Иннокентий Поповский. 49.
Иоанн Дамаскин. 40—41, 44—45.
Иоанн Козлович. 50.
Иоаким патриарх. 49.
Иосаф иеромонах. 191.
Иосиф Волоколамск. (Волоцкий). 44.
Иосиф Волчанский. 49.
Кабани. 94.
Кавелин. 225.
Кавунник, см. Велланский.
Казадаев. 228.
Казачинский, см. Михаил.
Каллиграф, см. Владимир.
Камашев, см. Средний-Камашев.
Кант. 27, 51, 58, 70, 89, 91—92, 94—101, 105—106, 113—115, 117, 121, 124, 136—138, 150, 157, 164—166, 170, 177—178, 180—182, 184—186, 190—191, 196—197, 204, 206, 208—211, 218—219, 221—222, 266, 321—323, 325—326, 336.
Карамзин. 26, 258, 262, 310, 313—316.
Карнеев, Е. 232.
Карнеев, З. Я. 225—226, 251, 256.
Карпе. 51, 134, 138, 168.
Карпов, В. Н. 23, 167—174, 176, 180—181, 190—191, 208, 242, 264—266, 268—269.
Карус. 188, 191, 202.
Катков, М. Н. 90, 103.
Каченовский. 285.
Кедров, И. 165—166, 174.
Кёпен. 154.
Керштенс. 54.
Кизеветер. 91—93, 95, 138.
Кильмейер. 125.
Киреевский, Ив. 165, 167, 236, 312, 314—315, 317.
Кирилл, митроп. 4.
Кирилл Иерусалим. 40.
Китс. 333.
Клейн. 133, 135.
Климент Александрийский. 79.
Кл—н, см. Клейн.
Ключарев. 103.
Ключевский. 24.
Ковалевский. 114.
Ковалевский, Е. П. 258.
Ковалинский, М. И. 77, 79, 82.
Козлович, см. Иоанн.
Коковцев, П. К. 43.
Колубовский, Я. Н. 115, 134, 138, 149, 199, 208.
Коль. 20.
Кондильяк. 92, 94, 116, 267, 280.
Конисский, см. Георгий.
Константин Павлович. 227.
Коперник. 92.
Коритари. 116.
Коркунов. М. Н. 218.
Корф. 23.
Котович, Ал. 148, 191, 229.
Котошихин. 9.
Кочетов, П. С. 164.
Кошелев, А. И. 236.
Краевский, А. А. 248—250, 260.
Красов. 104.

