

ОГЛАВЛЕНИЕ

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ МЕЖДУ САМОБЫТНОСТЬЮ И ЕВРОПЕИЗМОМ

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ «ЦЕЛЬНОГО ЗНАНИЯ»	3
КОНСТАНТЫ ПОЗИТИВИЗМА	45
СПОРЫ ИОСИФЛЯН И НЕСТЯЖАТЕЛЕЙ В ИСТОРИОСОФСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ	69

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ЛИЧНОСТИ И УЧЕНИЯ

ОТКРОВЕНИЕ ВАСИЛИЯ РОЗАНОВА	73
ФОРМИРОВАНИЕ СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ Н. С. ТИМАШЕВА	87
В. С. СОЛОВЬЕВ И Н. И. КАРЕЕВ (к истории взаимоотношений)	101
«МЕТОДОЛОГИЯ ИСТОРИИ» А. С. ЛАППО-ДАНИЛЕВСКОГО В КОНТЕКСТЕ РАЗВИТИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ	115
ИСТОРИЧЕСКИЙ НИГИЛИЗМ Н.А. МОРОЗОВА	125

ПРОФЕССИОНАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ В РОССИИ

ПУТИ ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ В РОССИИ	145
А. И. ВВЕДЕНСКИЙ В ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ	153
А. И. ВВЕДЕНСКИЙ КАК ИСТОРИК ФИЛОСОФИИ	185
«ПСИХОФИЗИЧЕСКИЙ ЗАКОН» А. И. ВВЕДЕНСКОГО И ЕГО КРИТИКИ	221

МЕТАМОРФОЗЫ СЛАВЯНОФИЛЬСТВА

ЕВРАЗИЙСКИЕ АСПЕКТЫ ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ КОНЦЕПЦИИ В.И. ЛАМАНСКОГО	275
--	-----

ЯЗЫК, НАЦИЯ, КУЛЬТУРА	
В ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ КОНЦЕПЦИИ В.И. ЛАМАНСКОГО	283
«СЛАВЯНСКИЙ МИР» ИЛИ «РУССКИЙ КОСМОС» (о нереализованном издательском проекте В.И. Ламанского)	315
«РЕАЛЬНЫЙ ИДЕАЛИСТ» (О.Ф. Миллер и славянофильство)	335
ИСТОРИОСОФСКИЕ МОТИВЫ	
ГУМАНИТАРНОЙ ПОЛИТОЛОГИИ А. С. ПАНАРИНА	357
А.И. ДОРОНЧЕНКОВ КАК ИССЛЕДОВАТЕЛЬ СЛАВЯНСТВА	391
ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ СИБИРСКОГО ОБЛАСТНИЧЕСТВА	
СИБИРСКИЙ ЗЕМЛЯЧЕСКИЙ КРУЖОК В ПЕТЕРБУРГЕ – ПЕРВАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ СИБИРСКИХ ОБЛАСТНИКОВ	399
ПРОБЛЕМЫ КОЧЕВОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ	
В ТВОРЧЕСТВЕ СИБИРСКИХ ОБЛАСТНИКОВ	423
ФИЛОСОФИЯ В ГОРНОМ АЛТАЕ	443

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ МЕЖДУ САМОБЫТНОСТЬЮ И ЕВРОПЕИЗМОМ

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ «ЦЕЛЬНОГО ЗНАНИЯ»

Реальность есть нечто высшее,
нежели разумность и истина.

В.В. Розанов

I.

Нельзя сказать, что проблема онтологизма русской философии является новой темой для истории русской философии. Всякий разговор о ней рано или поздно сводится либо к утверждению самостоятельности, оригинальности, самобытности русской философии, либо к утверждению о том, что темы и тон ее задан извне, привнесен с Запада, доставлен из Европы, а русские мыслители, интеллектуалы или бездарно подражают западноевропейским образцам, копируют их, или, намеренно искажая, их пародируют. Все эти положения слишком абстрактны, чтобы полно охарактеризовать русскую философию. У философии нет географических и национальных различий, если это конечно, «настоящая» философия. Такое утверждение может быть лишь следствием теоретического схематизма, обосновывающего тематическую разнородность исторически сложившихся в философии школ, течений, направлений, учений национальными особенностями философии.

Пример подобного рода обобщения можно встретить, в частности, у Алексея Федоровича Лосева: «Русская самобытная философия представляет собой непрекращающуюся борьбу между западноевропейским абстрактным *ratio* и восточно-христианским, конкретным, богочеловеческим Логосом и является беспрестанным, постоянно поднимающимся на новую

ступень постижением иррациональных и тайных глубин космоса конкретным и живым разумом»¹.

Согласно этой точке зрения, в отличие от философии западноевропейской, следующей в соответствии принципу *ratio* к сфере трансцендентального, к субъекту, следствием чего оказывается примат теории познания и гносеологических вопросов в философии вообще, русская философия, влекомая божественным и метафизическим Логосом, обращается к сфере трансцендентного, к объекту, полагая тем самым, онтологию основным разделом философии. Таким образом, русскую философию характеризует не западный абстрактный субъективизм, а конкретный объективизм.

Другой стороной этого процесса выступает преобладающий интерес к практическому моменту в философии: от примата этических вопросов в философии вообще, до подмены философии публицистикой или понимания ее как деятельности. По существу, учение о бытии в трудах русских философов, освободившихся от влияния вольфовского предметного рационализма, является самостоятельным в той мере, в какой оно «корректирует» онтологическую логику Гегеля. Русская поправка к онтологии объективного идеализма приводит к пониманию онтологии не как абсолютно-го знания, а как знания об абсолютном, о безусловном. Тем не менее, доминирующий интерес к онтологии в русской философии не поясняет ее *онтологизм*.

Наиболее четко проблему онтологизма, выделяющую самобытность русской философии, сформулировал В.В. Зеньковский: «В русской философии — насколько можно судить за полтора века ее развития — есть некоторые своеобразные особенности, которые *вообще отодвигают теорию познания на второстепенное место*. За исключением небольшой группы правоверных кантианцев, русские философы очень склонны к так называемому *онтологизму* при разрешении вопросов теории познания, т. е. к признанию, что познание не является первичным и определяющим началом в человеке. Иными словами — познание признается лишь частью и функцией нашего действия в мире, оно есть некое событие в процессе жизни, — а потому его смысл, задачи и его возможности определяются из общего отношения нашего к миру — русский онтологизм выражает не

¹ Лосев А.Ф. Русской философия // Русская философия. А.И. Введенский, Э.Л. Радлов, А.Ф. Лосев, Г.Г. Шпет. Свердловск, 1991. С. 73.

примат “реальности” над познанием, а включенность познания в наше отношение к миру, в наше “действие” в нем»¹.

II.

Для того, чтобы уяснить особенность онтологизма, необходимо выявить вопрос, ответом на который было это своеобразное учение. Прежде всего следует заметить, что онтологизм как самостоятельная концепция сформировался в результате разборки и критики русскими философами чужих идей, прежде всего немецкой идеалистической философии. Основным вопросом, спровоцировавшим возникновение онтологизма как реакции на немецкий трансцендентализм, был, следовательно, вопрос о сущности познания.

Познание осуществляется лишь тогда, когда познанной оказывается истина, когда истина выступает результатом процесса познания. Результат познания должен иметь абсолютное значение, или в терминах И. Канта, добываемое в процессе познания знание носит всеобщий и необходимый характер. Но именно традиционная субъективная теория познания не дает абсолютного знания. Историк русской философии, обобщая и деперсонифицируя русскую философию, замечает: «...русская философия никогда не чувствовала склонности к субъективизму, что она упорно стремится к познанию действительности, а не явлений только, но и безусловной или абсолюта»². При помощи критики субъективистской гносеологии в русской философии осуществляется трансформация теории познания в теорию постижения бытия, в «жизнь бытия» (Г.Г. Шпет).

Это означает, что в гносеологии русские мыслители делали упор не на субъективной стороне процесса познания, а на действительном бытии истины, раскрываемой познавательным актом. Бытие истины абсолютно, отсюда делается вывод, что процесс ее постижения является или мистическим, или религиозным. Бытие же Абсолюта онтологично. Абсолютное не обнаруживается ни в пределах феноменально данного конкретно сущего, ни в пределах полагаемого рассудком логически возможного (непротиво-

¹ *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т.1. Ч.1. Л., 1991. С. 15–16.

² *Радлов Э.Л.* Очерк истории русской философии // Русская философия. А.И. Введенский, Э.Л. Радлов, А.Ф. Лосев, Г.Г. Шпет. С. 155.

речивого) сущего. Поэтому теорией Абсолюта может быть только теория бытия, а не теория познания, хотя первоначально эта проблема, безусловно, ставится именно в гносеологии, но находит свое разрешение лишь в онтологизирующих учениях.

Итак, онтологизм русской философии состоит не в том, что русские мыслители уделяли преимущественное внимание теории бытия и пытались разработать ее прежде остальных «разделов» философии так, чтобы из онтологического «пункта», как из большей посылки системообразующего умозрительного силлогизма, вывести остальные частные философские истины. Онтологизм русской философии — это не особое, оригинальное учение о бытии, а иной «акцент» в подходе к известным философским (а потому общим, а не сугубо русским) проблемам. (Было бы смешно говорить о русской онтологии, ведь разрабатываемые философами теории бытия носят универсальный, а не национальный характер.) Онтологизмом отличались создаваемые некоторыми русскими мыслителями теории познания. Это, отчасти, было связано с критикой и неудовлетворенностью русскими философами западноевропейскими гносеологическими системами (прежде всего, трансцендентализмом немецкой идеалистической философии). Перед знанием ставилась другая задача. Знание должно быть знанием реальным, действительным, доподлинным; знанием мира, а не знанием от меня. Перед знанием ставилась задача быть предметным, чему не могла удовлетворить формальная определенность знания как знания всеобщего и необходимого. Поэтому требовалось изменить «путь» знания, «поправить» западноевропейскую модификацию теории познания, «склонить» гносеологию «ближе» к бытию и тем самым решить основную задачу познания — раскрывать истину бытия, а не условия явления. Но онтологический «уклон» в гносеологии необходимо было совершить средствами теории познания. Именно — обнаружить в познавательном акте такие элементы, которые обеспечивают вступление в знание истины самих вещей, предметной сущности мира, а не только игру схватывания, различения и упорядочивания феноменально данных качеств ускользающей в себя вещи. В этом случае познавательный инструментальный сознания не может ограничиться лишь априорными элементами, составляющими его трансцендентальное содержание. Познающий разум, преобразуя хаос трансцендентальной материи вещей в себе в предмет возможного опыта, приходит к знанию, определяемому истиной закона, а не истиной вещи. Истина зада-

ется трансцендентальной начинкой чистого разума, в то время как она должна даваться простым, а вместе с этим первичным и изначальным отношением к миру, в котором до-предметно является вещь и до-сознательно познает разум. Этот первичный акт обеспечивает последующее уточнение, конкретизацию, рубрикацию знания, сам, однако, не дифференцируя познаваемое от познающего. И подлежащая познанию вещь, превращающаяся под естественным лучом разума в представляющем суждении в предмет опыта, и по-инквизиторски дотошный пытливый ум должны иметь нечто общее, нечто их объединяющее, что гарантировало бы их встречу не за блужданиями возможного, а в действительной точке раскрытия истины.

III.

Сказанное, однако, не означает, что трансцендентальная философия игнорирует онтологическую проблематику. Последовательная трансцендентальная философия, изъясняя бытие в терминах сознания, способна, вероятно, прийти к онтологическому учению под видом вопроса о «трансцендентной вещи вообще» и о способах формирования этого понятия. Трансформация априорных форм трансцендентальной субъективности в трансцендентальную прагматику языка (К.О. Апель), в коммуникативном контексте которой интерпретируется и задается истина, только подчеркивает аргументативный характер познания и выделяет лингвистический статус онтологии (П.Ф. Строссон), где трансцендентная предметность может быть обнаружена лишь в семантической перспективе. Истина уже не нуждается в онтологическом обосновании, поэтому в онтологический «фокус» попадает не вопрос о месте осуществления сущности и подлинном бытии истины как раскрытии сущности в существующем, а вопрос об иллюзорном бытии знака и его инверсия — понимание бытия как знака. Онтологическое значение получает семантика. Подобная универсализация семантики означает, что онтология, относимая к трансцендентно-эйдетическим дисциплинам, сущностно описывает то, что носит трансцендентный характер. Основной ее проблемой становится вопрос о том, каким образом сущностно существует все трансцендентно сущее. Ответить на него должно априорное учение об объекте вообще. Такая постановка проблемы, являясь

одной из задач трансцендентальной логики, вопрошает уже не о сущности вещи, а, скорее, о бытии смысла.

IV.

Тема онтологизма в русской философии не представлена какой-либо одной определенной системой, не разработана исчерпывающим и однозначным образом одним учением. Это, скорее, общий настрой, интенция нескольких более широких направлений. Можно выделить (очень условно) по крайней мере три основных версии онтологизма: религиозную, мистическую, интуитивистскую. Онтологический характер этих трех направлений обеспечивается тем, что в них предполагается, подразумевается трансцендентальная реальность, от которой познание получает свою истину. Религиозный онтологизм догматичен и способен объяснить возможность истинного познания либо ссылкой на авторитет, либо сухим рационалистическим способом. Аргументация религиозного онтологизма заимствуется извне познания. В отличие от него мистический онтологизм апеллирует к личному опыту, истинная реальность дана в нем непосредственно, чувственно (хотя часто и в символических образах), но она не имманентна ни познающему, ни акту познания. Мистик поднимается к трансцендентному миру, приобщается к нему и созерцает его изнутри этого мира. Интуитивистский онтологизм, напротив, «впускает» историческую реальность в структуру акта познания, придает ей дискурсивную форму, но не познает ее дискурсивно. В интуитивизме бытие понимается имманентно созерцанию изнутри познающего.

V.

Религиозный вариант онтологизма разработан прежде всего в учениях ранних славянофилов: А.С. Хомякова и И.В. Киреевского. Особенность его состоит в том, что для решения традиционных гносеологических проблем используется узко истолковываемое понятие «вера». Задача теории познания — как возможно истинное знание — понимается как богослов-

ская и религиозная задача, где цель теории познания (по версии немецкого трансцендентализма, в данном случае, прежде всего Шеллинга) достигается средствами восточно-христианского патристического богословия (прежде всего каппадокийцев).

Ориентированные на трансцендентализм гносеологические системы не гарантируют познание истинной действительности. Более того, они не только умерщвляют предмет знания для того, чтобы его познать, но так же, не ведая о истинной действительности, не способны отличить истину от лжи. Критерием этого различия, согласно А.С. Хомякову (впрочем, почерпнувшего эту идею у восточных отцов церкви), является воля. Именно воля устанавливает различие между воображаемым и действительным предметом, между иллюзией («я и от меня», по выражению А.С. Хомякова) и восприятием реального предмета («я и не от меня»). Аналогичным образом позже размышлял Владимир Соловьев: «Ни реальный опыт, ни наш разум не могут дать нам основания и меры истины... Относительная реальность предмета для меня, в моих ощущениях нисколько не ручается за его безусловную реальность в нем самом, и относительная разумность (общность и необходимость) предмета в моем мышлении или для моего разума не ручается за его безусловную разумность в нем самом, за его объективную всеобщность и необходимость (всеединство)»¹.

Между восприятием реального предмета и постижением истинной действительности существует принципиальная разница. Восприятие и корректирующая его воля не обеспечивают истину познаваемого. В познающем разуме должна иметься такая способность, которая схватывает предмет познания, не отличая, не дифференцируя его от субъекта познания. Этой способностью является *вера*, которая выступает когнитивным аналогом онтологической укорененности субъекта в постигаемом мире — онтологическое условие всякого познания. Вера — функция целостности и единства познаваемого и познающего — является первичным актом знания, «живознанием» (А.С. Хомяков) и имеет дело с реальностью, а не с явлением только. «Наконец, всякое верование, всякая смыслящая вера, есть акт свободы и непременно исходит из предварительного свободного исследования, которому человек подверг явления внешнего мира или внутреннего

¹ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Сочинения в 15 т. М., 1993. Т. 2. С. 287.

явления своей души, события минувших времен или свидетельства своих современников»¹.

В принципе, цель веры и знания одна: придание смысла цельности и единства всему тому, что подлежит разумению и вере, т. е. стремление иметь всякий предмет знания и веры как единство и целостность. Или, другими словами, постигать, приобщаться ко всякому частному содержанию не со стороны его возможных или действительных частных проявлений, а со стороны его необходимой природы, т. е., в терминах Платона, «единого как единого», а не «единого как многого». Такая необходимая природа постигается умозрительно. Процесс этого постижения — интеллектуальное созерцание или интуиция. Познающая таким образом философия сближается с религиозной верой, воспринимающей абсолютную сторону бытия даже в конкретном многообразии сущих. Отличие созерцательно настроенной философии от веры состоит, пожалуй, лишь в том, что философия, постигая необходимое, постигает необходимую «сторону» бытия, обнаруживая, раскрывая сущность всего конкретно сущего (т. е. ту необходимую сторону предмета, которую наука называет истиной; онтологический статус научно познаваемой истины и философски раскрываемой сущности одинаков, хотя они и не одно и то же), в то время, как вера постигает абсолютный аспект бытия в персональной форме. Все необходимое и интеллигибельное в предмете — сущность, — обнаружением и обоснованием чего занимается философия, вера изъясняет в категориях «образа» и «подобия».

Тем не менее, задача философии, постигающей подобно вере цельность бытия, не сводится к созерцательному отношению к миру. Результатом деятельности философского ума является не мысль, но сила мысли, придающая обладающему ею человеку уверенность и убежденность. Так И.В. Киреевский видит в ориентированной на цельность и целостность философии непосредственный практический эффект. «Ибо не отдельные истины, логические или метафизические, составляют конечный смысл всякой философии, но то внутреннее требование, в которое обращается ум ею проникнутый. Ибо всякая философия в полноте своего развития имеет двойной результат: одна — общий итог сознания, другая — господствующее требование, из этого итога возникающее. Последняя истина, на которую опирается ум, указывает на то сокровище, которого человек пойдет

¹ Хомяков А.С. Сочинения богословские. СПб., 1995. С. 70.

искать в науке и в жизни. В конце философской системы, между ее исконной истиной и ее искомой целью, лежит уже не мысль, имеющая определенную форму, но один, так сказать, дух мысли, ее внутренняя сила, ее сокровенная музыка, которая сопровождает все движения души убежденного ею человека»¹.

Впрочем, И.В. Киреевский не развивает метафизику силы, а, в лучшем случае, дополняет ее музыкальной метафорой души, в которой согласованно и гармонично звучат все «струны души». Акцент на силе «цельного мышления» нужен И.В. Киреевскому для того, чтобы противопоставить это мышление спекулятивному и отвлеченному западному разумению. Этим, однако, не утверждается исключительно созерцательный характер западноевропейской философии и соответствующего ей стиля мышления вообще. За пределами философских построений европеец обнаруживает гораздо больший практический интерес и навык, чем его русский цельно-мыслящий антипод. Точно также, «дух русской образованности» и самобытной философии «практичнее» и «ближе к действительности» лишь постольку, поскольку в трактуемой таким образом русской философии приносится и умаляется теоретическая роль философии. «Практичность» русской философии есть чисто отрицательное определение ее как недостаточно теоретичной. Теоретичность, в свою очередь, есть следствие систематичности мышления, выводящего все основания бытия и рассматривающего свои собственные составляющие исходя из одного начала, опираясь на один принцип — *ratio*. На этом основывается западная философия, от этого уклоняется самобытная русская.