Криднер, баронес. 28.
Крижанич. 9, 15—16.
Кронеберг, И. Я. 324—335.
Круг. 51, 113, 115, 152, 164, 168—171, 173, 181, 187.
Крумбахер, К. 41—42.
Крюков, Никол. 280.
Кудрявцев. 103.
Кудрявцев-Платонов. 175.
Кузен. 95, 121, 310.
Кульман. 18.
Кулябка, см. Сильвестр.
Куницын. 28, 218.
Курбский. 6, 41.
Курляндцев, Н. П. 304—305.
Кутневич. 175.
Лапшин, И. И. 63, 65, 67.
Ласкеев, П. 167.
Лебедев, А. С. 79.
Левицкий, Д. Г. 175.
Левицкий, Лев. 118.
Лейбниц. 19, 63—64, 66—68, 92, 95, 116, 124, 177, 182—183, 197, 322.
Лейтман. 20.
Ленц. 286.
Леонтьев, П. М. 167, 330.
Лермонтов, адъют. 252.
Лесинг. 200, 321—323, 325.
Ливен, К. А., кн. 236—237.
Лигарид, см. Паисий.
Линней. 297.
Лисенков. 68.
Литре, Э. 175.
Лихуды, братья. 9—10, 49.
Лобачевский. 90, 262.
Лодий, П. Д. 133, 137—138, 161, 218.
Лок. 18, 66, 92, 95, 120, 149—150.
Ломоносов. 19, 21, 24, 51—52, 54, 68, 217.
Лопатинский. см. Θеофилакт.
Лубкин, А. С. 119, 138, 218.
Луден. 240—242.
Любачинский, Ив. 115.
Любимов, С. И. 90.
Любовский, П. 115, 117.
Лукиан. 79.
Лукреций. 57.
Магницкий. 28, 91—92, 120, 138—139, 148, 218—228, 230, 233—235, 237—238, 240, 245, 251, 253, 256, 263.
Майков, Л. Н. 235.
Макарий, митроп. 5—6, 45.
Макарий, еп. Тобольский. 191.
Максим Грек. 5—6.
Максим Исповедник. 79.
Максимович, М. А. 284, 297—301, 304, 312, 338.
Малышевский, Ив. И. 181—182, 187, 189, 207.
Мальбранш. 53.
Маржерет. 8.
Мартини. 20.
Масильон. 306.
Матвеев, гр. 18.
Мейер (Meier, G. Fr.). 322
Мейнгарт. 82.
Мейнерс. 89, 133.
Мельман. 58.
Мендельсон. 63, 65, 138, 326.
Менцов, Θ. 296.
Мерзляков, 93, 333—334, 338.
Метерних. 227, 234, 271.
Миль, Дж. С. 94, 149—150, 302.
Милюков, П. Н. 52, 66—67, 91.
Миртов, Д. П. 167.
Миско. 103.
Михаил, митроп. 228.
Михаил Казачинский. 49.
Михаил Федорович. 46.
Михайловский, Н. К. 32.
Михневич, И. Г. 176, 190—191, 193—197, 201, 206, 208, 256, 266, 269.
Моисей, Египтянин. 43.
Моисей Маймонид. 43.
Моисей Нарбоннский. 43.
Монбодо, лорд (Monboddo). 142.
Монтескье. 240.
Мордвинов, Н. С. 89.
Муравьев, М. Н. 89, 311.
Муравьев-Апостол. 228.
Мюлер, Адам. 240.
Надеждин, Н. И. 249, 284—286, 299—300, 304, 309, 311, 313, 320, 323, 339—340.
Надежин, Θ. 163—165, 168, 174.
Надоумко, см. Надеждин, Н. И.
Назаревский. 177.
Накропин, А. 136.
Нащинский, см. Давид.
Неверов, С. Л. 43.
Некрасов. 253.
Никитенко. 133, 135, 142, 242, 246, 248, 258—259, 263, 276.
Николай Павлович. 27—28, 227, 233—237, 247, 255, 258, 271—272.
Николай Семенов. 10.
Никольский (проф. Каз. унив.). 139, 224.
Никольский, А. 160.
Никон. 9.
Нитгамер. 118.
Новиков, Н. И. 60—62, 67—68.
Новицкий, Ор. 69, 120, 142, 176, 190—191, 193—194, 197—206, 208, 252, 256, 268—269.
Нордерман. 18.
Норов. 258.
Ньютон. 18, 62.