Вводя веру в структуру акта познания, А.С. Хомяков решает (хотя и гипотетически, поскольку по-иному интерпретирует понятие «истина») проблему истинного знания методами религиозного умозрения. «Вера всегда есть следствие откровения, опознанного как откровение, она есть созерцание факта невидимого, проявленного в факте видимом; вера не то что *верование* или убеждение логическое, основанное на выводах, а гораздо более. Она не есть акт одной познавательной способности, отрешенной от других, но акт всех сил разума, охваченного и плененного до последней глубины живою истиною откровенного факта. Вера не только мыслится или чувствуется, но, так сказать, и мыслится и чувствуется вместе; сло-

¹ Киреевский И.В. Эстетика и критика. М., 1978. С. 306.

вом — она не одно познание, но познание и жизнь»¹. Более того, вера и ориентирующееся на нее познание представляют собой явления нравственного порядка. «Вера есть начало, по самому существу своему, *нравственное*»². Основначала знания совпадают с принципами этики. Благодаря откровению веры истина соединяется с добром. А.С. Хомяков не развивает подробно эту тему, не обосновывает единство истины и добра онтологически или другим образом (один из вариантов такого обоснования дает Ю. Хабермас, выводя возможность истины из этических условий научного дискурса). Но главная задача, выдвигаемая им, состоит в другом. Попытка вывести гносеологию из трансцендентального тупика представляет собой лишь попутную и побочную задачу подхваченного им соборного проекта — преодоление индивидуализма не через коллективизм, а через Церковь — произрастающую из Абсолюта первореальность.

Поиск общего, объединяющего познаваемое с познающим, неизбежно приводит к панлогизму. Так сущее начинает пониматься как «свободная мысль», «волящий разум» (А.С. Хомяков). Прежняя, по существу, задача изъясняется в противопоставлении необходимого, обусловленного бытия свободному. Обладающее онтологическим статусом сущее самочинно, оно свободно. В познании же происходит объективация сущего как самоотчуждение «волящего разума», что приводит к проявлению воли, утверждающей необходимое — явление. Таким образом, в познании обретается необходимая истина явления (как чужая воля), онтологическая же задача состоит в том, чтобы достигнуть свободную истину сущего, для чего и используется вера. Однако, вера сама по себе как акт религиозного общения с персонифицированным Абсолютом, еще не является признаком онтологизма. Онтологизм проявляется тогда, когда тезис: *сущее онтологически первичнее явления*, — становится аксиомой теории познания.

Тем не менее, с «верой» в учении славянофилов не все так просто. В исследуемом контексте она понимается не как возможность богооткровения, а, скорее, как путь богопознания. Вера интерпретируется как необходимая часть акта познания постольку, поскольку более широко толкуется субъект познания. Прежде всего вера гарантирует связь познания с действительностью. «Я называю верою ту способность разума, которая воспринимает действительные данные (реальные), передаваемые ею на разбор и

¹ Хомяков А.С. Сочинения богословские. С. 84.

² Там же. С. 133.

сознание рассудка»¹. «Узкое» понимание веры имеет смысл тогда, когда проводится различие между *религиозностью* и *верой*. Феномен веры имеет более широкое значение, чем явления религиозной жизни, и смысл религиозности лишь отчасти покрывает «область значений» веры. В истории философии значение веры или, точнее, «убеждений-верований» (belief) наиболее ярко было представлено в трудах Д. Юма. Это различие значимо и для русской традиции. Так, историк средневековой религиозности Л.П. Карсавин отличие веры от религиозности пояснял следующим образом: «По сравнению с религиозностью вера представляется объективным и внешне определенным понятием. Вера, это прежде всего совокупность положений, догм, принимаемых верующим за истину. Мы называем человека верующим потому, что он принимает, считает истиной положения данной веры, и самый факт признания их истиной мы называем верой в субъективном смысле этого слова... субъективная сторона, но она не выдвигается, стоит в тени, и внимание наше сосредотачивается не на том, что человек верит, а на том, во что он верит... Называя человека религиозным, мы подчеркиваем не то, во что он верит, а то, что он верит, или, как он верит, и выделяем таким образом субъективную сторону... религиозный отличается от верующего особым душевным состоянием. Когда человек религиозен, он во что-нибудь верит, но еще вопрос, всегда ли и всякий ли верующий религиозен»². Хотя это различие проводится Л.П. Карсавиным на западноевропейском материале, оно имеет общеметодологическое значение для историка идей или, выражаясь языком одного из направлений современной исторической науки, истории ментальностей вообще и для историка философии, в частности. Если рассматривать понятие «веры» у славянофилов, то следует отметить, что феномен веры не имеет у них того широкого толкования, которое представлено в приведенном выше различии веры и религиозности. Однако, смысл *веры* не сводится ими и к понятию «религиозной веры» только. Религиозность остается основным смысловым коррелятом веры, которая истолковывается в ином, а именно, гносеологическом контексте. Здесь, пожалуй, уместно указать на тот исторический парадокс, который обнаруживается при таком понимании функции веры. Не смотря на яростную (отчасти полемическую, отчасти идеологическую, отчасти конфессионально-религиозную) критику славянофилами филосо-

¹ Хомяков А.С. Полное собрание сочинений: В 8 т. М., 1900–1914. Т. 1. С. 370.

² Карсавин Л.П. Основы средневековой религиозности в XII–XIII в. СПб., 1915. С. 3.

фии Аристотеля, гносеологический контекст, в котором истолковывается понятие веры и та функция, которую она выполняет, имеет явные коннотации с аристотелевской концепцией ноологии. Эта связь, скорее всего, не случайна. Критика Аристотеля славянофилами носит, в основном, односторонний характер. Аристотель воспринимается ими как персонификация западноевропейской, прежде всего католически-протестантской, традиции. Конечно, такое понимание учения Стагирита далеко от того значения, какое он имеет в истории философии. Основной корпус аристотелевских идей усвоен славянофилами, но усвоен косвенным образом, опосредованно, через восточных отцов церкви, прежде всего Иоанна Дамаскина. Поэтому не случайно, что и влияние учения Аристотеля проявляется косвенно, подспудно, в частности, в толковании славянофилами феномена веры.

Что же должен представлять собой цельносознающий субъект? Прежде всего, познание не является главной, преобладающей функцией этого субъекта. Приобщение к реальности осуществляется не одной только мыслью, но всем существом человека — цельной личностью, — бытийственно входящей в действительность. «Потому главный характер верующего мышления заключается в стремлении собрать все отдельные части души в одну силу, отыскать то внутреннее средоточие бытия, где разум и воля, и чувство, и совесть, и прекрасное, и истина, и удивительное, и желанное, и справедливое, и милосердное, и весь объем ума сливается в одно живое единство и таким образом восстанавливается существенная личность человека в ее первозданной неделимости»¹. Познание истины возможно не отвлеченно-логическим мышлением, когда «самодвижущийся нож разума» (И.В. Киреевский), аналитически рассекая живую действительность, односторонне познает мир, а цельным мышлением, понимающим познание как пребывание в истине и рассматривающим такое познание как дело всей жизни. Цельность личности понимается как нравственная задача. Познание, хотя оно и опирается на веру, не является результатом благодати, но нравственным усилием личности.

«Рассудочное познание», «логическое мышление» не достигают в познании сущности вещи. Предметная истина познания постижима лишь из сущности познающего, которая дается (раскрывается) полнотой духовной сферы, цельностью всего человеческого существа. Единство духа обеспечивает единство сущности познаваемого и познающего как единство их

¹ Киреевский И.В. Эстетика и критика. С. 333–334.

бытия, как общую до-предметную и до-сознательную бытийственность их. То, что на самом деле познается — смысл, сущность — в равной мере принадлежит и человеку и противопологаемой ему по канонам трансцендентализма вещи. Проблема возникает тогда, когда в познании личность отвлекается от действительности тем, что односторонне — рассудочно, логически — устанавливает отношение с вещью. Познающая таким образом личность оказывается неполной, ущербной, ограниченной, превращаясь, по сути, в угрюмого, бессмертного, вечно бодрствующего трансцендентального субъекта. На самом же деле познание должно не утрачивать, а сохранять изначальную взаимосвязь человека с бытием.

Отклонение рассудочного мышления в познании от изначальной связи с бытием представляет собой болезнь сознания, повреждение ума. Но болезнь отвлеченного западного мышления есть только следствие, причина которого — в разрыве с реальностью в области религиозной веры. Критика западного образа мышления, негативный пафос в отношении современной ему философии раскрывается на историософском фоне. Критика аргументируется ретроспективным взглядом на историю европейского мышления, которое, в свою очередь, обусловлено историческим развитием Церкви. История интеллекта, таким образом, выводится из истории вероучения. «Особое отношение разума к вере определяет особый характер того мышления, которое из него рождается», — утверждает И.В. Киреевский¹.

Разрыв с «цельностью умственного самосознания» в европейском мышлении, по мнению И.В. Киреевского, начался с Аристотеля. Впрочем, учение Аристотеля он истолковывает по-гегелевски, видя в нем отождествление действительности с разумностью. Основной же причиной указанного разрыва явился отход римской церкви от святоотеческого предания, признание непогрешимости церковной иерархии и ее последнего авторитета в делах веры. Следствием этого явилось одностороннее, а именно рациональное (логическое, отвлеченное), развитие мышления, рассматривающее разум в качестве последней инстанции не только всякого суждения, но также в качестве предельного основания всякого бытия вообще. Протестантизм выдвинул требование систематичности, которое и было

¹ Там же. С.296–297; См. также следующую цитату: «Но характер господствующей философии, как мы видели, зависит от характера господствующей веры. Где она и не происходит от нее непосредственно, где даже является ее противоречием, философия все-таки рождается из того особенного настроения разума, которое сообщено ему особенным характером веры. Тот

осуществлено в немецкой классической философии. Такой философ превращается в «естествоиспытателя разума».

И.В. Киреевский делает двойную аналогию. Прежде всего различие в мышлении обосновывается конфессиональным (как догматическим, так и историческим) различием. Затем, имплицитно вводя восходящую к Аристотелю иерархию сущих, он противопоставляет естественный разум разуму верующему. Так вводится иерархия способностей мышления. Высшая форма мышления — богомыслие, достигается вместе с «чистой цельностью жизни», но не гарантируется только онтологическим господством и превосходством Абсолюта: «истина божественная не обнимается соображениями обыкновенного разума и требует высшего, духовного зрения, которое приобретается не наружною ученостью, но внутреннею цельностью бытия»¹. В основе постижения истины лежит усилие личности, «внутренняя цельность ума» и «средоточие самосознания», а не силовая структура сущего. Действительность и достоверность мысли проистекает от «совокупности умственных и душевных сил»². Верующее мышление усложняется дополнительной рефлексивной структурой, где вера предстает как контролирующая, инстанция, как «образ внутренней деятельности разума»³ и выполняет функцию самомышления: «в мышлении православно верующего совокупляется всегда двойственная деятельность: следя за развитием своего разумения, он вместе с тем следит и за самим способом своего мышления, постоянно стремясь возвысить разум до того уровня, на котором бы он мог сочувствовать вере»⁴. Позиция веры — позиция метамышления, мышления о мышлении.

Вера не только удостоверяет бытие предмета, но и сама является актом непосредственной достоверности имеющим бытийный статус. Схожее понимание веры можно встретить, в частности, в учении Ф.Г. Якоби⁵. Суть критики западноевропейского способа мышления кратко может быть представлена следующей цитатой: «Все ложные выводы рационального мышления зависят только от его притязания на высшее и полное познание ис-

же смысл, которым человек понимал божественное, служит ему и к разумению истины вообще» (Там же. С. 316).

¹ Там же. С. 320.

² Там же. С. 321.

³ Там же. С. 331.

⁴ Там же. С. 321.

⁵ См.: Асмус В.Ф. Проблема интуиции в философии и математике. (Очерк истории: XVII–XX в.). М., 1963. С. 47–51.

тины. Если бы оно сознавало свою ограниченность и видело в себе одно из орудий, которыми познается истина, а не единственное орудие познания, тогда и выводы свои оно представило бы как условные и относящиеся единственно к его ограниченной точке зрения и ожидало бы других, высших и истиннейших выводов от другого, высшего и истиннейшего способа мышления»¹. Превосходство верующего мышления над отвлеченно логическим состоит в обращении «внутренней силы ума» к «предметам живого знания», тогда как «наружный разум», «улетучиваясь в отвлеченность», «ищет наружной связи понятий» и лишь внешним образом определяет предмет.

Что же представляет собой цельное сознание, единая личность? Какой должна быть личность, обеспечивающая приобщение сознания к реальности и, тем самым, познающая ее? По мысли славянофилов, цельность является функцией «верующего мышления» (И.В. Киреевский). Вера выполняет рефлексивную роль в познании. Она отслеживает ход познания и контролирует способ мышления (модифицируясь в волю). Но каким образом она гарантирует проникновение в сущность вещи, раскрытие предметной истины мира, которая, по выражению Н.О. Лосского, трансубъективна, если эта сущность дается или, точнее, взаимораскрывается с сущностью цельной личности, а не задается конституирующими актами самого познающего ума? Вопрос о способе постижения сущности познаваемого оказывается вопросом о способе бытия предметной сущности мира. Чем гарантирована сущность всего конкретно сущего, если она не привносится в мир эйдетическими актами смыслополагания познающего сознания, т. е. не является нашим собственным творением, нашим делом? Ответить на этот вопрос указанием на интимное переживание реальности, а, тем более, на мистическое взаимопроникновение цельного верующего сознания и мира означает выйти за границы той области, где этот вопрос был поставлен — теории познания — и решить его чуждыми гносеологии средствами. Сущностная общность мышления и мира, устанавливаемая в божественной креативной перспективе, как единство творения и твари в творце является онто-теологической точкой зрения. Единство познающего и познаваемого, их генетическое сходство, обеспечиваемое теологическим единством их происхождения не дает решения гносеологической проблемы. Креативный генезис мышления и мира лишь указывает на историческую общность их

¹ Киреевский И.В. Эстетика и критика. С. 326.

происхождения. Он говорит о том, почему мир познаваем не только в его явлении, но и сущностно, он дает основание познания как божественное единство человека и мира, но не говорит о том, как познание осуществляется, как обнаруживается провозглашенное единство. Гносеологический ответ на этот вопрос не может устроить постулирование божественного соответствия двух сторон познавательного отношения. Эта теологическая подмена действует по сценарию аналогии познающего ума творящему. Если божественный креативный логос мыслит-творит мир в его сущности, чему соответствует метафизически правоверное представляющее мышление, то в дальнейшем можно по логике трансцендентальной философии перевести способность смыслополагания как способность сущностного, категориального усмотрения исключительно в сферу трансцендентального сознания. Тогда всякий акт познания будет актом интенционального эйдетического восприятия, как конституирования предметного смысла мира.

Но этот сценарий не является, по сути, решением стоящей перед теорией познания проблемы. Теологически гарантированное подобие сознания и вещи делает «межу мира» проходимой лишь в одну сторону. Единственным звеном, связывающим трансцендентальную эйдетическую сферу с трансцендентным миром вещно данного, стал познающий субъект, который, выступая как субъект сущностного суждения о мире, в то же время понимается как субстанция мысли. Познающий субъект, выражая мысль как вместилище сущности, субстантивирует мысль. Выдавая себя за субъект мысли, познающий субъект совмещает два мира, делая эйдетическое в сфере суждения частью мира, а вещное — частью сущностного представления, т. е. предметом (экспонированной вещью). Суждение выступает лишь как гутаперчивая среда, тропологически связывающая два мира, вне которой, однако, нет как идеально сущего, так и предметно сущего. Язык не похож ни на мир вещей, ни на мир сущностей, но он позволяет идеальному уподобляться вещному в сказывании, а вещному уподобляться сущностному в предмете (результате конституирования феномена), как итоге судящего представления.

Для того, чтобы решить эту проблему нужно сменить акцент, «угол зрения» на нее. Именно необходимо следующее: дело не в том, каким образом сознание мыслит сущность вещи (постигает ли оно ее сверхчувственной мистической интуицией или творит эту сущность в процессе познания), но в том, каким образом, познавая мир, мышление мыслит себя.

Эту функцию — мышления познающим сознанием самого себя, — по мнению А.С. Хомякова и И.В. Киреевского, выполняет вера. «Итак, само исследование в области веры, как по многообразию подлежащих ему данных, так и потому, что цель его заключается в истине живой, а не только логической требует употребления в дело всех умственных сил, в воле и в разуме, и, сверх того, требует еще внутреннего исследования самих этих слов. Нужно принимать в соображение не только зримый мир, как объект, но и силу и чистоту органа зрения»¹. Что это означает? Посредством таким образом понимаемой веры сознание мыслит себя причастным бытию, смежным познаваемому им миру. Эта гносеологическая метонимия говорит о том, что в ходе познания не мир становится мыслью (как в дальнейшем считал, например, Н.О. Лосский) и входит в содержание сознания то как ясное и отчетливое представление, то как понятие, то как отрегулированный трансцендентальными идеями предмет опыта и т. д., а сознание становится частью мира, приобщается миру, восстанавливая изначальное единство бытия. К тому же самому, но другими средствами ведет религиозная жизнь. Поэтому познание (путь гнозиса) и богопознание совпадают по своей задаче и конечной цели. Телеологическое единство познания и богопознания, однако, не означает единство их становления. Познание сущности вещи есть постижение сознанием смысла самого себя как части мира, уразумение своей бытийной сущности. Не в автономии познающего ума, а в рефлексии мышления, мыслящего самого себя причастным бытию и, тем самым, познающим предметную истину мира заключен онтологический гносеологизм русской философии.

Подобный ход все же, пожалуй, можно признать, несмотря на жесткую критику славянофилами «самовластвующего рассудка» (И.В. Киреевский), разновидностью трансцендентализма, поскольку он предполагает решение проблемы истины познания со стороны анализа сознания. Особенность его состоит не в том, что в познании бытие интерпретируется в терминах сознания, а в том, что сознание в рефлексии устанавливает сущностное единство (или, по выражению И.В. Киреевского, «первоестественную цельность») с миром и мыслит себя как мир. Экспансии сознания противопоставляется не формирование его некими онтологическими структурами, а самоуглубление сознания посредством веры для постижения смысла мира, сущности бытия, а не законов природы. Разница двух подходов к основной

¹ Хомяков А.С. Сочинения богословские. С. 85.

гносеологической проблеме, исходя из общего пункта — сознания, — состоит в различии задач. Один путь направлен на объяснение бытия через постижение закона мира как закона интеллекта (в отличии от постижения закона бытия как закона природы — натурфилософия), другой — на понимание смысла бытия как единства сознания и мира (следствие этого можно наблюдать, в частности, в историософском гилеморфизме русской философии истории, что может быть истолковано как вариант телеологической усиологии).

VI.