Оболенский, Б. 167.
Одоевский, кн., Вл. Ф. 94, 102—103, 284, 334.
Окен. 94, 125, 127, 132, 149.
Ориген. 68, 79.
Орлов, гр. В. Г. 21.
Осиповский. 116—117.
Павлов, М. Г. 93—94, 99, 102, 125—126, 128, 284, 286—299, 304—305, 309—310, 317, 335.
Паисий Лигарид. 17.
Палладий Роговский. 10, 49—50.
Пальмин, М. А. 138—139.
Панаев. 253.
Парот. 227, 234.
Пахомов, М. 23, 62—63.
Певницкий, В. 47.
Пекарский. 8, 14, 19.
Перцов, В. 301—303.
Петр Великий. 3, 10—11, 14, 16—19, 21—22, 26, 35, 50, 52—54, 122, 214, 249, 275.
Петр Испанский. 47.
Петр Могила. 45—46.
Петроний. 57.
Печерин, В. С. 80.
п. п. см. Павлов, М. Г.
Пикаве, (Picavet, Fr.). 95.
Пикте. 336.
Пирогов, Н. И. 32.
Писарев, ген.-майор. 92.
Писарев, Д. Ив. 32.
Пифагор. 68.
Платнер. 66—67, 96.
Платон. 23, 39, 62, 68, 70—72, 74, 107, 167—168, 177—178, 180, 186, 197, 321—323.
Платон, митроп. (Левшин). 51, 58, 190.
Плеханов, Г. В. 32.
Плиний. 297.
Плотин. 121.
Плутарх. 70—72, 79.
Погодин. 93, 102, 104, 190—191, 247, 249—250, 255, 262, 284—285, 338.
Полевой, Н. И. 86, 260, 313—314.
Поликарпов, см. Федор.
Политика, Мих. 116.
Политика, Петр. 116.
Полоцкий, см. Симеон.
Поп. 54.
Попов. 225.
Поповский, Ник. Никит. 51, 54—56.
Поповский, см. Иннокентий.
Пордедж. 227.
Порфирий. 41, 121.
Поспелов, Д. П. 182—184, 188.
Посошков. 8.
Потоцкий, Сев., гр. 89.
Правицкий, Я. 73, 83.
Пратасов. 148.
Прибылович, см. Стефан.
Причард. 192.
Пристли. 65.
Прокопович, см. Феофан.
Протопопов. 117.
Пуаре. 177.
Путятин, Н. А. 116.
Путятин, мин. нар. пр. 258.
Пушкин. 22, 30, 52, 66, 85—86, 232, 234—236, 258—260, 271, 278, 280, 298, 311—317, 340.
Пыпин. 5, 239, 243.
Пфаф. 125.
Радищев, А. Н. 24, 63—68.
Радлов, Э. 66, 149.
Раич, см. Амфитеатров, С.
Рафаил Заборовский, митроп. 48.
Реймарус. 63.
Рейнгард. 90.
Рейнгольд, К. Л. 137, 168, 170—171.
Рейнгольд, Эрнст. 152.
Решлауб. 125.
Рид. 142.
Рижский, И. С. 116, 138.
Ритер, Г. 121, 152, 266.
Роговской, см. Палладий.
Рождественский, С. В. 228.
Розанов, Н. 128, 286.
Розанов, В. В. 32.
Розберг, М. П. 320, 338—339.
Ромель. 25—26.
Ртищев. 9, 49.
Рубан, Яков. 89.
Рунич, Д. П. 133, 218—219, 225—227, 233, 237—238.
Русо. 67, 218, 220.
Сакулин, П. Н. 91—92, 94—97, 287, 292, 298, 339.
Самарин. 103.
Самойлов, гр. 58.
Свабедисен. 134.
Семенов, см. Николай.
Сенковский. 260, 301.
Серафим, митроп. 228.
Серебренников, В. 167.
Сестренцевич. 228.
Сидонский, Ѳ. Ѳ. 99, 134, 148—161, 163—165, 167, 174, 180, 264, 268, 275, 302.
Сидоровский, Ю. 23, 62—63.
Сильванский, Н. П. 279—280.
Сильвестр. 6.
Сильвестр, еп. 40.
Сильвестр Кулябка. 49.
Симеон Полоцкий. 9, 11, 49.
Синьковский. 57.
Скворцов, Иоанн. 175, 181—186, 189—190, 193, 206—208, 211,