Воля, принимая на себя функции самомышления, обеспечивает онтологическую составляющую акта познания тем, что ориентирует познание на сущность, т. е. ставит вопрос о бытии как бытии или сущем как таковом. Все многообразие значений сущего в их возможном единстве следует понимать как сущность. Полным, совершенным образом сущностью является лишь Ум (*noys*), именно он соединяет в себе мыслимость, самостоятельность и способность быть носителем противоположностей. Всякое конкретное сущее предстает как смысловая определенность.

Из всех значений сущности (чтойность, общее, род, субстрат), как первого во всех отношениях сущего, для познания наиболее значимым выступает чтойность. Чтойность, отвечая на вопрос «что такое», есть то, что вещь есть сама по себе; она предел самой вещи и предел ее познания. Чтойность — то, что может быть познано. Она раскрывается в логической форме и существует у тех вещей, у которых может быть определение. Иными словами, бытие в той мере, в какой оно может быть познано, может быть познано как чтойность, т. е. оно должно принадлежать к тому, чему может быть дано определение, следовательно, бытие необходимо имеет статус понятия. Оно мыслимо. Но как источник становления, бытие, понимаемое как сущность или первочтойность, имеет отношение к материи. Итак, бытие познаваемо лишь как чтойность — то, что может быть помыслено, — но мыслью бытие не исчерпывается. В мысли бытие ближайшим образом осуществляется (для познания). Более того, о бытии нельзя не мыслить.

Бытие как сущность, даже если оно понимается как единое, не может быть общим, ибо общее не существует отдельно от единичных вещей, но и не может быть основой индивидуации, без которой нет сущности, ведь полнота бытия раскрывается в смысловой определенности, в сущности конкретной вещи. Однако парадоксальность этого подхода состоит в том, что совпадающая с единым истинная сущность должна быть проста, значит не составлена из многого, и, следовательно, неопределима. В то же время сущность есть предел определимости.

Первосущность прежде всего и ближайшим образом определяется как способность самомышления. Бытие как первочто́йность или то, что в полной мере можно назвать сущностью есть ум, который своим объектом имеет себя же, прозрачен для себя самого и в полной мере постижим. Характер самомышления может быть проинтерпретирован схожим интуиции образом, ибо ум, в отличие от рассудка (*dianoia*), имеет свой объект целиком, сразу и всегда. Ум прост и не имеет частей, постижение которых требует определенной последовательности и постепенности (по степеням, по ступеням) в акте познания. Смысловая природа бытия, связанная с эйдетической формообразующей деятельностью ума, который понимается как форма форм, ибо ум придает вещи определенность бытия, позволяет рассматривать бытие как энтелехию ума. Самомышление первосущности выступает образцом мышления для всех мыслящих существ.

В контексте нашей проблемы и в соответствии с учением Аристотеля следует отличать необходимую, но недоказанную очевидность положений созерцающей самое себя «первой философии» от интуиции. Бытие как раз не может быть дано интуитивным образом. Суть проблемы состоит в различении Аристотелем двух видов очевидности: «для нас» и «по природе». Очевидность созерцания бытия не является непосредственной. То, что дано для нас в чувственном восприятии дано непосредственно, но очевидность бытия не является первичным фактом. Путь познания состоит в переходе от непосредственных данных восприятия и познания к основаниям бытия. Понимание истинного сущего так же имеет очевидный, хотя и опосредованный логосом характер. Постигание Бытия сходно с чувственным восприятием поскольку оба эти постижения имеют отношение к тому, что есть. Но вещь чувственным образом дана через другое — материю, — в то время как бытие дано всегда через себя, т. е. его можно только мыслить (или не мыслить; но нельзя мыслить ложно). Тем не менее, такой способ

изъяснения бытия есть всего лишь приближение к нему. Бытие недосказанно. Бытие есть то, что оно есть и если и дано интуитивным образом, то только самому себе. Статус истинного бытия приобретает ум как абсолютное самомышление (где совпадают мыслимое и мыслящее) или форма оформляющая формы. Здесь мышление понимается как простая наличность бытия. В первосущности мышление и бытие совпадают, ибо существовать в полной мере означает воплощать сущность, быть самим собой — мыслить о себе.

VII.

Общий онтологический настрой, обнаруживаемый в философии славянофилов, имел плодотворное продолжение. Основная интенция их мысли была подхвачена рядом философов. Едва намеченные А.С. Хомяковым и И.В. Киреевским идеи¹ стали перетолковываться их последователями на разные лады, но так и не были последовательно изложены. Попытку систематически их сформулировать предпринял, пожалуй, только Н.О. Лосский. Но более органичное (хотя и не самодовлеющее) развитие эти идеи получили в контексте метафизики всеединства Владимира Соловьева. Общая интуиция действительности, из которой исходит онтологизм, не играла определяющей роли в сценарии соборного мироустройства. Онтологизм В.С. Соловьева имел то же происхождение, что и онтологизм славянофилов — критика отвлеченной западноевропейской философии. Гораздо большее значение в его положительном учении имела связанная с мистицизмом, а не с эмпиризмом или рационализмом, как в западноевропейской традиции, онтология. Онтология охватывает истинно сущее — абсолютную действительность, которая независима ни от реальности вещественного мира, ни от идеальности нашего сознания.

¹ То, что системотворчество и создание законченной философской теории (в контексте нашего исследования, прежде всего, онтологии), тем более на спекулятивной основе, не составляло главной задачи ранних славянофилов, казалось бы, не должно вызывать сомнений. Вся их критика западноевропейской философской традиции закономерно приводит к такому выводу. «Философское творчество Хомякова сложилось так, что онтологический раздел (учение о бытии), с которого обычно начинается философская система, остался недописанным» (*Благова Т.И.* Родоначальники славянофильства. Алексей Хомяков и Иван Киреевский. М., 1995. С. 76). Практически то же самое можно сказать и о И.В.Киреевском.

Вместе с этим в онтологию вводится антропологический мотив. Проблема человека, личности, возникшая в христианстве, понимается В.С. Соловьевым как онтологический процесс, в трактовке которого можно усмотреть влияние гностического онтологического дуализма. Согласно этой точке зрения, человек занимает срединное, связующее положение между трансцендентным безусловным миром всеединого целого и миром явлений. Причем, если второй мир познается чувствами как данность и рассудком как предмет мысли, то первый мир постижим лишь непосредственным знанием или верой. Только вера дает истину всякого познания, в том числе и феноменального, где ей соответствует воображение — своеобразная удостоверенность в бытии предмета и, одновременно, усмотрение выражающих истину предмета сущности или идеи этого предмета, которые схватываются прежде, наперед его чувственного восприятия и спекулятивного, понятийного уразумения и служат условием не только феноменального познания, но и гарантируют истинность этого познания, а так же — бытие самого предмета как бытие истины. Вера объединяет сознание и вещь, фактическую, предметную реальность и интеллектуальную идеальность. Вера делает возможным эмпирическое и рациональное познание. Понимаемая таким образом вера, обеспечивающая презумпцию бытия и как следствие этого — возможность его познания, оказывается актом догносеологического «познания», «знакомства» предмета или, может быть, до-познавательного приобщения к нему и выступает своеобразным когнитивным аналогом онтологического присутствия, бытия сущего как внегносеологического условия всякого познания. Вера способна раскрыть истину конкретно сущего до, помимо и вне присутствия предмета. Этим она отличается от предвосхищающего, категориального видения предмета — гештальта — схватывающего идею вещи прежде данной вместе с ней предметности. Такова инъекция онтологии в гносеологию, приводящая к онтологизированной теории познания — мистическому реализму. «Таким образом, в основе истинного знания, — пишет философ, — лежит мистическое или религиозное восприятие, от которого только наше логическое мышление получает свою безусловную разумность, а наш опыт — значение безусловной реальности»¹.

Итак, истинное познание определяется истиной вещи (однако истина вещи не есть сама вещь, не есть вещь-в-себе), а не истиной интеллекта.

¹ Соловьев В.С. Собрание сочинений. Т. 2. С. X.

Всеобщность и необходимость познания — от всеобщности и необходимости истины предмета, от его действительности. Истина — то, что есть. То, что есть — многое (все существующее конкретно сущее). Но многое истинно лишь тогда, когда оно составляет единое, когда конкретно сущее понимается не только как отличие, различие (различенность) отдельных вещей (одно и другое, это и то), но и как то, что все это отличное есть, т. е. и одно и другое едины в том, что составляют сущее как таковое — все то, что есть. Многое в едином есть все, но единое, отрицающее многое тоже не есть истина. Истина — положительное единство, всеединство.

Познано может быть только истинно сущее — *то, что есть + все и единство* (то, что есть как все и единство). Задача познания состоит в том, чтобы понять само возникновение реальной множественности, «вывести условное из безусловного», понять, в чем состоит условие единства в природе. Познание возможно только из множественности реально сущего, но для этого необходим единый субъект множественности реально сущего, способный «связать» *единое* и *все*. В силу этого, подлинным субъектом познания может быть только коллективный, соборный субъект — совокупное человечество, именуемое В.С. Соловьевым «мировой душой». «Мировая душа», таким образом, занимает посредствующее место между множественностью реально существующего и безусловным единством Абсолюта (Божества). «Итак, цель истинной философии — содействовать в своей сфере, т. е. в сфере знания, перемещению центра человеческого бытия из его данной природы в абсолютный трансцендентный мир, другими словами — внутреннему соединению с истинно-сущим»¹. Такое познание понимается как религиозная задача. Оно же — богопознание.

То, что признается существующим, состоит из истинно сущего (то, что есть) и из того, что только кажется (иллюзорное сущее). «И первое с чем мы сталкиваемся, это — факт, что здесь нам дано вместе и то, что есть, и то, что “кажется”, — окружающая нас действительность в части своей есть, она — истина, и в другой части — только “кажется”, иллюзия. Раскрытие того, что есть, и его отличие от того, что кажется, составляет теперь ближайшую задачу философии, — то, что есть, называется истиной. В целом действительности нужно отличить истинное от иллюзорного, нужно рассказать о том, что составляет *τὰ οὐτα*, что есть *το οὐν*. Вместе с случайным, со многим, утверждается проникающее его необходимое и

единое, в меняющемся открывается “то же”, ταυτον. Пункты тождества дают не только точки опоры и соотнесения для явлений действительности, но сами выступают как особый предмет и особое основание для познания, — ιδεαλ. Образуется особый мир, идеальный, или мир идеального предмета с прочной внутренней закономерностью и порядком. Этот мир проникает мир действительности, открывая себя в каждой его форме и в каждом явлении его»².

Основная интуиция всеединства, совпадающая здесь с постулатом онтологизма, действительна лишь тогда, когда само *единство* сущего не представляет видимости, не является кажимостью. Иными словами, если мир нам дан в единстве, т. е. ни как разрозненная совокупность конкретно сущих, а как сущее как таковое, как всеобщность, всеединство (сущего). В противном случае, истина сущего оказывается лишь необходимым условием нашего способа «видеть» мир, «иметь с ним дело» (в этом смысле истина иллюзорна). Тогда истина характеризует мир как заданность и, возможно, имеет лишь практическое значение. «Истина есть тот род заблуждения, без которого некоторый определенный род живых существ не мог бы жить»³.

Правда, такая видимость, кажимость не может быть достоянием знания, но лишь мнения. По крайней мере, русская философия решительно отказывает иллюзии в возможности стать предметом знания. Более того, все, что есть — есть налично, бытийно, а то, что может стать предметом знания существует онтологическим образом; познается не явление, а истина, которая онтологична. Хотя проблема не подлинного, иллюзорного сущего, казалось бы, не замечалась русскими философами, ей, как правило, не уделяли внимания, тем не менее, такое «фальшивое» бытие могло пониматься отрицательно (но все же онтологически), как небытие, μεου. Иллюзия обладает негативным бытийным статусом, меоническим составом, выводящим ее за пределы Логоса. Поэтому постановка вопроса о логике иллюзии была в русской философии не возможна. Впрочем, позднее в рамках частных, более узких исследований, не философских по академической номенклатуре, появились работы, посвященные отдельным аспектам логики иллюзии (или, как сказал бы И. Кант, поминая диалектику, логики видимо-

¹ Соловьев В.С. собрание сочинений. Т.1. С. 311.

² Шпет Г.Г. История как проблема логики. М., 1916. С. 13–14.

³ Ницше Ф. Воля к власти. М., 1994. С. 229.

сти): это прежде всего открытие инвариантной схемы волшебных сказок В.Я. Проппом и изучение имагинативной логики мифа Я.Э. Голосовкером.

Мир как явление случаен и фрагментарен, но познание его является познанием необходимого и обусловленного. Истина сущего познаваема лишь в понятии, умозрительным, спекулятивным образом. Однако понятие умозрения толковалось в русской философии не как путь рассудочного, категориального (следовательно, систематического) постижения бытия, а, скорее, мистически, как непосредственное чувство, имманентная интуиция. Истинное бытие познается не чувственным восприятием и не спекулятивным понятием, а мистическим непосредственным восприятием. Такое познание свободно и постигает оно безусловное. Атрибутом свободы в метафизике В.С. Соловьева наделяется «мировая душа» как подлинный субъект истинного знания.

Онтологическая структура, допускающая подобное познание, изъясняется В.С. Соловьевым через диалектику Абсолюта и его другое (в дальнейшем у А.Ф. Лосева мы встретим диалектику сущего и иного). Познанию доступно только это другое в законе его данности, но не в его истине, не в его абсолютном бытии. Трансцендирующий акт, приводящий познаваемое через познающего к Абсолюту и, тем самым, раскрывающий истину конкретно сущего как единство бытия в Абсолюте (всеединство), есть вера.

VIII.

Схожий вариант онтологизма (объясняемый скорее личной близостью к В.С. Соловьеву, чем интеллектуальной зависимостью от него) намечен в учении кн. С.Н. Трубецкого. Познание сущего как реальности происходит в чувстве, в мысли и непосредственно, а именно, верой (этому соответствуют три вида сущего или три его стороны). В первом случае, сущее дается в многообразии, как многое — это и то. Во втором случае, оно мыслится как сущее, т. е. в единстве, при этом сама мысль о сущем является разновидностью сущего — единое. В вере же сущее проявляется как реальное, восходящее к источнику бытия — Абсолюту. Многое и единое связывают-

ся, согласовываются «законом универсальной соотносительности», который является условием предметности мысли.

IX.

В данном случае онтологизм проявляется тогда, когда основной проблемой познания становится не вопрос о постижении конкретного явленного существования, а вопрос о бытии как бытии или о логосе самой сущности бытия. Бытие само по себе, в отличие от вечно данного мира конкретно сущего, существующего лишь для другого, существует для себя и само по себе. В отличие от вещей, бытие обнаруживается не посредством чувств, а схватывается душой самой по себе. Бытие не есть явление и средство, но сущность и цель.

Прежде всего, поскольку познанной должна быть истина, совпадающая с предметной сущностью мира, постольку она не может быть с необходимостью выведена из множества, достигнута путем обобщения, ибо представляет собой единство бытия для познания. Функцией единства многообразия выступает идея (тем не менее, единое и бытие не одно и то же). Для постижения истины необходим выход к прямому и непосредственному созерцанию сущности. Этот переход должна обеспечить особая интеллектуальная способность (*noys*, *ноета*). Бытие, таким образом, есть нечто мыслимое и существующее в «мыслимом месте». Бытие понимается как идеальная цель, его местонахождением является не стихия, а понятие. Умопостигаемая структура бытия онтологически раскрывается в диалектике единого и многого. Существование единого делает его многим и различным в себе. Единое выходит за свои пределы, полагает инобытие и возвращается к себе от иного. Благодаря этому процессу единое обретает умопостигаемую структуру. Путь самоотрицания бытия приводит к возможности познания конкретного единства частей в целом. Изоморфной структуре бытия может пониматься структура суждения. Присутствие бытия в суждении может быть расценено не только как аналогия. Однако, этот ход не совсем безобиден, поскольку бытие как идеальная и вместе с этим подлинная реальность начинает путаться с бытием вещи. Дело в том, что бытие вещи определяется ее идеей, которая раскрывается мысленным образом как единство ее причины и цели. То есть бытие как идея есть смысл (или по-аристотелевски, *энтелехия*), поэтому именно он присутст-

вует в суждении, а не реальность вещи, не ее оригинал. Более того, следует указать на отличие субъекта суждения от субъекта как такового (т. е. как уникальной сущности, смысловой определенности — результата синтеза единичного и общего). Их отличие состоит в том, что первый, являясь субъектом для предикатов, представляет собой лишь логический прообраз второго (но они не идентичны). Субъект как таковой есть субстанция (как неизменяемый носитель атрибутов) и субстрат (как подлежащее для противоположностей), что позволяет ему быть частью смыслового становления сущего.

Определимость, умопостигаемость (мыслимость) являются наиболее непосредственными характеристиками бытия. Граница бытия — иное — вместе с тем есть граница мыслимого, познаваемого. Бытие — предел знания. Поскольку бытие совпадает с мышлением, постольку оно ограничено своей необходимостью и законом. Однако, обладание истиной не всегда совпадает с познанием. Если истину и можно узреть мистическим, интуитивным и т. п. образом, то знание не возможно без рассудочного выражения, без логоса. Точно также, высшим знанием является не религиозное созерцание, а знание добра, блага, где истина дана не через другое, а через себя.

Х.

Критика идущей от И. Канта теории познания с позиции философии всеединства приводит в ряде случаев к полной инверсии трансцендентализма, в том смысле, что такая критика уже не только отвергает трансцендентальный метод как метод определения априорных условий установленных данных познания (фактов), т. е. как умозаключение от следствия к его основанию, а переносит требование самодостоверности факта (что и устанавливает наука для всякого учения о познании), которое И. Кант вынужден был ввести для определения нравственных феноменов, в гносеологию. Это требование приводит к постулированию интуиции как самостоятельного органа познания. Наибольшие возражения и неприятие вызывает, пожалуй, следующий фрагмент из «Критики чистого разума»: «А так как помимо наглядного представления существует лишь один способ познания,

именно через понятия, то познание всякого, по крайней мере человеческого, рассудка есть познание через понятия, не интуитивное, а дискурсивное»¹. Перенос нравственной задачи (точнее, установление нравственного факта как условия трансцендентального исследования) в лучшем случае может быть понят как антропологизация гносеологии, в худшем — как неправомерное «расширение» теории познания, приводящее к исследованию того, что выходит за границы опыта, т. е. в сферу ноуменального, следовательно, — к метафизике. Впрочем, в русской философии — Н.О. Лосский, С.Л. Франк — интуиция как когнитивная способность приобрела еще одно, именно, онтологическое значение. Это новое значение интуиции, вводящей познание в ноуменальную сферу, как интуиция жизни или интуиция целостности и единства бытия, оказалось все же метафизическим.

Между интуитивным и философским познанием ставится знак равенства, но это же разводит философское и научное знание. Старая цель европейского рационализма: познание трансцендентного, подлинного бытия, постижение чувственно не воспринимаемых и априорно не конституирующихся вещей в себе, теперь может быть достигнута на базе интуитивизма, утверждающего устами С.Л. Франка, что «знаемое содержание есть содержание самого предмета»². Аналогичные утверждения встречаем у Н.О. Лосского: «В знании присутствует не копия, не символ, не явление познаваемой вещи, а сама вещь в *оригинале*»³, «Объективное содержание суждения есть не копия реальности, а сама реальность»⁴. Доказать тождество содержания знания и его предмета, онтологически обосновать их единство, по существу, представляет собой лишь новую иллюстрацию к рационалистическому, исторически нисходящему к элеатам, тезису о тождестве мышления и бытия.

Традиционное знание, рассматривая реальность сквозь понятийную призму, видит ее если и не в искаженном, то, по крайней мере, в ограниченном, бледном виде. Познающий субъект избирательно схватывает вещь, его интересует лишь вещь-для-нас, а не в-себе и для-себя-бытие. Такое знание частично, фрагментарно и в силу этого не достигает своей цели. «Отвлеченная метафизика не возможна не потому, что для нее недоступна

¹ Кант И. Критика чистого разума. СПб., 1993. С. 77.

² Франк С.Л. Предмет знания // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1996. С. 38.

³ Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма // Лосский Н.О. Избранное. М., 1991. С. 77.

⁴ Там же. С. 227.

“вещь в себе” — которая, в сущности, есть целиком ее же собственное создание — а потому, что отвлеченное знание по самой своей природе частично и, доведенное до конца и распространенное на целое, с неизбежностью приходит к сознанию своего бессилия»¹.

Вывод о несостоятельности отвлеченного знания не ограничивается указанием на его фрагментарность, на его неполноту². На базе интуитивизма меняется отношение между знанием и его предметом. Так знание, выраженное в суждении посредством понятий (отвлеченное знание), имеет свой предмет вне себя. Идеалом же знания для С.Л. Франка и Н.О. Лосского выступает знание как обладание предметом, когда бытие и знание есть одно и то же.

Для интуиции как познавательного инструмента характерна самоочевидность содержания познания, которое состоит не из явлений, а из самих вещей и которое, следовательно, недоступно категориальному знанию. Таким образом, осуществляется подлинное, настоящее познание мира в его бытии, а не в его явлении. «Интуитивизм удовлетворяет этому требованию, так как утверждает, что весь мир со всем своим содержанием, со всеми элементами и связями между ними непосредственно дан познающему субъекту»³.

В то же время необходимо иметь в виду, что интуитивно познается бытие как смысл. Интуитивное постижение бытия как смысла достигается в мышлении. Но подобному постижению доступны не всякие объекты. Мыслить предмет означает «иметь с ним дело» со стороны его бытия, постижение же бытия в мышлении представляет собой раскрытие сущности, т. е. интеллигибельной стороны предмета, которая проявляется, выставляется, экспонируется в мышлении как интеллектуальном созерцающем выявлении сущности предмета, как обнаружение за его явленностью, его ликом сущности. Сущность не предъ-является, налично не обнаруживается, а за-является, и из-является. Однако, быть предметом мысли и мыслиться — не одно и то же. То, что мыслится — сущность. Но не всякий объект обладает достойной мысли сущностью. В мышлении интеллектуально созерцается интеллигибельная «сторона» предмета — сущность, — т. е. предмет

¹ Франк С.Л. К теории конкретного познания // Философский сборник Л.М.Лопатину. М., 1912. С. 126.

² «Природа отвлеченного знания такова, что всякий мыслимый предмет является в нем замкнутой определенностью» (Франк С.Л. Предмет знания. С. 268).

³ Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма. С.262.

«берется» со стороны его бытия. Такая явленная сущность — эйдос. Слово, говорящее о бытии — логос. Иерархия сущностей лежит в основе иерархии сущего.

Интуитивное познание не символично, а непосредственно. Идеал знания как обладания, властное, экспансионистское познание мира, приводящее к захватыванию, обналичиванию предмета в знании лишь по видимости оживляет знание, делает его «живознанием». Отказ от постижения идеальной, сущностной стороны объекта познания побуждает субъект иметь весь мир как свою собственность, как свое владение. В отличие от славянофильского постижения бытийного смысла сознания, познающего мир, интуитивистский проект под иррациональным, мистическим покровом единства бытия и мышления утверждает сознание в положении хозяина и владельца познаваемой вещи, присваивающего в процессе знания предметное содержание мира. Такое знание продолжает испытательскую деятельность, оправдывая пытку природы вселенской, онтологической единящей необходимостью. Послушаем Н.О. Лосского: «Процесс знания содержит в себе не только природу познающего субъекта, но и природу самих познаваемых вещей, так как я и транссубъективный мир не обособлены друг от друга, а равноправно координированы друг другу в процессе знания; следовательно, сознавая содержание какой-либо вещи транссубъективного мира как необходимое, познающий субъект следует не необходимой природе своего разума, а необходимой природе самой познаваемой вещи, или, точнее говоря, акт суждения оказывается необходимым в своем объективном содержании не потому, что познающий субъект не может отделяться от своей природы, а потому, что *сама познаваемая вещь, наличная в суждении, не может отделаться от своей природы*»¹. На первый взгляд эта точка зрения близка эмпиризму постольку, поскольку утверждает активность вещи в отношении познающего ее субъекта. Сам Н.О. Лосский называл свое учение «универсалистическим эмпризмом». За красивым выражением скрывается то обстоятельство, что лишенный свободы, инициативы и творчества субъект становится владельцем навязывающейся ему самой по себе вещи, которая сваливается на него, как снег на голову, всем своим бытийным грузом онтологически обоснованной истины, не дает ему двинуться, пошевелиться (куда двигаться, если мир оказывается — весь, целиком и сразу — познанным, а всякое слово и суждение тако-

¹ Там же. С. 228.

го субъекта уже выражает вещи?). Познающий субъект интуитивистски подсмотревший истину бытия и суть вещей, каменеет, превращаясь в онтологический соляной столб, который мыслит, словно Бог, вещами и событиями, и вокруг которого, как он считает, вращается мир.

XI.

Интуитивное постижение мира в виде фиксации в суждении наличности познаваемой вещи, должно было бы интерпретироваться в качестве выражения, утверждения в суждении объективности как смысла того, что подлежит познанию — предмета. Такое утверждение объективности соответствует коренящемуся в идее науки принципу очевидности, который является субъективным коррелятом того, что есть, — истины, — а, следовательно, и объективности познаваемого предмета. «Таким образом, если мы, несколько огрубляя ситуацию, все же говорим о бытии вещи в сознании, то это бытие — отнюдь не бытие-в-нем в качестве реальной внутренней компоненты или части (такая точка зрения могла бы быть названа “панпсихизмом”), а, скорее, идеальное или эйдетическое бытие-в-нем в качестве имманентного объективного смысла», — пишет, ссылаясь на Э. Гуссерля, современный исследователь феноменологии¹. Однако, ни Н.О. Лосский, ни С.Л. Франк не говорят о смысле, как результате познания и об объективности как смысле того, что познается должным образом, следовательно, познается научно. Здесь объективность не задается автономно смыслополагающим сознанием, что трансцендентальным образом, предельно, окончательно, фундаментально (если воспользоваться феноменологическим термином) обосновывает науку, а дается самим актом познания, который гипотетически приравнивается непроясненному «онтологическому акту» таким образом, что в суждении обнаруживается сама вещь как бытие, а не объективность как результат процесса познания и как смысл его интенциональной предметности. Кажется, что русские интуитивисты «впускают» в структуру процесса познания (и более конкретно, в

¹ Черняков А.Г. Трансцендентное и трансцендентальное // Логоз. Ленинградские международные чтения по философии культуры. Книга I. Разум. Духовность. Традиции. Л., 1991. С. 165.

его форму — суждение) Бытие и тем самым онтологически обосновывают познание, указывая на бытийное единство познающего субъекта и того, что познается — предмета, объекта, мира. Но на самом деле они лишь «натурализуют» акт познания и понимают его, в сущности, традиционно: познание сводится к восприятию¹, а его интеллектуальная составляющая — к деятельности сравнения². Смыслу как идеальному содержанию сознания, коррелятивному миру, не остается в такой гносеологической схеме места. Бытийное единство, онтологическая целостность, общность субъективного и транссубъективного моментов не обосновывают познания, поскольку уже не нуждаются ни в каком ином знании, кроме своей собственной констатации. Здесь интуиция не выходит за границы самоданности и самодостоверности того элементарного факта сознания, что нечто есть³ и что этот предикат может быть распространен как на субъект, так и на объект познания. Это положение, однако, может быть лишь отправной точкой теории познания, а не ее венцом, ибо гносеология должна обосновать истину, которая является результатом акта познания, как характеристику объективного смысла мира, представляемого в предметном содержании сознания, а не бытия. Бытие же не нуждается в гносеологическом, пусть даже интуитивистски истолковываемом, обосновании.

И С.Л. Франк и Н.О. Лосский это прекрасно понимают. Их тезис гласит: «Нет “гносеологии” вне “онтологии”»⁴. Идея выглядит заманчиво. Суть ее состоит в утверждении первичности онтологии или теории бытия над теорией познания. Реферативно излагая, это означает, что всякий конкретный предмет существует и дан как член абсолютного бытия. Вневременное бытие, которое имманентно нашему сознанию, но дано не в форме сознания, а в форме бытия, и в которое мы, поэтому погружены, в котором мы пребываем, есть абсолютное бытие. Гносеология онтологически обоснована системой бытия абсолютного, в котором предварительно обнаруживается и феноменальность предмета, и его истина, и всякое содержание познающего ума. «Бытие есть не *содержание* как содержимое, а *содер-*

¹ «Строго говоря, согласно теории интуитивизма, все процессы знания, не исключая и умозаключения, суть процессы восприятия» (Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма. С. 264).

² «Знание о том, каков объект, получается путем сравнения» (Там же. С. 221).

³ «В самом деле, последней, самой общей и действительно не требующей доказательства предпосылкой всякого познания является признание того, что есть все же какая-то объективная истина, что-то, что “действительно”, “на самом деле” есть» (Франк С.Л. Непостижимое. С. 194).

⁴ Франк. С.Л. Предмет знания. С. 39.

жащее — или, по крайней мере, оно есть единство того и другого»¹. Однако, последовательное изложение Франком этого подхода приводит к результату прямо противоположному той задаче, которая была провозглашена в начале. Вместо обоснования когнитивного акта онтологически манифестированным предметным бытием, само предметное бытие как такое «содержащее» оказывается «трансрациональным» и «непостижимым по существу». Трудность этого подхода так же состоит в том, что подобное обоснование теории познания само является изначальной гносеологической задачей. Поэтому и разрешена она может быть лишь средствами теории познания. В конце концов, это приводит к тому, что первоначально провозглашенное единство бытия и сознания начинает интерпретироваться в терминах сознания; «бытие» становится философским понятием и обретает смысл лишь «под знаком» субъективности. Будучи предметом интерпретации, «бытие» приравнивается смыслу, а смысл отождествляется с наличием бытия, хотя и не обязательно идентифицируется с «предметной сущностью» мира. Прежде чем «бытие» способно стать абсолютным гарантом смысла, оно должно обрести статус осмысленного понятия, который оно способно получить (из-за своей «широты») не путем деятельности определения, а только в контексте философской теории, следовательно, является (выступает), скорее, результатом спекулятивных философских построений, а не их предпосылкой. Именно поэтому С.Л. Франк утверждает следующее: необходимо подойти к основной гносеологической проблеме «через уяснение смысла понятия бытия»². Термины, которыми С.Л. Франк пытается охарактеризовать подлинный предмет знания, в пределе являющийся бытием как системой всеединства, когитально «окрашены» и явно производны от терминологии трансцендентальной философии сознания. Он пользуется такими терминами как «трансрациональное», «металогическое», «трансфинитивное», «трансдефинитивное».

ХП.

Ясно, что ключевым понятием этой системы, наряду с понятием интуиции, выступает понятие бытия. Безусловно, подход к проблеме познавае-

¹ Франк С.Л. Непостижимое. С. 223.

² Франк С.Л. Предмет знания. С. 38.

мости мира от определения смысла понятия бытия можно назвать онтологическим. Но этот подход лишь подчеркивает двусмысленность самой исходной ситуации. С одной стороны, *бытие* выступает как (уже) конституированный смысл, что позволяет сделать его отправным пунктом исследования гносеологических проблем, т. е. мы предварительно понимаем о чем говорим, когда говорим о бытии; бытие оказывается изначально данным (в интуиции) как нечто проясненное, бесспорное и определенно самообоснованное. С другой стороны, *бытие* выступает как понятие *a priori*, смысл которого предстоит расшифровать, т. е. *бытие* должно стать предметом интерпретации и подвергнуться гносеологической «обработке». Понятно, что отправным пунктом философских построений может быть лишь *понятие бытия*, а не *переживание, чувство бытия*. Но как раз интуитивным образом дается не понятие бытия, а его переживание, которое может быть истолковано как интуиция жизни, проявление конкретных экзистенциальных состояний, в которых проявляется и через которые усматривается их бытийная основа (С.Л. Франк), т. е. онтические состояния, которые относятся к строю сущего, ближайшим образом (прежде всего чувственно) данного, а не к условиям их возможности (т. е. бытию); либо подобное переживание бытия может быть понято как приобщение к Абсолюту, Истинно Сущему (по терминологии В.С. Соловьева, восходящей к платоновскому), но такой подход не нуждается в спекулятивном (и вообще философском) обосновании, и представляет собой разновидность мистических созерцаний.

ХІІІ.

Другая трудность этого подхода состоит в том, что не ясно, каким образом привлекаемая философами интуиция соотносится с понятием очевидности, которая характеризует субъективный коррелят научно раскрываемой объективной истины. Дело в том, что смысловое содержание эвиденциального (очевидного) опыта, разновидность которого являет собой научный опыт, может быть различным, а значит и интенциональные предметы, раскрываемые в смыслополагающей, эйдетически конституирующей деятельности сознания в качестве объективностей, так же могут быть раз-

личны, хотя их референт может быть одним и тем же. То есть бытие может не иметь однозначного, единственного смысла. Наука, конечно, имеет дело не с бытием, а с множеством, разнообразием конкретно сущего, условие возможности которого, тем не менее, лежит в философски интерпретируемом (и уже каким-то образом заданном) смысле понятия бытия. Особенность этого понятия состоит в том, что являясь интенциональным предметом конституирующей деятельности сознания, бытие не раскрывает свой смысл в процессе тематизации всего того, что может быть дано. То есть всего того, что потенциально является интенциональной предметностью. Напротив, оно задается как смысл, а именно как смысл всякой интенциональной предметности вообще, значит не имеет референта, а понимается как «чистый смысл», как возможность смысла всего того, что может быть, как гарантия всякой интенциональной предметности быть определенным образом, в том числе и объективно (что значимо для науки).

XIV.

Выдвинутая С.Л. Франком задача — объединение онтологии и гносеологии, — скорее всего может быть разрешена в ином, как «нейтральном», так и более «широком» контексте — философской антропологии. Аналогичный ход в рамках экзистенциальной феноменологии совершает, в частности, М. Хайдеггер, поворачивая проблему бытия в плоскость *Dasein*. Он может быть схематично представлен так: всякий вопрос о бытии уже предполагает первичное понимание того, что есть бытие, «мы всегда уже живем в некой бытийной понятливости...»¹. В книге «Душа человека» Франк предпринимает схожую попытку: выйти к теории бытия через феноменологическое описание душевных состояний. Однако в этой попытке С.Л. Франк оказывается далек как от хайдеггеровского вопрошания бытия, так и от традиции русского онтологизма. Там же, где интуитивистский проект приближается к идеям онтологизма, для С.Л. Франка наиболее значимыми являются, с одной стороны, учение А. Бергсона, а с другой, русская метафизика всеединства. Здесь бытие понимается как всеединство, которое, в свою очередь, есть интуиция единства многообразия. «Бытие

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 4.

есть всеединство, в котором все частное есть и мыслимо именно только через свою связь с чем-либо другим — в конечном счете со всем иным»¹. Только интуиция дает подлинное обладание предметом, следовательно, — подлинное знание. С.Л. Франк выражает это следующим образом: «именно интуиция частной системы во всей ее полноте и на почве системы всеединства, как целого, есть единственное условие достоверного знания любого частного содержания»².

Ближайшим образом идея целостности мира, доступного познанию, воспринята Н.О. Лосским из учения А. Бергсона. Отсюда и заимствованное название его теории – интуитивизм. Философия, дающая силу, чтобы «действовать и жить» (А. Бергсон), рассматривает мир не как механизм, а как организм, где смысл познаваемых элементов мира может быть понят только исходя из смысла целого. Продуктивное усвоение аналогичных идей в России было не случайно, поскольку имело свою предысторию в концепции «цельного знания» славянофилов. Идеал подобного знания состоит в соприкосновении с реальностью, поскольку ни научные концепции, ни рассудочные концепции не дают представления о реальности как о некоем определяющемся изнутри себя органическом целом.

XV.

Бытие выступает непосредственным и основным предметом познания и конечной целью всякого философского знания вообще. Бытие есть то, что действительно познается за всяким постижением единичного предмета как основа всех его многообразных частных содержаний и определений. Все множество конкретных истин указывает и фрагментарно раскрывает, в конце концов, объединяющее их единство, которое они как отдельные и изолированные моменты составляют. Иными словами, «всякое частное знание есть... частичное знание целого»³. Каждый акт познания есть поднятие и приобщение к единой Истине, обособленный случай которой он собой представляет. Поэтому статус истинного предмета знания получает

¹ Франк С.Л. Непостижимое. С. 234.

² Франк С.Л. Предмет знания. С. 266.

³ Франк С.Л. Непостижимое. См. также Франк С.Л. Предмет знания. С. 259.

не конкретное обстоятельство сущего мира, а бытие, придающее этому предмету объективный независимый от познавательного произвола характер. «Знание есть необходимо знание о *предмете*, т. е. раскрытие для нашего сознания содержания предмета как бытия, сущего независимо от нашего познавательного отношения к нему»¹.

Приоритет познания бытия над познанием единичного предмета не только имеет статус итогового знания, но и дедуктивным образом определяет, обуславливает каждый частный случай познания, который, таким образом, являет собой аналитический шаг, ограничивающий и конкретизирующий изначальную бытийную целостность². «И содержания понятий и связи между ними (или явлениями, которые в них улавливаются) суть одинаково и одновременно *итог анализа* некой *целостной картины* бытия, в которой, как таковой, еще нет отдельно *ни* фиксированных содержаний, *ни* связей между ними, а есть лишь некое *целостное сплошное единство*»³. Не постигаемая индуктивным образом целостность мира уже не может быть уловлена исходя из последовательных обобщений и абстрагирований расудочного здравого смысла на основе ближайшим образом данного. Целостность и единство мира как характеристики бытия должны быть заданы, причем заданы абсолютным образом. Но подобное выведение, дедуцирование философской системы из единого и единственного момента само не может обосновываться религиозной практикой, а вытекает как нравственная задача мышления, пытающегося помыслить свое собственное принуждение. Философская система не может преследовать апологитическую цель, сохраняя при этом претензию на общезначимую истинность. К сожалению жанр философской диссертации, в котором написаны работы С.Л. Франка («Предмет знания») и Н.О. Лосского («Обоснование интуитивизма»), обычно определяется частными практическими целями. Как бы там ни было, серьезность историко-философского исследования требует воздержаться от контекстуальной интриги, вносимой раскрытием побудительных мотивов написания той или иной работы, ее внешней ангажированности.

Являясь предметом и одновременно целью знания, бытие не противопоставляется конкретной познаваемой вещи. Раздвоение на бытие и пред-

¹ Франк С.Л. Предмет знания. С. 37.