Скиадан. 57.
Сковорода, Г. С. 68—83.
Славеницкий, см. Епифаний.
Смирнов, С. 50.
Снегирев, И. М. 90, 323.
Снель. 57, 93, 119.
Соболевский, А. И. 8, 40, 42—43.
Солнцев. 28.
Соловьев, С. М. 18, 52, 262.
Сократ. 68, 92.
Сперанский, М. Н. 43.
Спиноза. 67, 71, 80, 121, 124, 178, 186.
Средний-Камашев, И. 320—323.
Срезневский, В. И. 83.
Срезневский, О. Е. 119, 222.
Станкевич. 104.
Стефан Ваторий. 46.
Стефан Прибыловичъ. 50.
Стефан Яворский. 11, 48, 50.
Стефенс. 91, 127, 132, 221, 304.
Страхов, Н. Н. 85.
Строев. 103—104.
Стурдза, Александр. 28, 217, 219, 223.
Стюарт, Дёгальд. 95.
Сухомлинов, М. И. 23, 66—67, 139, 221, 236.
Сырейщиков. 57.
Талызин, М. 114—115, 138.
Танер, 132, 135.
Тапс, А. В. (A. W. Tappe). 116.
Татаринова. 225.
Татищев, В. Н. 52—54, 56.
Таулер. 306.
Тенеман. 95, 121, 134.
Тидеман. 95, 120.
Тихон Александровичъ. 49.
Ткачев. 32.
Т-н-р, см. Танер.
Толмачев, Я. В. 138.
Толстой, гр., Д. А. 18, 20, 22, 26, 257—258.
Толстой, Лев. 32.
Тредьяковский. 23.
Троицкий, М. М. 149.
Трокслер. 197.
Тумзер (Thumser). 331.
Тюрмер (Thürmser, — Joseph Aloys della Torre). 173.
Уваров, гр., С. С. 27—28, 102, 121—122, 138—139, 148, 223, 227, 237—247, 250, 252—263, 265—266, 268—269, 271—273, 276, 278—279, 312, 337—338, 340.
Ульрици. 144.
Ушаков, Федор Вас. 66.
Фалес. 62, 71.
Федер. 56, 89, 119, 163.
Федор, епископ. Тверск. 44.
Федор Поликарпов. 10, 49.
Фейербах. 172, 303.
Феодосий Косой. 44.
Феслер. 27, 161—163.
Филаретъ, митроп. Моск. (Дроздов). 27, 163, 207, 228, 233.
Филаретъ, митр. Киевск. (Амфитеатров). 189—190, 285.
Филиппов, М. М. 91—92, 97.
Филон. 78.
Философ. 12, 16.
Фихтенофф. 28.
Фихте, фил., И. Г. 144.
Фихте, И. Готлиб. 89, 94, 96, 99, 108, 111—114, 117, 121, 155, 164—166, 177—178, 180, 181, 199, 199, 321.
Фишеръ, А. А. 135, 138—143, 145, 149—150, 202, 242, 256.
Фишеръ, К. 95, 112.
Фишеръ, Куно. 112, 191, 193, 198, 202, 269—277.
Фойгт. 119.
Фома Аквинский. 47.
Фотий, архим. 228, 230, 271.
Фрис. 93, 108, 152, 191, 193.
Фроман. 56.
Хлапонин, Г. 114.
Хмелевский, П. 126.
Холевинус. 331.
Христофор Чарнуцкий. 49.
Целер. 95.
Цицеронъ. 70, 72, 74, 79.
Чаадаев. 260, 311, 340.
Чанов. 117—118.
Чарнуцкий, см. Христофор.
Чеботаревъ. 58.
Чернышевский. 32.
Чистовичъ, Илар. 70, 147, 161 *), 193, 229 *).
Чистяковъ, М. 320.
Шад, Ив. Б. 89, 93, 110—118, 125, 148, 190, 225, 287.
Шаден, Як. 56—58.
Шварц. 60.
Шевыревъ, С. П. 22, 94, 104, 250, 284, 306.
Шекспир. 324—325.
Шеллинг. 51, 89, 91—94, 96, 98—99, 101—102, 105, 108, 112, 116, 118, 121—125, 127, 132, 135—136, 143, 149, 155, 164, 165, 177—178, 180, 184, 188, 190, 193—194, 196—199, 205, 207, 210, 221, 252, 279, 288—291, 293—296, 304, 309—310, 325—326, 333, 336, 339.
Шешковский. 64.
Шиллер. 89, 326, 330, 336.

*) В тексте опечатка: Чистяков вм. Чистович.

Ширинский-Шихматов кн., Пл. А. 139, 245, 250—253, 255—256, 258, 273, 277.
Ширинский-Шихматов. кн. С. А. 251.
Шишков, А. С. 223, 228, 230—232, 234—237, 271.
Шлегель, Ад. 336.
Шлегели, братья. 240, 325, 336.
Шлегель Авг. В. 326, 336.
Шлегель, Фрид. 325, 327, 331, 335.
Шлейермахер. 330.
Шпет, Г. Г. 79, 207.
Шпрангер, Эд. 331.
Штейн. 27.
Штейдлин (Ständlin). 180.
Штиденрот. 136.
Штилинг. 229—230.
Шуберт. 188—189, 191—192, 304.
Шульце (Энизидем). 51, 96, 99—100, 133—134, 136—137, 142, 149, 151, 164.
Щебальский, П. 228.
Щеголев. 63.
Щербатов, М. М., кн. 61—63, 67—68.
Эйлер, Леонард. 20, 116.
Экартгаузен. 229—230.
Экеблад, Христ. 132, 305.
Энизидем. см. Шульце.
Эпикур. 57.
Эрдман. 95.
Эрн, В. 70, 78—80.
Эрнести. 330.
Эшенмейер, 99—100, 181, 191—193, 196, 202, 204, 288.
Ю—а[я?]: Е. П. 299.
Юм. 63, 70, 94, 121, 149.
Юркевич. 32, 190.
Яворский, см. Стефан.
Якоб. 115—116, 119, 222.
Якоби. 67, 113, 133, 142—143, 154—155, 157, 164, 166, 177—178, 180—181, 187, 192, 196—197, 204—205, 324.
Ян, Фр. Л. 240.
Ястребцев, И. И. 302, 305—309.
Ященко, А. С. 62, 181.
Θеофилакт, архиеп. 27, 161—163.
Θеофилакт Лопатинский. 50.
Θеофан архим., см. Авсенев, П. С.
Θеофан Прокопович. 11, 48—49.
Θеоктистов, Е. 91, 223, 252.

ЗАМЕЧЕННЫЕ ОПЕЧАТКИ

Стр. 11,	*строка* 15,	*напеч.*	Интеллигенцией	*вм.*	Интелигенцией
„ 26	„ 26	„	нас...в	„	насъ...въ
„ 33	„ 22	„	сегодня	„	ныне
„ 54	„ посл.	„	в	„	въ
„ 55	„ 7	„	от	„	отъ
„ 63	„ 25—	*мишняя!*			
„ 80	„ 24,	*напеч.*	ум...Еллинов	„	умъ...Еллиновъ
„ 85—6	*Вся вставка сжатым набором попала сюда по недоразумению!*				
„ 105,	*строка* 22,	*напеч.*	В	*вм.*	Въ
„ 115	„ посл.	„	Welt-und	„	Welt- und
„ 145	„ 22	„	яримером	„	примером
„ 161	„ 19	„	Чистяковым	„	Чистовичем
„ 164	„ 3 сн. и посл.		[1])...[2])...	„	[2])...[3])...
„ 229	„ 25	„	Чистяков	„	Чистович
„ 257	„ посл.	„	Д. И. Толстого	„	Д. А. Толстого
„ 289	„ 9	„	изследованію	„	изслѣдованію

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие VII
Невѣгласие 3
I 3
II 17
Около школы 38
III 38
IV 58
По прописям 83
V 83
VI 102
VII 122
По линейкам 144
VIII 144
IX 175
X 193
Первые испытания 213
XI 213
XII 233
XIII 256
Первые ученики 278
XIV 278
XV 296
XVI 317
Index nominum. 341
Замеченные опечатки 348

КООПЕРАТИВНОЕ КНИГОИЗДАТЕЛЬСТВО „КОЛОС“

Петроград, просп. Володарского (бывш. Литейный), 21, кв. 14. Тел. 5-66-23.

Имеются на складе следующие издания:

1) «*Вперед!*» Сборник статей, посвященных П. Л. Лаврову, 64 стр
2) *В. М. Бехтерев*—Коллективная рефлексология, 432 стр.
3) *Г. Г. Шпет* — Философское мировоззрение А. И. Герцена, 101 стр.
4) *П. Л. Лавров*—Социальная революция и задачи нравственности, 149. стр.
5) *Жюль Валлес*—Инсургент, с вступительной статьей *А. Г. Горнфельда*, 256 стр.
6) Материалы для биографии П. Л. Лаврова, под ред. *П. Витязева*, вып. I., 91 стр.
7) *Иванов-Разумник*—Творчество и критика. 259 стр.
8) *А. Г. Горнфельд*—Пути творчества, 233 стр.
9) *Н. К. Михайловский*—Что такое прогресс? Под редакцией *Иванова-Разумника*, 233 стр.
10) *А. Г. Горнфельд*—Новые словечки и старые слова, 64 стр.
11) *П. Н. Столпянский* — Революционный Петербург, 208 + XVI стр.
12) *П. Л. Лавров*—Сборник статей, посвященных его памяти, 523 + VI стр.
13) *„Искусство и Народ“*—Сборник статей. Художественное издание, 232 стр.
14) *Г. Г. Шпет*—Эстетические фрагменты, вып. I., 84 стр.
15) *П. Л. Лавров*—Этюды о западной литературе с вступительной статьей *А. А. Гизетти*, 200 стр.
16) *Г. Г. Шпет*—Очерк развития русской философии, часть I 349 + XVI стр.

Биографическая библиотека:

1) *И. Н. Игнатов*—И. С. Тургенев, 80 стр.
2) *Его-же*—П. С. Мочалов, 64 стр.
3) *Н. Е. Эфрос*—А. Н. Островский, 112 стр.
4) *В. Виноградов*—А. А. Шахматов, 80 стр.
5) *В. Н. Княжнин*—А. А. Блок, 136 стр.
6) *А. Е. Пресняков*—А. С. Лаппо-Данилевский, 94 стр.
7) *А. И. Огнев*—Л. М. Лопатин, 80 стр.