² Мысль о примате онтологии над теорией познания восходит к монадологии Лейбница: см., например, Зандкюлер Г.Й. Действительность знания. М., 1995. С. 97.

³ Франк С.Л. Непостижимое. С. 226.

мет обнаруживается лишь в составе знания, раскрывая две его части или два рода знания. «Мы имеем не одно, а как бы два знания: отвлеченное знание о предмете, выражаемое в суждениях и понятиях — *и непосредственную интуицию предмета в его металогической цельности и сплошности* — *первичное* знание, на котором основано и из которого вытекает отвлеченное знание»¹. Значение бытия здесь получает интуиция предмета, а не его понятие, не его идея. Трудно сказать, что дается такой интуицией, если бытие не является смысловым образом (эйдосом) умозрительно постигаемым при познании предмета. Замещение С.Л. Франком и Н.О. Лосским русского термина умозрение его латинизированной калькой — интуиция — существенно трансформировало изначальный смысл этого понятия, что ближайшим образом привело к противоречию в самой системе. Бытие, которое выступает первейшей целью и, по существу, главным предметом познания, оказывается «*металогично*»², т. е. непостижимо и непознаваемо. На этом пункте застревает философское исследование, потратившее на выведение этого тезиса, опровергающего смысл данного исследования, сотни страниц. Более того, такое расслоение знания требует дополнительного объяснения взаимодействия этих двух составляющих частей познавательного акта, которые должны каким-то образом приходиться в соответствие для того, чтобы обеспечить в познании присутствие истины или, точнее, (по логике интуитивизма) обеспечить пребывание познавательного акта в по-шамански понятой истине. Это объяснение, спровоцированное провозглашенным гносеологическим раздвоением, может быть лишь вне-гносеологическим, т. е. либо явно вне-философским (например, религиозным), либо онтологическим. Подобное онтологическое обеспечение познания представляет собой, по сути, рецепцию традиционной рационалистической надмировой (теологически гарантированной) гармонии, наводящей порядок в мире мыслей и вещей.

XVI.

Новую редакцию этого тезиса дает Н.О. Лосский. Он стремится избежать тех трудностей и тупиков, в которые попадает как эмпирическая, так

¹ Там же. С. 229.

² Там же.

и рационалистическая теории познания, вводя понятие «гносеологическая координация». «Сознание о предмете есть результат своеобразного (не причинного) *отношения* между сознающим субъектом и сознаваемым предметом: при наличности этого отношения субъект созерцает предмет непосредственно, “имеет его ввиду” в подлиннике; здесь нет субординации ни субъекта предмету, ни предмета субъекту, обе стороны *по своему бытию остаются независимыми друг от друга*, и потому отношение между субъектом и объектом можно назвать словом гносеологическая *координация*»¹. Непроясненность и гипотетичность нового термина приводит только к тому, что Н.О. Лосский не преодолевает и не решает традиционную гносеологическую проблему, а уходит от нее. Считая, что движется к созданию непротиворечивой теории познания, объясняющей возможность знания как постижения истины, он не замечает, что этот путь остается лишь его желанием. Онтологически понимаемая связь субъекта и объекта в познании поясняется их координированием. «Сознание, в случае наблюдения мною внешнего мира есть сверхиндивидуальное целое: сознающий субъект и сознаваемый им отрезок внешнего мира, спаянный с ним отношением координации, образуют единство»². В основе этой позиции лежит противопоставление и приоритет интуитивного рассудка над дискурсивным. Отсюда желание Н.О. Лосского обосновать интуитивный рассудок «всеуниверсальным разумом», заменяя кантовское трансцендентальное единство апперцепции на «сверхиндивидуальное вселенское единство», что, по сути, означает обоснование возможности знания (гносеологическая задача) мистическим учением. Безусловно, И. Кант пользовался понятием мышления для всех разумных существ, которое можно было бы попытаться интерпретировать в указанном Н.О. Лосским смысле, но это мышление ставится И. Кантом как идеал и может получить обоснование в разуме практическом, а не мистическом, и является, следовательно, этической задачей.

¹ Лосский Н.О. Мир как органическое целое // Лосский Н.О. Избранное. М., 1991. С. 345.

² Лосский Н.О. Трансцендентально-феноменологический идеализм Гуссерля // Логос. Философско-литературный журнал. Выпуск первый. М., 1991. С. 195.

XVII.

Сомнительным также представляется утверждение о том, что интуитивный рассудок заключает в себе объект познания так, как он есть. При таком подходе не проводится различие между объектом познания и тем, что познается, т. е. получает статус предмета знания. Указать на отличие между ними и означает ответить на вопрос о сущности познания. Невразумительное интуитивное наличие предмета в содержании знания еще не означает его познание. В познании познается сущность познаваемого. Прежде всего, это означает, что актом познания вещь сама по себе никогда не постигается, т. е. познающий рассудок не способен, познавая, содержать в себе объект познания. Игнорирование Н.О. Лосским и С.Л. Франком проблемы смысла и сущности слишком очевидно. Отношение к предмету в познавательном акте, даже имеющем, заключающем этот предмет в своем содержании, в познавательном отношении остается «пустым», поскольку познание как обретение нового знания постигает смысловую, непосредственно в предмете не данную, но заданную сторону предмета. В этом пункте Н.О. Лосский противопоставляет свое учение гуссерлевской феноменологии: «Произведенный мною анализ познающего сознания имел целью показать, что в познающем сознании с очевидностью наличествуют интенциональные акты, как направленности на данные предметы и вовсе нельзя найти интенциональных актов, как синтетических деятельностей, впервые создающих предмет»¹. Но для познания существенно как раз конституирование, т. е. синтетическая деятельность, смысла познаваемой предметности.

Обналичивание предмета в знании, вызывает следующий шаг — онтологизацию суждения. «Субъект суждения *S* есть часть мировой действительности, заключающая в себе, как и все в мире, бесконечное, еще не дифференцированное в знании содержание, а предикат *P* есть некоторая сторона (*aspekt*) этой действительности, дифференцированная в данном акте суждения. Так как сама познаваемая действительность имманентна процессу знания, то, следовательно, каково отношение между частями действительности, таково же отношение между частями суждения *S* и *P*. Если бы между частями действительности не было никакого отношения, то тогда не было бы и суждений»². Не различая проблемы *de dicto* и *de re*, точ-

¹ Там же. С. 139.

² Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма. С. 222.

нее, понимая их как одну проблему, Н.О. Лосский смешивает суждение, представление, научное высказывание и «положение дел». Для него язык неотличим от мира, сплавлен с миром в одно органическое целое. Так в познании жизнь вещи, словом, все, что познается, становится представлениями, суждениями, вообще знанием. Наивность этого взгляда дополняется частыми, доходящими до нарциссического самолюбования, претензиями на новизну и оригинальность отстаиваемой Н.О. Лосским позиции.

«Итак если сама действительность находится налицо в суждении, то необходимость суждения объясняется необходимостью самой действительности, органической, функциональной связью между всеми ее сторонами»¹. Зависимость суждения от действительности объясняется тем, что «мир “дается” мне в опыте целиком, вместе со всею необходимостью своей природы»², вместе с этим, «единство и необходимость опыта обеспечивается не только единством самосознания познающего субъекта, а и единством самого мира»³. Изоморфизм мира и высказывания о нем гарантируется онтологически понимаемым суждением, где слова и вещи не просто объединяются, обнаруживая соответствия, тождества и подобия, в общем для них пространстве представления, а буквально до неразличимости совпадают в рассудочно не-объяснимом интуитивном акте, который одновременно не только познает, но и вводит предметное бытие в свою противоположность — в структуру дискурсивного определения — суждение. Теперь «истина обуславливается наличием самого познаваемого бытия в суждении».⁴ Реальность перестает пониматься как трансценденция. Не мышление выходит за свои пределы в реальность, в трансценденцию, а, напротив, сама действительность проявляется в формах знания. Здесь русские интуитивисты пренебрегают традицией европейского рационализма, предпочитая самодостаточный и теоретически бессодержательный мистицизм. Со времени Р. Декарта истина понималась как та специфическая способность мышления, при помощи которой сознание, познавая, выходит за свои пределы, открывает мир и вступает в контакт с тем, чем оно не является, с бытием. Но не всякий выход мышления за свои пределы является трансцендированием, т. е. познанием, выходом к бытию. Критерий этого различения принадлежит сознанию, он ему имманентен, но только он, а не

¹ Там же. С. 223.

² Там же. С. 118.

³ Там же. С. 142.

⁴ Там же. С. 230.

истина, которая трансцендентна и есть, по сути, бытие. Имманентность истины в интуитивизме приводит к неотличимости действительной трансценденции от иллюзорного псевдосущего, эйдетически оформляющего интенциональную предметность и познающего ее представления от мистического откровения.

XVIII.

«Онтологический» взгляд на проблемы теории познания связан с определенной историко-философской традицией. Безусловно, мысль русских философов направлялась не только логикой стоявшей перед ними проблемы, но и конкретным духовным, культурным, эпистемологическим контекстом. Так, в той или иной трактовке умозрения в учениях русских мыслителей можно усмотреть близость к концепциям чувственной интуиции в англо-американском реализме (Р.Б. Перри и др.) или к учению Ф. Шеллинга об интеллектуальной интуиции, понимаемой как абсолютное знание об абсолютном. Кроме того, далеко не всегда теоретическое рассмотрение, спекулятивно обосновывающее господство разума, выступало целью исследования. Рассудочные построения могли служить лишь дискурсивным предуготовлением к духовно-экзистенциальной практике, мистическому опыту, как, например, в случае с И.В. Киреевским¹. Исторические основания онтологизирующих учений русских философов следует искать в античной философии, в общем для греческой мысли онтологическом настрое, прежде всего в учениях Платона и Аристотеля. Критикуя ставшую уже классической субъективную германскую гносеологию или ссылаясь на модный французский интуитивизм, русские философы ближе всего оказались к онтологически ориентированным открытиям и парадоксам античной мысли. Наиболее отчетливо тематическая связь с платоновской традицией обнаруживается, например, в философии С.Л. Франка (учение о познании, учение о бытии, учение о душе), хотя наиболее значительным платоником на русской почве был все же Вл. Соловьев, в то время как интенция самомышления в скупых теоретических построениях славянофилов ближе все-

¹ Мюллер Э. И.В. Киреевский и немецкая философия // Россия и Германия. Опыт философского диалога. М., 1993. С. 141–142.

го положениям аристотелевской ноологии, несмотря на явный критический настрой, провоцирующий мысль и вызывающий негативный пафос неприятия новоевропейского образа мыслей.

КОНСТАНТЫ ПОЗИТИВИЗМА

I.

Исследователь истории русского позитивизма, приступая к своей работе, неизбежно сталкивается с проблемой, самой по себе позитивной. «В каком смысле позитивной?» — возникает закономерный вопрос. В чем вообще состоит смысл «позитивности»? Ответ на этот вопрос совпадает с началом письма, с первой буквой, своим изводом приступающей к изъяснению темы, очерчивающей общий абрис, конкретизирующей контуры, прощупывающей угловатые черты позитивного знания и его истории. Начиная писать, попадаешь в пространство, охватываемое сколь формальным, столь и содержательным вопросом: какого рода предметности оказываются доступны позитивному взгляду? Каков характер этих предметностей? Насколько они позитивны, в той мере, в какой они познаваемы? Является ли исследование истории позитивизма его познанием и, если позитивизм имеет отношение к познанию, то насколько он сам познаваем в своей истории? Выдержать «чистоту» исследования означает сохранить позитивность позитивизма, рассматриваемого в его истории. Причем стоит определить, что история это не просто последовательность фактов, чередование событий, изменение интеллектуального «климата», чему соответствует надстраивающееся над этой последовательностью повествование (по сути, еще одна последовательность). Такая история, практически, ничего не скажет о позитивизме. Для того, чтобы само исследование истории позитивизма было позитивным, необходима историческая реконструкция основных идей позитивизма.

Как это обычно бывает, начинать легче всего с «общего места», констатирующего, что русский позитивизм — это явление сложное, многообразное, неоднородное, представляющее собой комплекс проблем, тем, сюжетов во многом содержательно разнопорядковых и разнородных. Это явления, безусловно, имеет свою эволюцию (можно было бы даже сказать — историю, если бы данное исследование не было *еще одной историей*), свои школы, направления и, конечно, представителей. Впрочем, персональный

состав русского позитивизма заслуживает отдельной экспозиции. В этом то разворачивающемся перед взором историка многообразии и предстоит усмотреть *сам позитивизм*, т. е. то общее, что позволяет *все это* рассматривать вкуче, вместе, в единстве, чтобы затем упаковать *все это* в один ящик историко-философской классификации. Парадоксальность ситуации во многом состоит в том, что история философии в нынешнем ее состоянии есть порождение позитивизма. Иными словами, история философии, претендующая на *объективность*, есть способ онаучивания философии (понимая научность в данном случае как синоним позитивности). Браться за историю философии в наше время означает становится в той или иной мере позитивистом. В императивной форме это звучит так: история философии должна занимать метапозицию по отношению к тому, что она исследует, т. е. к философии. Таков критерий объективности, а вслед за ней и научности, запрещающей истории философии быть — выразимся старорежимно (хотя в контексте нашего исследования и позитивно, поскольку истоки этого выражения лежат в полемике между прошловековыми окологипотезистскими кругами русской интеллигенции) — «партийной», а попросту говоря, запрещающей ей быть философией.

Прежде всего и проще всего указать на основные признаки позитивистских учений. Об этом много и продуктивно писали, поэтому не представляет особого труда, суммировав многочисленные рассуждения, вывести «среднее арифметическое» позитивной философии и представить следующий схематический портрет позитивизма, добавив к его основным приметам необходимые национальные черты. Поскольку позитивизм рассматривается как философское учение (другое дело, как сами позитивисты оценивают философию), постольку центральным оказывается вопрос о постижимости бытия, приоритет в познании которого отдается науке. Более того, постижение бытия возможно *исключительно* методами науки. Конечно, в этом случае меняется и статус самого *бытия*, но специально этим вопросом позитивизм не задается. Пиетет перед научными приемами мысли или *сциентизм*, однако, не может быть в полной мере объяснен традицией новоевропейского эмпиризма. Позитивизм однозначно и непосредственно не следует из развития эмпиризма (особенно это показательно для России). Важным для постановки позитивистского мышления является рационалистическая убежденность в соответствии мысли строю бытия. Из примата науки и научных форм познания вытекает, с одной стороны, представление

об относительности всякого знания и критика «абсолютных» форм знания, принимающая парадоксальную форму: всякое знание относительно, но подлинным (=абсолютным) знанием может быть только знание научное. Другое следствие этой посылки состоит в требовании провести разграничение (демаркацию) между наукой и ненаучными формами «знания». В то же время относительность знания начинает пониматься в позитивизме как его (знания) *историчность*. Так история получает в позитивизме дополнительное обоснование своей научности. Если знание исторично, то и история как форма знания возможна, по крайней мере в виде истории интеллекта. Однако равенство на науку, сциентизм не является признаком только позитивизма. В той или иной степени сциентизм характерен для таких философских направлений, как неокантианство и прагматизм.

Важным для самоопределения позитивизма прежде всего как философии является критика метафизики. Толкование метафизики или метафизического мировоззрения с точки зрения позитивного знания дается в учении о трех стадиях в истории развития человечества, предложенного Огюстом Конттом. Однако в широком смысле под критикой метафизики в позитивизме подразумевается отвержение, отрицание большинства предшествующих философских систем. Философское самоосмысление позитивизма чисто негативно. Позитивизм осознает себя прежде всего как *антиметафизику*. В дальнейшем возможны уточнения и попытки положительного определения позитивной философии как абстрактной науки о мире, обобщающей понятия частных наук, или как «общей системы человеческих понятий»¹ и т. п. Но, подчеркнем, хотя это и выглядит оксюмороном: философский пафос позитивизма негативен. Термин «спекулятивный» становится синонимом не только бесполезного, но и вредного².

Ближайшим образом и теснее всего позитивизм связан, конечно, с наукой. «Впрочем, термин “позитивизм”, — пишет В.В. Зеньковский — надо брать здесь в очень широком смысле слова, — это скорее поиски “научной” философии, опирающиеся на науку, часто не идущие далее синтеза научных обобщений. Можно даже сказать: здесь больше интереса к “*научному мировоззрению*”, чем к философии, — и творческой основой этих исканий, незыблемым их фундаментом является вера в научную постижи-

¹ *Конт О.* Курс положительной философии. СПб., 1900, Т. 1. С. 2.

² См., например, критику немецкой классической философии М.С. Волковым: *Волков М.С.* Отрывки из заграничных писем (1844–1848). СПб., 1857. С. 325.

мость бытия, преклонение перед методами и завоеваниями науки»¹. В рамках позитивизма можно встретить философскую рефлексию над наукой, что непосредственно приводит к созданию философии науки. Параллельно с этим сама философия начинает строиться по образцу науки. Эти два связанных, соприкасающихся, хотя и разнонаправленных процесса часто не различаются самими представителями позитивного направления. Философия и наука, соприкасаясь, трансформируют друг друга, указывая на идеал *единства знания*. Следствие такого соприкосновения — идея прогресса науки, точнее, расширения, роста знания, что в свою очередь поддерживает уверенность в общественный прогресс. Н.Ф. Уткина в книге «Позитивизм, антропологический материализм и наука в России» приводит следующую характеристику науки в позитивизме: «... предметом каждой науки выступают явления определенной области действительности; научное познание овладевает сначала такими сравнительно простыми явлениями, как механическое движение, затем оно охватывает области все более сложных явлений — физических, химических, биологических. Прогресс научного знания является кумулятивным процессом, каждая последующая стадия включает в себя знания, добытые на предыдущей ступени, к которым добавляется нечто новое, отражающее закономерности, присущие более развитой области естественных явлений. Строго закономерный научный прогресс, происходящий последовательно, однолинейно, без запутанных попятных и прерывистых движений, внушал особенное доверие к науке как гаранту и устройителю общественного прогресса»².

Социальный эффект взаимодействия науки с положительной философией — еще один оттенок позитивизма, непосредственно сливающийся со сциентизмом³. Социальное значение приобретает знание. Гиперболизация эпистемического аспекта познания, вызывающая антиметафизический настрой всей позитивной философии, другой своей стороной оборачивается требованием практического применения знания. Знание уже не только является знанием действительности, знанием *того, что есть*, но к самому

¹ Зеньковский В.В. История русской философии. Т.1. Ч. 2. СПб., 1991. С. 5.

² Уткина Н.Ф. Позитивизм, антропологический материализм и наука в России. М., 1975. С. 16.

³ «Сциентизм позитивизма заключается не в том, что наука признается существенным фактором социальной действительности (если бы дело обстояло таким образом, то позитивизм был бы не отличим от ряда других, в том числе и далеко отстоящих от него философских направлений), а в том, что научный, вернее естественнонаучный, образ мышления объявляется единст-

знанию применяется требование быть действенным, действительным; знание само должно быть частью действительности. Не только действительность познаваема, но и знание действенно. Идеалом знания становится *утилитарность*, а не истина. Истина не может быть больше достигнута интуитивно или умозрительно. Однако утилитарность не упраздняет истину окончательно. Отказаться от идеи истины означает отказаться от идеи науки, от идеи возможности познания мира вообще. Возможность науки заложена в представлении о возможности раскрытия в явлении, выявлении истины. В позитивизме меняется характеристика способа постижения истины. Это постижение должно быть методическим. Задачей позитивной философии, таким образом, становится разработка точных и надежных методов научного исследования. «Рациональность метода определяет отныне, что мы видим, что можно видеть и что должно видеть», — пишет А.В. Ахутин, рассматривая науку Нового времени¹. Истина — результат науки. Истина выходит из непосредственной компетенции философии. Потеряв права на истину, философия вполне естественно превращается в мировоззрение.

Мировоззренческий статус, дополненный антиметафизическим пафосом, определяют основной философский облик позитивизма. Однако если бы философия позитивизма определялась только этим, о ней едва ли стоило вспоминать. В границах позитивного направления за философией сохраняется роль систематизатора знания. Слово «сохраняется» употреблено здесь потому, что представление о классификации как основной форме знания всецело принадлежит науке и философии Нового времени и не является достоянием только позитивизма. Позитивизм заимствует это представление у философии Просвещения. Как наследница идей Просвещения, положительная философия занимается сведением многообразия фактов, доставляемых естественными науками, к ограниченному числу законов. Но вместе с дальнейшей рубрикацией и дисциплинаризацией науки и знания, позитивизм возводит классификацию в ранг философского принципа и выстраивает классификацию наук, имеющую в начале лишь подчиненное, прикладное значение. «Для Конта закон трех стадий и классификация наук имели прикладное значение, они нужны были для доказательства

венной приемлемой формой мыслительной деятельности, в том, что наука сама по себе признается единственной силой социального преобразования» (Там же. С. 19).

¹ Ахутин А.В. Понятие «природа» в античности и Новое время. М., 1988. С. 60.

правомерности и реальности науки, стоящей в центре всех его устремлений»¹. В основе классификации лежит идея порядка. Классификация — способ упорядочивания знания. В этом пункте раскрываются одни из наиболее интересных потенциалов позитивизма. Сам основатель положительной философии, Огюст Конт, видел в порядке выражение мировой гармонии. Идея классифицирующего, систематизирующего знания распадается на две тенденции. С одной стороны, знание есть отражение космического порядка, а с другой, мы производим упорядочивание мира посредством знания. Порядок (κόσμος) знания есть его космизация. Знание имеет статус мирового порядка и, соответственно, имеет космическое значение. Более того, прогресс знания есть закон космоса. В Европейском позитивизме эти тенденции не получили плодотворного развития. Напротив, в России они развернулись в самостоятельное направление — русский космизм.

Другим наследием XVIII в. был культ Разума, усиленный в позитивизме по сравнению с Просвещением. Разум становится силой и основой изменения природы и общества. Его усилия направляются в русло практического действия, сочетаясь в то же время с познанием: «...позитивистская философия синтезировала просветительскую веру в абсолютные преобразовательные возможности разума в практической деятельности с агностицистскими утверждениями о феноменалистически-эмпирической его природе»².

Просвещенческая же критика предрассудков распадается в позитивизме на два направления: с одной стороны, это уже упомянутая критика умозрительной, спекулятивной философии или метафизики, а с другой, — критика религиозного мировоззрения, что сопрягает позитивизм в России с традицией русского секуляризма. Правомерность, неизбежность и даже объективность обоих этих видов критики обосновывается учением о трех стадиях в истории развития человечества, которое (учение) является основной схемой для разработки социологии и философии истории позитивизма. Объективность критики получает опору в Истории и, в свою очередь, философия истории позитивизма есть не что иное, как схематизация критических тенденций.

Значение философии истории для структуры позитивной философии и ее генезиса очень велико. В учении Ог. Конта проблематика философии

¹ Уткина Н.Ф. Позитивизм, антропологический материализм и наука в России. С. 17.

² Там же. С. 22.

истории относится к области социологических исследований, которые, по мысли основателя позитивной философии, венчают здание положительных наук, являясь своеобразной конечной целью всей системы позитивного знания. Особенностью позитивистской философии истории является понимание истории прежде всего как истории идей, истории интеллекта. «Корнем всех великих перемен в делах человеческих оказывается интеллектуальное движение», — констатирует Д.С. Милль¹. Философия истории, однако, не стала магистральным путем западноевропейского позитивизма. Преимущественное внимание западноевропейские позитивисты уделяли гносеологическим проблемам, акцент в разрешении которых все более делался на логико-семантическом анализе, а именно, на установлении эмпирического значения представлений (идей). Так проблема опыта превращается в проблему языка, описывающего опыт. Позитивизм трансформируется в аналитическую философию языка².

Не то в русской философии, сводящей многие вопросы позитивной философии на проблему истории. В философии истории концентрируются проблемы свободы, личности, вопрос о пределах познания, автономии морали, конститутивной деятельности сознания (прежде всего морального), законах исторического процесса.

Можно так же указать на редукционизм, прежде всего в форме физикализации, позитивной науки и философии. Сведение конкретных наук к физике встречается еще у Р. Декарта, правда Р. Декарт обосновывал физику метафизикой. «После превращения природы в квантифицируемую и математизируемую *res extensa* физика становится парадигматической наукой о природе — ей, в принципе, должна была подражать также и биология»³. Физикализация означает, что все явления природы, с одной стороны, объясняются теоретической физикой. С другой стороны, изучаемая предметная область для того, чтобы обрести статус «естественного объекта», должна рассматриваться как система движения неких фигуральных тел в фигуральном пространстве под действием неких квазисил⁴.

Таким образом, вырисовываются основные проблемы философии русского позитивизма. Это проблема *знания* в форме эпистемологии и теории

¹ Милль Д.С. Огюст Конт и позитивизм. М., 1897. С. 110

² Киссель М.А. Судьба старой дилеммы (рационализм и эмпиризм в буржуазной философии XX в.). М., 1974. С. 136.

³ Хесле В. Философия и экология. М., 1993. С. 57.

⁴ Ахутин А.В. Понятие «природа» в античности и Новое время. С. 18.

познания, для которых важны прежде всего следующие вопросы: 1) возможность познания и генезис знания; 2) истина (переход от предметного смысла эмпиризма к идее конвенциональности); 3) структура опыта. Проблема *метафизики* в форме критики предшествующей философии и в форме постулатов «позитивной веры». Проблема *истории* в форме этико-антропологических концепций философии истории.

Если проблема позитивного знания есть следствие общей сциентистской направленности позитивизма и абсолютизации эпистемического аспекта познания, то философия истории есть следствие другой общепозитивистской установки. Имеется в виду то, что проблема границ познания как пределов возможного опыта, с одной стороны, и требование практического применения знания, извлекаемого из опыта, с другой, приводят к необходимости исследования роли личности, которая понимается как субъективный предел познания и как условие возможности практического действия, что закономерно ставит в центр исследований этическую проблематику. Через этическую проблему, в свою очередь, с одной стороны, пытаются выйти к «закону», «принципу» субъективности как конститутивному моменту знания и истины; а с другой, в этике пытаются найти основу и оправдание практическому действию, внешний эффект которого производит историческую действительность.

Многие черты позитивно-философского исследования были изложены О. Контом в так называемой системе позитивной политики», разрабатываемой им в ранний период своей деятельности. Главной целью создания этой системы было преобразование политики в науку, основанную не на воображении, а на наблюдении. Для этого О. Конт предполагал, во-первых, создать систему исторических наблюдений об общем ходе человеческого разума, что должно было способствовать очищению политики от теологических и метафизических черт. Во-вторых, «стремиться основать полную систему позитивного образования, подобающего возрожденному обществу, которое строится на принципе воздействия на природу». В третьих, составить общее изложение коллективного действия, которое «просвещенные люди могут оказывать на природу, чтобы ее видоизменять в своих интересах, направляя все свои силы к этой цели, рассматривая социальные комбинации, как средства ее достижения»¹.

¹ *Конт О.* Катехизис промышленников (третья тетрадь) или система позитивной политики. Т. 1. Ч. 1 // Родоначальники позитивизма. Выпуск второй. Сен-Симон, О. Конт. СПб., 1910. С. 108.

II.

Под рубрикой русского позитивизма могут укрываться различные философы и ученые, разделяющие основные постулаты позитивной философии. Обычно выделяют несколько направлений в русле русского позитивизма, соответствующих градации этого учения на Западе. В частности, отмечают популяризаторов первого позитивизма (В. Майков, В. Милютин, В. Лесевич в первый период своей деятельности, Е. Де Роберти, М. Троицкий, М. Филипов); представителей эмпириокритицизма (А. Богданов) и эмпириосимволизма (П. Юшкевич). Говорят о влиянии идей позитивизма на А.И. Герцена, Н.Г. Чернышевского, Д.И. Писарева. В.В. Зеньковский отдельной главой выделяет русский полу-позитивизм (Н.К. Михайловский, П.Л. Лавров, Н.И. Кареев). Однако, можно попытаться рассмотреть в русском позитивизме «сквозные» темы, которые значимы для большинства русских философов, ориентировавшихся на это направление, и которые в той или иной степени затрагивались большинством из них.

В этом ключе можно, в частности, указать на позитивизм в узком смысле слова, соотносимый с *идеалом научной философии*. Для этого направления характерна ориентация на естественные науки и стремление построить философию по образцу естествознания. Естественнаучное знание и методология естественных наук выступают эталоном для философии, но философия, меняя свой облик, все же остается самостоятельной дисциплиной. Философия больше не является царицей наук и начинает пониматься как одна из наук; меняется предмет ее исследования, проблемы и способы рассмотрения, но сохраняется ее относительная автономность и значение в ряду прочих наук.

В другом направлении развивается философское осмысление науки. Философия становится *методологией научного познания*, приобретая чисто вспомогательную и техническую роль. Прежде всего философии отказывают в самостоятельном предметном содержании, она превращается в методологическое приложение к научному знанию. Философию науки, как и научную философию, отличает сведение всей философской проблематики к проблемам теории познания, понимание философии прежде всего как гносеологии. Философия рассматривается как теория научного познания. Впервые такое понимание позитивной философии проявляется у

Д.С. Милля¹, от него же следует выводить преобладание логико-гносеологической проблематики в позитивизме. Возможность объединения науки и философии в позитивизме и даже сведения философии к науке лежит не только в обедненном и зауженном понимании философии, но и в представлении о содержательном и предметном единстве философского и естественно научного знания, в идее единства знания и единственности истины. Согласно последнему представлению, знание может быть только однородным, единым для всех форм постижения истины, для всех времен и для всех народов, поэтому универсальность знания принимает форму кумулятивного процесса, демонстрирующего прогресс науки, и поэтому же знание, добываемое философией, не должно расходиться со знанием вырабатываемым наукой. Более того, именно естественные науки дают универсальную форму знания, что делает научное знание эквивалентным философскому, а при определенной интерпретации — последнее и вовсе не нужным.

Примат естественнонаучных проблем в качестве проблем, требующих позитивно-философского обобщения и классификации, приводит к появлению в позитивизме своеобразной *философии природы*. В данном случае происходит частичное подчинение естественнонаучных проблем философским. Прежде всего, устраняется физикалистский редукционизм; натурфилософский проект смыкается с проектом философской антропологии. «Замечу, кстати, — пишет А.В. Ахутин — что замысел объединить предметы разных научных дисциплин без редукции к физике в единую природу как иерархическую систему уровней от механического до органического и духовного — как раз и составляет центральную идею *натурфилософии*»¹. Роль философии заключается в обобщении и интерпретации достижений науки, причем эта интерпретация носит преимущественно антропологический характер, часто принимая вид утопии. Предмет философии совпадает с предметом науки, но философия преследует свои цели, для которых достижения естествознания служат лишь материалом. Наиболее яркое проявление этого направления — космизм, т. е. не космология или генезис онтологических структур, а предельная универсализация, космизация знания, имеющего практическое значение. Конститутивными для русского кос-

¹ «У Милля позитивная философия — это философия науки, понимаемая как логика и методология науки. Главная ее задача — в рассмотрении тех средств, с помощью которых мышление постигает истину, соответственно чему в философии науки есть две части; в первой анализируются методы исследования, во второй — условия доказательства» (Уткина Н.Ф. Позитивизм, антропологический материализм и наука в России. С. 36–37).

мизма являются представления о космизации знания и разумности порядка (*ratio ordinis*), связанные с идеей множественности миров, разумности, населенности Вселенной, восходящих к взглядам Николая Кузанского, Джордано Бруно и Николая Коперника; а так же представление о творческой роли техники, преобразующей природу исходя из возможностей, заложенных в самой природе — представление чрезвычайно значимое для ново-европейской науки вообще. Следует так же указать на представление об исключительном месте человека и человеческой субъективности в космосе. Космизм отказывается от феноменализма познания и приходит к убеждению в объективности причинных связей в мире. Заметим, что на этом же убеждении основывается и пропагандируемая Д.С. Миллем индуктивность познания, так же противопоставляемая им феноменализму. Д.С. Милль стремится создать философию науки, в основании которой лежали бы формальные принципы, а именно — логическая упорядоченность мира. В космизме эта идея получает содержательную интерпретацию.

Еще одно течение в позитивизме, которое следует отличать от указанных выше, основное внимание уделяет философским идеям естествознания и философским взглядам естествоиспытателей. В этом случае речь идет о проблемах научного мировоззрения и попытках создать идеологию науки (например, А. Богданов). В контексте данных проблем можно наблюдать, как философия начинает пониматься в качестве мировоззрения и окончательно теряет собственную специфику. Исследование может зафиксировать использование тем или иным ученым элементов философского языка и попытки свести мировоззренческие проблемы к данным экспериментальной науки. В любом случае, философская ценность этого направления позитивизма минимальна.

III.

История распространения позитивизма в России достаточно подробно рассмотрена в книге П.С. Шкуринова «Позитивизм в России XIX в.» (М., 1980). Идеи позитивной философии, информация о работах французских и английских позитивистов стали проникать в Россию в 30-е гг. XIX столетия.

¹ Ахутин А.В. Понятие «природа» в античности и Новое время. С. 187, прим.

Причем эта информация распространялась вместе с целым рядом других, социальных и религиозных, представлений, чему, в частности, способствовало знакомство с произведениями Н. Кузена, в которых нашли фрагментарное отражение идеи А. Сен-Симона и Ог. Конта. «В 30-е гг. позитивизм в России распространялся в совокупности с либеральными, утопическими, мелкорадикальными и даже религиозными идеями», — так характеризует ситуацию П.С. Шкуринов¹.

Большое значение для знакомства русской образованной публики с позитивизмом и популяризации их идей имели личные контакты, встречи, переписка некоторых представителей передовой русской общественности с западноевропейскими учеными и философами позитивистской ориентации. Так, например, известно, что Н.И. Тургенев был знаком с А. Сен-Симоном и О. Контом, М.Л. Лунин водил знакомство с Сен-Симоном, а М.С. Волков — с Миллем, Решаром, Шеффером, Спенсером. Н.П. Огарев осенью 1845 г. слушал курс публичных лекций О. Конта в Париже. Г.Н. Вырубов многие годы сотрудничал с Э. Литтре.

В 40–50-е гг. XIX в. позитивизм принимает в России более широкое хождение, особенно среди ученых-естествоиспытателей. Появляются первые обзорные статьи (В. Милютин, В. Майков), посвященные позитивной философии. Валериан Майков в статьях «Общественные науки в России» и «Производительность и распределение богатств», опубликованных в 1845 г. в журнале «Финский вестник» (кн. 12), впервые в русской литературе упоминает имя О. Конта.

Долгое время для восприятия позитивизма в России было характерно преимущественное внимание только к ранним трудам О. Конта: «позитивизм здесь рассматривался как ранее учение Конта, продолженное теми его учениками, которые отказались от более поздних воззрений своего учителя»².

В полной мере о распространении позитивизма в России можно говорить, имея в виду 60-е гг. Особенность восприятия позитивизма в России в это время состояла в том, что усвоение позитивистских идей шло через немецких и французских естествоиспытателей, популяризовавших учение О. Конта. В то же время, успешному распространению позитивизма так же способствовали достижения русских ученых. Позитивное или по-

¹ Шкуринов П.С. Позитивизм в России XIX в. М., 1980. С. 49.

² Уткина Н.Ф. Позитивизм, антропологический материализм и наука в России. С. 90.

ложительное знание отождествлялось со знанием научным. С другой стороны, культ Разума окончательно оформляется в культ естествознания. В России это принимает в 60-е гг. XIX в. форму «просвещения» — сциентистски ориентированного общественного движения, близкого позитивизму. По крайней мере, и позитивизм и просвещение долгое время действуют в одном направлении. Средства, используемые этим общественным течением: пропаганда и популяризация научных знаний, деятельность в сфере образования. Этими же средствами пользуются и народники. Поэтому не случайно, что в передовых журналах научно-популярные статьи соседствуют с оппозиционной политической критикой. Термин «позитивный» постепенно обрывает все новыми и новыми смыслами: «Весьма слабый в 30-е гг. процесс распространения позитивизма в России в 40–50-е гг. заметно усилился. Понятие “позитивный” (“положительный”) становится ходовым, и особенно среди естествоиспытателей. Его употребление в устной речи и в литературе, в ученых сочинениях имело широкий смысловой диапазон: оно использовалось всякий раз, когда необходимо было что-то противопоставить старому, отжившему свой век или просто не оригинальному»¹. В 60-е гг. «позитивный» становится синонимом «передового». Более того, *оппозиционный* правительству начинает пониматься в определенных кругах как передовой и развитый (в том числе и в смысле науки), а *передовой* в той или иной степени оказывается оппозиционным. Так, распространение позитивизма в России оказалось связано с развитием демократического движения. Отчасти это было вызвано усвоением позитивизма в изложении Э. Литтре, отчасти спровоцировано демократическими интенциями в учении самого О. Конта, большое влияние на которого оказал А. Сен-Симон.

IV.

Близость русского позитивизма оппозиционным движениям в русском обществе – лишь одна из особенностей развития позитивизма в России. Параллельное, а иногда и совместное распространение позитивистских и радикальных настроений не случайно, хотя сам по себе позитивизм и нель-

¹ Шкуринов П.С. Позитивизм в России XIX в. С. 95.

зя назвать в строгом смысле социальным учением. Тем не менее, в позитивизме заложена возможность социальной и даже политически-радикальной интерпретации. Прежде всего, эта возможность обнаруживается в учении о трех стадиях в истории развития человечества, занимающего центральное положение в контовском варианте позитивизма. «Каждая из наших главных идей, каждая из отраслей нашего знания проходит последовательно три различных состояния: состояние теологическое или фиктивное; состояние метафизическое или абстрактное; состояние научное или положительное», — утверждал в начале «Курса положительной философии» О. Конт¹. Выраженная в этом учении идея прогресса — идея сама по себе историософская — в дальнейшем начинает рассматриваться в контексте политической борьбы и становится идеологической аксиомой. К «прогрессу», к смене исторических этапов начинают апеллировать прежде всего радикально настроенные круги, ища в историософской схеме обоснование критики современных им порядков. В свою очередь, эта критика радикализирует саму идею прогресса, унаследованную от Просвещения. Предметом критики является *порядок*, сама идея порядка, абсолютное отрицание которого провозглашается анархизмом. Порядок больше не преднаходится Разумом, а служит объектом его критического взгляда, осуждения, но вместе с этим, порядок Разумом воссоздается, выстраивается заново. Одновременно порядок утрачивает, теряет свое постоянство, свою гомогенность и распадается на ряд «разнопорядковых» порядков, уживающихся вместе лишь в едином пространстве Истории, описываемой схемой трех состояний. Так, О. Конт часто говорит о «периодах порядка», об «упорядоченных процессах» и т. п. Марксизм предлагает свой вариант исторического бытия порядка — учение об общественно-экономических формациях — сложенный по сценарию контовской схемы.

Во многом особенности социальных идей О. Конта были вызваны, пожалуй, недостатками (точнее, неразвитостью) теории познания в его учении. Утверждая преобладание, господство аффектов в человеческой природе, а не способности к разумному постижению мира, О. Конт абсолютизировал значение и функцию позитивной религии, которая должна была способствовать переходу от природного эгоизма человека к тому, что О. Конт обозначал введенным им термином «альтруизм». Стимулирующим социальность фактором в его учении стала религия. Следствием это-

¹ Конт О. Курс положительной философии. СПб., 1900. Т. 1. С. 4.

го, по его мнению, должна быть духовная власть, обеспечивающая единство человечества, что непосредственно устанавливало параллель с идеей единства знания в науке.

Другой сдвиг в понимании, радикализирующий позитивистское движение, состоял в смешении идеи прогрессивного общественного развития с идеей прогресса в науке, с кумулятивным развитием научного знания. Наука становится социально значимым фактором общественного прогресса, а общественное развитие — основой и стимулом прогресса в науке. «Наука обеспечит порядок в сочетании с прогрессом», — так резюмирует Н.Ф. Уткина это позитивистское представление¹. Идея прогресса в науке контрастно подчеркивается противопоставлением ей ситуации в философии, где одна система либо опровергает, либо вовсе не замечает другие. Иным следствием попытки социального обоснования знания выступает конвенциональная теория истины.

Еще одной платформой, способствовавшей объединению позитивизма с демократическим движением, был секуляризм. Впрочем, гораздо более привлекательным для радикалов был примат практического действия, провозглашаемый в позитивистских учениях. Тезис о практическом применении знания рассматривался демократически настроенными русскими позитивистами не только как возможность технической реализации знания, но, скорее, как возможность обдуманного и рационально спланированного изменения социальной действительности. Революция является для социальной теории тем же, чем техника для науки. Ориентация на практику (социальную или научную) сближает позитивизм с марксизмом. Симбиоз социального и научно-практического действия обнаруживается в позитивистских настроениях ряда представителей народников: наиболее ярко у В.М. Чернова, ранее — у П.Л. Лаврова и Н.К. Михайловского. Однако, наибольшую социальную ориентацию позитивистские идеи получают в русском марксизме, в частности, у А.А. Богданова.

Обращение к практике, несомненно, повлияло и на трансформацию понимания предмета познания. В позитивизме О. Конта проблемам гносеологии почти не уделялось внимания. Это игнорирование проблем познания вызвало критику контовского варианта позитивизма со стороны ряда его последователей. В этом ключе, в частности, его критиковал В.В. Лесевич. В противоположность первому, так называемый «второй позитивизм» сде-

¹ Уткина Н.Ф. Позитивизм, антропологический материализм и наука в России. С. 17.

лал проблемы познания центральным моментом положительного исследования. Позитивная философия становится по преимуществу гносеологией, несомненное влияние на развитие которой оказывало параллельно формировавшееся в те же годы неокантианское движение. Например, для В.В. Лесевича работы немецких последователей И. Канта выступают основанием для его критики позитивизма О. Конта и Э. Литтре. По-иному понимается и предмет позитивистской теории познания. Это уже не *объект* наивного реализма, не *представление* или *идея* рационализма и эмпиризма, а *факт*, понимаемый как нечто непосредственно данное, которое, с одной стороны, имеет отношение к действительности, обладает реальным коррелятом, а с другой стороны, уже определенным образом оформлено восприятием, скорректировано чувством. Примат факта в познании утверждался еще О. Контом, согласно которому позитивная философия – это «особый способ философского мышления, который признает, что все теории, к какой бы области они не принадлежали, имеют целью согласование наблюдаемых фактов»¹. На это же указывает Д.С. Милль: «Основная доктрина истинной философии, по мнению Конта, равно как и характер его определения позитивной философии, могут быть выражены таким образом: мы познаем одни только феномены, да и знание наше о феноменах относительно, а не абсолютно. Мы не знаем ни сущности, ни даже действительного способа возникновения ни одного факта; мы знаем только отношения последовательности или сходства фактов друг с другом»². Позитивное исследование принимает вид философии восприятия, философии чувства, что неизбежно приводит к психологизации теории познания. Несколько позже в позитивизме появляется иное истолкование категории факта — физикалистское.

Соответственно изменяется и метод философского исследования, который сводится к регистрации и фиксации данных *опыта*, имеющих непосредственное отношение к тому, что происходит в мире. Опыт становится основой знания. Однако затруднительно говорить о сугубо позитивистской концепции опыта. В контексте программы позитивного исследования опыт представляет собой некую предельную «квазиреальность», к которой сводимо, редуцируемо содержание чувства и сознания, что придает им эмпирическое, реальное значение. Опыт сочетает в себе характеристики как эм-

¹ *Конт О.* Курс положительной философии. Т. 1. С. 2.

² *Милль Д.С.* Огюст Конт и позитивизм. М., 1897. С. 8.

пирической, так и смысловой реальности. Опыт — та базовая «квазиреальность», из которой познание черпает свои смыслы и в котором оно находит свое собственное оправдание, свой собственный смысл. Поэтому анализ опыта становится существенным моментом позитивистской гносеологии. Все же следует заметить, что понятие «опыт» до сих пор остается в философии не проясненным.

Существуют различные концепции опыта. Чтобы легче понять то значение опыта, которое допускается научной формой познания, рассмотрим кратко несколько концепций опыта. При этом следует помнить, что научное познание есть прежде всего и в изначальном смысле познание опытное. В суть проблемы опыта ближайшим образом нас может ввести концепция логического или интенционального опыта Э. Гуссерля. Основными характеристиками опыта в этой концепции являются *интенциональность* и *очевидность*. Здесь опыт предстает как некая смысловая данность, предзаданная интенциональной деятельностью сознания — деятельностью осмысления. Опыт качественно, а именно смысловым образом, отличается от пассивного восприятия чувственного содержания. В опыте дано то, что непосредственно отсутствует в чувственном восприятии, конкретно — смысл, в выявлении и артикуляции которого и состоит главная задача познания. Смыслообразующая деятельность сознания, обладающего предметом познания как некой смысловой данностью, со стороны сознания характеризуется как *очевидность*. В идее научной очевидности предполагается представление о субъективной интуиции, владеющей в акте познания подлинной реальностью так и в таких пределах, как и в каких она себя обнаруживает. Таким образом то, что познается, т. е. научная истина, есть результат коррелятивного отношения субъективной очевидности к тому, что познанию подлежит — объективности. Предмет опыта, хотя он и зависит от интенциональной структуры сознания и в смысловом отношении превосходит чувственную данность, в тоже время содержательно, в предметном отношении, богаче «чистого» интенционального предмета. Предмет опыта в одно и то же время и трансцендентен и имманентен сознанию. Объект реально существует, или по-гуссерлевски «тематизируется», так, как он себя являет, т. е. как совокупность нозем, раскрываемых в интенциональных актах. Предмет актуально задается сознанием в его (сознания) горизонте возможностей (потенциальностей), но совершенно сознанию не

принадлежит. Гуссерлевская феноменология пытается преодолеть, снять как ноуменальную, так и феноменальную трактовку предмета опыта.

Следующим пояснением проблемы опыта может служить принцип «радикального эмпиризма» У. Джемса. В концепции «нормативного эмпиризма» У. Джемса понятие опыта является определяющим как для реальности, так и для содержания сознания — идей. Точнее, реальность, идея и истина, как соответствие идеи реальности, должны быть определяемы в терминах *опыта*. Сознание в данном случае утрачивает всякую присущую ему специфику и понимается как его (сознания) содержание, т. е. как опыт или отношение между частями опыта, которое само есть опыт.

Попытка устранить дуализм сознания и реальности в концепции опыта, проявляющаяся в теориях Э. Гуссерля и У. Джемса, в полной мере присуща позитивистскому пониманию опыта. Таково, в частности, учение эмпириокритицизма. Один из основателей этого направления, Р. Авенариус, в объемном труде «Критика чистого опыта» вводит и пытается обосновать «синтетическое понятие опыта». Аналитическое понятие опыта состоит лишь в содержании *данности*. В «чистом опыте» же снимается противопоставление внешнего и внутреннего, субъективного и объективного. Более того, опыт есть единственная доступная нам объективность. Все содержание опыта, а следовательно и объективности, сводится к психическим данным, все логическое переосмысливается в терминах психологического. В свою очередь, психические явления сводятся к физиологическим функциям организма, определяемым «биохимическим законом жизнеразности» в системе отношения организма со средой. Всякая идея, понятие, высказывание или представление своим придающим значение референтом имеют психологически истолковываемый опыт.

Значение категории «*опыта*» для позитивизма вообще очень велико. Но концепцию Р. Авенариуса нельзя в полной мере признать теорией опыта, поскольку в его изложении опыт в конце концов утрачивает значение предельной реальности, некой изначальной референциальной данности, в которой происходит синтез субъективного и объективного, получающий название научного познания. Опыт у Р. Авенариуса становится явлением психического и даже физиологического порядка. Проблема познания интерпретируется как ошибочная и бессмысленная, на основании чего она устраняется объяснением этой ошибки как результата необоснованной *интроекции*.

Значение опыта в позитивизме остается, по преимуществу, в сфере чувственного, феноменального, хотя позитивисты, как правило, и пытаются разрешить проблему возможности познания посредством снятия оппозиции субъективного — объективного. Феноменализм, т. е. описание непосредственных данных опыта, сводимых к чувствам, что справедливо позволяет многочисленным исследователям называть гносеологию позитивизма философией восприятия, дополняется генетическим описанием (как правило, в духе Д. Юма) структуры опыта, состоящей в последовательном генезисе представлений из восприятий, а понятий — из представлений и т. д. Тем не менее, главным, исходным для понимания опыта позитивистски ориентированным умом должна оставаться практика науки.

Исторически опытные процедуры новоевропейской науки одним из своих истоков имеют практику инквизиции. Напомню, инквизитор полатыни означает *исследователь*. Разумеется, целью такого исследования была истина, хотя исследовал инквизитор не природу, а человеческую душу, вернее ту часть природы, которой является человеческая душа — разумная природа. Христианство приравнивало человека к тварной природе, отведя ему обоснованное схоластами место в иерархии сущего. Деятельность инквизитора состояла в воздействии на природу-сущность с целью получения знания (тождественного с истиной) об этой природе, о ее внутренней сущности путем воздействия на внешнее. Конкретно, речь шла о получении знания о душе человека. Возможны были два дополняющих друг друга способа воздействия: метод вопросов и ответов и Опыт (=пытка), так же сопровождавшийся вопросами. Вопросы делились на общие и частные (о происшедшем, о причинах, о следствиях, о способе деятельности и т. д.)¹. Истина понималась как признание. Другой способ получения признания (если первый оказывался безрезультатным) и одновременно экспериментальная, опытная проверка, подтверждение — пытка. Пытки также различались в зависимости от обвинения, виды пыток не должны были повторяться². Экспериментально устанавливалась мера воздействия на внешнее (при пытке — тело) для получения, выявления знания о внутреннем (душе). В принципе, деятельность инквизиции традиционно принадлежала сфере юридического разбирательства, где действовала схема риторической реконструкции «того, что произошло», апеллирующая к

¹ Шпренгер Я., *Инстиоторис Г.* Молот ведьм. Саранск, 1991. С. 285–286.

² Там же. С. 295–296.

убедительности и правдоподобности, предполагаемых риторическим каноном и определяемых соревновательно. Однако инквизиция меняет смысл этой деятельности и требует уже не убедительности и правдоподобности, а достоверности и истины. Из юридической, дознавательной инстанции инквизиция превратилась в инстанцию познавательную, опытную.

Экспериментальная наука Нового времени переняла достижения инквизиции. Правда, вопросы (их перечень практически остался тем же самым) задавались уже не разумной природе (человеку), и исследовали ученые не душу, а «скрытые силы» природы. пытка приняла форму научного опыта, техническая сторона которого превратилась в научный эксперимент. Конечно, это лишь поверхностная аналогия. Научный опыт сохранил методичность пытки как залог эффективности. Результатом эксперимента должно было стать выявление универсальных методов действия самой природы¹. В практике эксперимента находит воплощение идея конститутивности познания. Опытное познание воссоздает, уподобляясь божественному креативному уму, часть природы, изолируя и вычлняя лишь отдельные свойства исследуемого объекта. «В эксперименте в силу отвлечения от мешающих факторов воссоздается часть природы, причем в чистоте, напоминающей божественный акт творения»².

Итак, позитивная философия ориентируется на науку, которая в свою очередь опирается на опыт. Однако такая позиция вызывает закономерный вопрос: означает ли построение философии по образцу науки в то же время построение ее по образцу реальности? То есть является ли наука онтологическим обоснованием позитивной философии? В какой форме, в каком смысле (смысловой форме) и какая реальность вообще доступна науке? Коррелятивным научному познанию понятием, обозначающем ту предметную область, с которой имеет дело наука и в отношении которой действия науки только и имеют значение, является понятие *природы*. Научное познание, по крайней мере интуитивно, соотносится с природой, подразумевает природу. Возможность онтологической интерпретации понятия «природа»

¹ «Значит, познавательная задача не столько в том, чтобы воспроизвести конечную случайность окружающего его естественного мира, сколько в том, чтобы проникнуть с помощью него в универсальные *методы* природного творчества. Акт познания — это встреча универсального искусства человека с универсальными *методами действия* самой природы. Естественная вещь должна быть преобразована человеческим искусством так, чтобы в ней проступили универсальные формы природного искусства, составляющего всеобщую суть всех вещей. Так формируется замысел эксперимента» (Ахутин А.В. Понятие «природа» в античности и Новое время. С. 54).

² Хесле В. Философия и экология. С. 61.

состоит в том, что в нем выражается исторически определенное понимание мышления, бытия и их взаимоотношения. Тем не менее, природа может относиться и к онтологической, и к гносеологической сферам, предполагая их взаимосвязь, их единство. Другое дело, что в новоевропейской науке, а вслед за ней и в позитивизме делается акцент на природе как на гносеологической проблеме. Начиная с XVII в. наука трансцендирует природу, представляя ее как не очеловеченное, дегуманизированное бытие. В качестве идеала наука полагает объективное, непредвзятое и культурно не детерминированное познание. «В решении этой проблемы формулируется идея сверхличного (внекультурного) *субъекта* познания, соответствующего естественному *объекту* — субъекта, стоящего в “естественном свете разума”»¹.

Понятие «природа», безусловно, является одной из определяющих, конститутивных категорий позитивной философии. Для подтверждения научного статуса позитивной философии очень важно соотношение основных понятий позитивизма с категорией природы. Однако затруднительно обозначить сугубо позитивистскую (так же как в случае теории опыта) концепцию природы, особое позитивное понимание этого термина. По преимуществу, позитивизм пользуется понятием «природа» так и в тех пределах, как и в каких оно осмыслено наукой Нового времени.

Кратко (и отрицательным образом) «природу» новоевропейской науки можно охарактеризовать как деонтологизированную, десубъективизированную, детелеологизированную и деаксиологизированную. Природа с точки зрения науки Нового времени предполагает представление об онтологической однородности всего многообразия сущего. Все реально существующее и все разнообразные формы этого существования обладают единой сущностью. В качестве природы все существующее однородно. Природа становится предельной формой объективного, противопоставленного субъекту бытия. Субъект, благодаря акту рефлексии, радикальным образом выделяет себя из остального мира. Для субъекта оказываются значимыми и осмысленными его собственные представления и идеи, в конечном счете его творения. Артикулированный и доступный субъекту мир охватывается наукой об идеях — идеологией. Процесс познания рассматривается как генезис идей. Познание, для которого характерно противопоставление субъекта объекту, ограничивается пределами представления и называется опытом. Природа же понимается как предельная (порой даже непознаваемая)

¹ Ахутин А.В. Понятие «природа» в античности и Новое время. С. 19.

форма данности, обнаруживаемая в опыте. Познающий субъект конституирует, производит свою собственную вторичную природу — технический мир артефактов. В том смысле, в каком природа лишена идеи (относящейся исключительно к компетенции субъекта) и независима от мышления, а так же оказывает сопротивление преобразующим, техническим усилиям человека, она характеризуется как *материя*. Этими двумя смыслами понятия «материя» в основном оперирует и позитивизм, т. е. понимает материю как лишенность идеального и противостоящую сознанию, или как силу сопротивления. Познающий ум становится инструментом, измеряющим, реорганизуемым, преобразующим чувственную реальность и устанавливающим меру бытия вещей. Замкнувшийся в своем мышлении субъект, полагаясь на ясность и отчетливость представлений, методически начинает выстраивать гипотетический мир. Формулируется идея возможности технического преобразования природы, которая поясняется А.В. Ахутиным следующим образом: «1. Природа есть творческая мощь. Ее возможности далеко не исчерпаны тем “конкретно случившимся” миром, который непосредственно окружает человека. 2. Природа не строй, а искусство, продуцирующая, единообразная и потому рациональная деятельность. 3. Каждая вещь природы таит в себе эту возможность стать другой, произвести другое, она есть результат определенных действий и источник возможных действий. 4. Человеческий ум подобен свернутой в себе природе. 5. Он так же разворачивается как некое рациональное искусство, строит рациональные средства познания и входит в орудийную сущность природы с помощью своих измерительных орудий и экспериментальной техники... Искусство (техника) отныне не противопоставляется природе, не понимается как набор ухищрений, с помощью которых человек обманывает природу, а, напротив, осознается как открытие сущностных сил природы. В технике человек не насилует, не обманывает природу, а извлекает из нее ее собственные неосуществленные возможности. Техника есть мощь самой природы, продолжающей творить с помощью человека, восполняющего ее творческим умом»¹.

Характеристика позитивизма будет не полной, если не сказать о субъективном методе. Согласно О. Конту, в социологии преобладает субъективный метод, что отличает ее от всех других наук, ориентирующихся на метод объективный. «Субъективистский подход был одним из отличии-

¹ Там же. С. 61–62.

тельных признаков контовского позитивизма, опирающегося на тезис: всякое обобщение, любой дедуктивный вывод по своему смыслу должны соприкасаться с субъективизированным методом, получать “окраску” и определенное направление субъекта»¹. Однако, контовский вариант позитивизма имел форму коллективизма и был выражением совокупных интересов человечества, оправдывающих любое познание. «В субъективном методе решающая гносеологическая роль отводилась коллективу»². В русском позитивизме субъективизм рассматривался уже не только как методологическая основа социологических исследований, но, прежде всего, как обосновываемая этикой возможность познания вообще, в наиболее отчетливой форме выраженная, пожалуй, Н.К. Михайловским, утверждавшим конститутивность оценочного момента в познании. Среди русских последователей позитивизма субъективизм рассматривался, скорее, в русле идей И. Канта, чем следовал пути, обозначенному О. Контом. В общей архитектонике кантовской философии практический разум обосновывает теоретический, а мораль оправдывает гносеологию³. Влияние идей И. Канта на позитивистствующих философов наиболее заметно в трудах П.Л. Лаврова и Н.К. Михайловского. В русском позитивизме неизбежный субъективизм познания интерпретируется как проблема личности. Сущность личностного начала составляет этика. К примату этических проблем ведут две установки позитивной философии. Во-первых, это стремление определить границы познания. В свою очередь, эта кантовская задача решается русскими позитивистами не столько в русле исследования возможности познания «вещи-в-себе», сколько в анализе субъекта познания, который понимается не как абстрактный трансцендентальный субъект, а как действующая личность, закон деятельности которой раскрывается этикой. Соответственно, этика определяет границу позитивного познания и регулируется своим собственным законом и правилом, не доступным позитивному исследованию. Во-вторых, практическая функция знания как общее требование положительного философского исследования так же связывается с действием личности и приводит к постановке этических проблем.

¹ Шкуринов П.С. Позитивизм в России XIX в. С. 38.

² Уткина Н.Ф. Позитивизм, антропологический материализм и наука в России. С. 23.

³ См., например, Чернов С.А. Субъект и субстанция. Трансцендентализм в философии науки. СПб., 1993.

СПОРЫ ИОСИФЛЯН И НЕСТЯЖАТЕЛЕЙ В ИСТОРИСОФСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

Устойчивый историко-философский интерес к религиозным спорам в России в конце XV – начале XVI в. едва ли объясним только содержанием проходивших дискуссий. Внимание не только профессиональных исследователей привлекают не одни лишь личности лидеров соперничавших партий и их программы, но и те возможности, которые в одном случае реализовались в историческом бытии России, а в другом так и остались не осуществленными. Рубеж XV–XVI вв. был своеобразной точкой бифуркации (если воспользоваться синергетическим жаргоном) в русской истории. Последствия спора иосифлян и нестяжателей, действительно, во многом определили направление исторического и культурного развития России. Обращение к исихастской традиции в восточном христианстве, в конце XV в. представленной в России движением нестяжателей, также отчасти стимулируется недовольством стяжательским и официальным направлением современной Русской Православной Церкви. В возвращении к исихастским идеалам часто видят путь к исправлению русского православия.

Вопрос о том, к чему могла привести победа нестяжателей на церковном соборе в Москве в 1503 г. относится к компетенции исторической беллетристики и о последствиях исихастско-нестяжательского триумфа можно только гадать, заменяя историческую достоверность более или менее правдоподобными плодами нашего воображения. Однако можно проследить последствия торжества иосифлянского направления и по его результатам представить, какие из них могли быть повторены нестяжателями, а в каких случаях события могли бы развиваться и по другому сценарию.

Прежде всего, необходимо отметить, что антиэтатизм нестяжателей, их изоляция от государства – явление, скорее, вынужденное, а не характерная черта этого направления. Известно, что Иван III первоначально поддерживал нестяжателей, ратовавших за секуляризацию церковных земель. Московский государь рассчитывал использовать земли, от которых откажется церковь, для раздачи дворянам, составлявшим основу государева войска (дворянская конница) и аппарата управления. В случае победы нестяжате-

лей их союз с государством был бы неизбежен. Однако, когда церковь на соборе 1503 г. не поддержала призыв Нила Сорского к отказу от церковного стяжания, Иван III предпочел не ссориться с церковью, владевшей третью всех обрабатываемых на Руси земель и являвшейся крупнейшим феодалом своего времени, а иметь в лице православной церкви сильного союзника. Тем не менее, проблема свободных земель, которые можно было бы раздавать дворянам, осталась. И ее стали решать экстенсивным способом, т. е. путем присоединения новых территорий. До XVI в. Великое княжество московское оставалось преимущественно моноэтническим образованием и с принятием нестяжательской программы появлялась возможность перераспределения земель внутри самого княжества, что, вероятно, затормозило бы на определенный исторический период расширение государства. Победа иосифлян дала импульс постепенному превращению Московского государства в империю.

Победа нестяжателей, однако, не означала бы полного отказа от имперской идеи. В Византии, как известно, исихазм представлял собой мощное политическое движение, одержавшее в XIV в. победу в гражданской войне. Многие русские нестяжатели преследовались за свою политическую деятельность, а не религиозные убеждения. Часто отмечаемая толерантность нестяжателей, являвшаяся следствием православной идеи коллективного спасения, а также идеал учительной жизни в миру, предусматривавшийся в исихазме, с большой долей вероятности могли способствовать усилению миссионерской деятельности русской церкви, возглавляемой нестяжателями. Расширение Московского государства в этом случае могло идти за счет христианизации соседних территорий. В целом мирный характер русской колонизации дает основание полагать, что события могли развиваться именно в этом направлении. Более того, духовное и нравственное просвещение народа, к которому были склонны нестяжатели, могло бы содействовать большей гуманизации межэтнических контактов русских с аборигенным населением соседних земель. Не получившая полного осмысления и освещения в церковной мысли данная тенденция стала предметом рефлексии в русской философии, отразившей ее в категориях софии и соборности.

Ближайшим последствием победы иосифлян стал Стоглавый собор (1551), в своих итоговых решениях признавший любое изменение православного обряда ересью и окончательно закрепивший в русском правосла-

вии форму уставного благочестия. Начатые столетие спустя патриархом Никоном реформы (1653), в которых, безусловно, нуждалась церковь, были негативно встречены большинством православного населения. В русской церкви произошел раскол, сторонники которого апеллировали к решениям Стоглавого собора. Негативных последствий раскола можно было избежать, если бы реформы были бы доведены до конца. Однако союз церкви с государством, провозглашенный иосифлянами, сыграл злую роль. Непоследовательные действия царя Алексея Михайловича, отстранение патриарха Никона, возвращение расколоучителей, способствовало распространению раскола. Со времён царевны Софьи и Петра I начинаются жестокие преследования старообрядцев. Государство фактически выступает против собственного народа. Количество староверов в эту эпоху с трудом поддается исчислению. В любом случае это была значительная, если не большая часть народа. Можно привести данные первой переписи населения 1897 г. После более чем двухсот лет преследований, репрессий, унижений из пятидесяти пяти миллионов русского населения более двадцати двух миллионов записались старообрядцами.

Раскол вызвал еще одно постыдное явление в истории русской церкви и русского государства – церковную реформу Петра I, окончательно подорвавшую нравственный авторитет церкви в народе. Едва ли стоит удивляться тому, что утратившую доверие церковь и государство, фактически не признававшее и преследовавшее значительную долю своего населения, ждала постигшая ее в ходе революции участь.

Что могла дать нестяжательская линия, возобладай она в русской церкви в начале XVI в.? Союз церкви с государством, вероятно, принял бы иную форму и несколько замедлил становление империи. Колонизационный характер русского исторического процесса, безусловно, сохранился бы, но с еще большим преобладанием вольно-народной колонизации над казенной. Миссионерская деятельность, вероятно, добилась бы больших успехов, в частности, в Сибири и центральной Азии. Победа нестяжателей скорее всего сделала бы невозможным церковный раскол, а, соответственно, и церковную реформу Петра I и самоубийственную борьбу государства со своим народом, а народа с государством. В то же время исихастская программа таила в себе опасность безначалия, анархические тенденции, последствия которых сложно просчитать в русской истории.

Иосифлянская линия до сих пор является доминирующей в русском православии. Исихастско-нестяжательская традиция в более чистом виде сохранила восточно-христианское начало святости, предусматривающее посредством обожения преобразование всего существа, и духовного и телесного, и как следствие, нетленность мощей. Отказ от этого критерия святости дает возможность проводить массовые канонизации, но, одновременно, возбуждает сомнение в неискаженности восточно-христианской концепции спасения.

Конец XV – начало XVI в. – период полемики иосифлян и нестяжателей – имеет несколько параллелей в последующей русской истории. Прежде всего, – это XVIII в., когда в России была восстановлена исихастская традиция и проведена секуляризация церковных земель, а также эпоха падения Советского государства, когда перед церковью вновь открылась возможность выбора дальнейшего пути развития: быть с народом, либо быть с властью и собственностью. Церковь в очередной раз отказалась от нравственного просвещения народа и избрала путь стяжания. Боязнь народа проявилась и в замене регулярного созыва Поместных соборов Архиерейскими соборами. Даже наиболее заметное достижение РПЦ последнего времени – объединение с зарубежной церковью – продиктовано, в первую очередь, имущественными интересами. Все это вехи не пути дальнейшего обмирщения православной церкви.

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ЛИЧНОСТИ И УЧЕНИЯ

ОТКРОВЕНИЕ ВАСИЛИЯ РОЗАНОВА

Наверное, никто в русской культуре не писал так много о себе, как Василий Васильевич Розанов. Кажется, что он писал только о себе, даже когда сочинял очерк о другом писателе или мыслителе, то преподносил его с намеренно акцентированной своей точки зрения, высказывал частное мнение. Однако его «мнение», выраженное в литературной форме, которой в русской культуре всегда придавалось большое, даже привилегированное, значение, воспринималось читателями как отражение истины. Но он часто менял свои мнения, переходил на другую точку зрения и столь же ревностно доказывал противоположный тезис. Поэтому писать о Розанове трудно. Эта трудность усиливается также тем, что создается впечатление, что он уже все о себе рассказал, предельно откровенно себя выразил в литературной форме, препарировал свое сознание и чувства в своих книгах. Розанову удивительным образом удавалось достигать такой глубины субъективности, когда она смыкается с самой объективной истиной. Уже одно это делало фигуру Розанова и делает его творчество и поныне уникальным. Поэтому не будет преувеличением сказать, что среди выдающихся деятелей русской культуры конца XIX – начала XX в. Василий Васильевич Розанов занимает особое место. Это не банальная констатация, а указание на неординарность созданного им. Его личность, обычная и нестандартная одновременно, принадлежит культуре «серебряного века», а произведения вписываются в искания эпохи, получившей название «русского духовного ренессанса», но, как всякое значительное явление, одновременно и выходят за его пределы. Ценность созданного им – особой пробы. Публицист, откликавшийся на острые проблемы современности, мыслитель, создавший громоздкую умозрительную систему и писатель, не написавший ни одного «чисто» художественного произведения, но сумевший сказать свое слово в русской литературе и расширивший ее границы, Розанов, вместе с

этим, воспринимал и выводил себя в своих работах как сугубо частное лицо, «маленького» человека. Отсюда и его любовь к «маленьким» темам, случайным наблюдениям, небольшим по объему и приватным по форме сюжетам. Ему, по замечанию З. Гиппиус, была присуща характерная манера, придававшая интимность всему, чего он касался. Мысль Розанова подчинялась его личным переживаниям и чувствам, которые усиливали ее действительность, подчеркивали ее подлинность и правдивость. На контрастах всеобщего и частного, общезначимого и приватного строится все творчество Розанова. Это демонстрирует и вся его жизнь, жизнь заурядного российского чиновника.

Розанов родился 20 апреля (2 мая) 1856 г. в уездном городе Ветлуге Костромской губернии. В 1859 г. после смерти отца семья переехала в Кострому. Когда умерла мать (Розанов в это время учился во втором классе гимназии), главой семьи стал старший брат Николай. Василий переселился с семьей брата сначала в Симбирск, затем в Нижний Новгород. В 1878 г. он поступил на историко-филологический факультет Московского университета, закончив который получил должность учителя истории и географии в Брянской прогимназии. В начале 1881 г. двадцатичетырехлетний студент Василий Розанов женился на бывшей возлюбленной Ф.М. Достоевского Аполлинарии Прокофьевне Суловой. Разница в возрасте (16 лет) и скверный характер «Суслихи», как называл ее впоследствии Розанов, сделали семейную жизнь невыносимой. «В конце концов любовь эта кончилась бесконечным несчастьем, многолетним унынием, помрачением ума, совести, всего», — вспоминал через 20 лет Розанов в очерке «Иван Ляпунов». Неудачная женитьба, как утверждал еще Сократ, толкает человека к занятиям философией. И Розанов взялся за написание большого философского трактата «О понимании», который вышел в Петербурге в 1886 г. Писал легко, ничего подготовительного не читая и не с кем не обсуждая, отмечал позднее Розанов. Книга прошла незаметно, не получила ни какого отклика и большая часть тиража была продана на обертку. В этом же году А.П. Сулова ушла от Розанова, не дав развода.

Стремясь расстаться с тяжелыми воспоминаниями в 1887 г. Василий Васильевич перебрался в Елец, где познакомился с Варварой Дмитриевной Бутягиной, с которой тайно обвенчался 5 мая 1891 г. Розанов наконец-то обрел семейное счастье и покой. В августе того же года они переселились в город Белый, где Розанов продолжал учительствовать в гимназии. К

1891 г. относится его заочное знакомство с замечательным писателем и оригинальным мыслителем Константином Николаевичем Леонтьевым, которому Розанов впоследствии посвятил несколько статей. Между ними завязалась переписка, продолжавшаяся до смерти К.Н. Леонтьева осенью 1891 г.

Весной 1893 г. благодаря протекции друзей, прежде всего Н.Н. Стрехова, Розанова перевели в Петербург на должность чиновника по особым поручениям в Государственном контроле. В 1895 г. он перешел на работу в Департамент железнодорожной отчетности, а в 1899 г. вовсе оставил службу и занялся журналистикой. Уходя в отставку, Розанов занимал чин коллежского советника и был кавалером орденов Св. Анны и Св. Станислава третьей степени, которыми обычно награждали чиновников. К этому времени им были написаны, помимо трудного для восприятия трактата «О понимании», книга «“Легенда о Великом инквизиторе” Ф.М. Достоевского» (1891) и очерк «Место христианства в истории» (1888). В 1888–1889 гг. он вместе с П.Д. Первовым сделал первый русский перевод «Метафизики» Аристотеля.

Однако в полной мере литературный и критический талант Розанова раскрылся после ухода со службы. Публицистика стала его подлинным призванием. Он сотрудничал с крупнейшими в то время газетами и журналами «Новое время», «Мир искусства», «Золотое руно», «Весы» и др. Вел в журнале «Новый путь» собственную рубрику «В своем углу». Журналистская работа значительно улучшила материальное положение семьи Розанова, в которой к тому времени было уже пять детей. Розановы переселились с Павловской улицы на Петербургской стороне в большую квартиру на Шпалерной, где по воскресеньям собирались философы, писатели, художники, деятели культуры (Н.А. Бердяев, Д.С. Мережковский, З.Н. Гиппиус, С.П. Дягилев, В.И. Иванов, Ф.К. Соллогуб, Андрей Белый, Г.С. Петров, А.М. Ремизов, Л.С. Бакст, К.А. Сомов). Наиболее близок он был с Н.Н. Стреховым, Ю.Н. Говорухой-Отроком, Н.Ф. Романовым (Рцы).

Яркий стиль, запоминающаяся, часто нестандартная манера изложения и язык, необычные и провокативные трактовки актуальных событий, рецензирование книг и выставок, резкие отклики на чужие точки зрения сделали Розанова одним из самых популярных публицистов начала XX в. Он писал для разных изданий, и для «правых» и для «левых», что дало повод обвинять его в беспринципности. Но он всегда писал искренне, полагаясь

не столько на истину происходящего, сколько на внутренне ощущаемую им правду. Однако при этом, несмотря на нарочитую интимность и откровенность некоторых произведений Розанова, он никогда не писал «для себя», «в стол». Часто казалось бы непреднамеренные записи Розанова на самом деле не были столь случайными. Он намеренно возбуждал и поддерживал в себе «писательский зуд», всегда был готов к записи. Отсюда заметная механичность и принужденность некоторых розановских вещей. Все его сочинения создавались для печати, все должны были приносить доход. Жизнь, собственная личность, общественные события, окружающие люди – все поставляло Розанову материал для журналистики, из всего он извлекал литературную прибыль. В своей журналистской работе Розанов часто пользовался псевдонимами. Известно 47 его псевдонимов.

Публицистика и критические заметки Розанова стали выходить отдельными сборниками: «Сумерки просвещения» (1899), «Литературные очерки» (1899), «Религия и культура» (1899), «Природа и история» (1899), «В мире неясного и нерешенного» (1901), «Семейный вопрос в России» (1903), «Около церковных стен» (1906), «Ослабнувший фетиш» (1907), «О декадентах» (1907), «Итальянские впечатления» (1909), «Когда начальство ушло...» (1910), «Люди лунного света» (1911), «Темный лик. Метафизика христианства» (1911), «Среди художников» (1913), «Война 1914 года и русское возрождение» (1914). Самобытным и ярким явлением в русской культуре и литературе стали его книги «Уединенное» (1912) и два тома «Опавших листьев» (1913, 1915). В них мысль и литературные наклонности Розанова нашли наиболее полное и цельное воплощение. Здесь искренность и обнаженное личное отношение к предметам, интимность, доверительность утверждаются в качестве высшей степени истины. Не были изданы при жизни писателя книги «Мимолетное» и «Сахарна». Незадолго до смерти Розанов планировал издание собрания своих сочинений в 50 томах.

Почти все написанное Розановым, за исключением первой книги «О понимании», привлекало внимание и читателей, и критиков. Более того, благодаря статьям о христианстве, проблемам пола и по еврейскому вопросу, имя Розанова приобрело скандальную известность. Так, в 1914 г. он был изгнан из Религиозно-философского общества, одним из основателей которого являлся. В 1911 г. Синодом было принято к рассмотрению дело об отлучении Розанова от Церкви. Поводом послужила его брошюра «Русская Церковь». Дело было закрыто в 1917 г.

В творчестве Розанова не трудно вычленить периоды, ориентируясь на его литературные предпочтения. Самый ранний период был в строгом смысле и самым философским. В это время помимо нескольких философских статей он создает «О понимании» и переводит «Метафизику» Аристотеля. С переездом в Петербург Розанов начинает активно сотрудничать с консервативными изданиями. Консервативная публицистика составляет второй период в его творчестве. В конце 1890-х годов он переходит в газету «Новое время» и начинает разрабатывать темы пола, семьи и брака, принесшие ему известность и материальное благополучие. Это третий период. И наконец, к началу 1910-х годов он вырабатывает новый жанр «опавших листьев», завершением которого стал «Апокалипсис нашего времени». Его созданию предшествовали конкретные жизненные обстоятельства.

С начала революции зарабатывать журналистикой становилось все труднее и труднее. Наступила пора нужды и голода. В сентябре 1917 г. семья Розанова решает переехать в Сергиев Посад, где им помогает обустроится П.А. Флоренский. Сначала жили вшестером: Василий Васильевич, Варвара Дмитриевна, дочери Татьяна, Варя, Надежда и сын Вася, вернувшийся с фронта. Падчерица Аля осталась в Петрограде, а дочь Вера жила послушницей в Покровском монастыре. Жена Розанова Варвара Дмитриевна последние годы тяжело болела, забота о семье легла на плечи Василия Васильевича и его старших дочерей. Постоянно не хватало дров и керосина (для лампы), продукты доставались с трудом. Приходилось менять одежду, мебель, посуду, книги на еду. Но Розанов не прекращал писать, постоянно общался с П.А. Флоренским и графом Ю.А. Олсуфьевым, жившими здесь же, в Сергиевом Посаде. Периодически наезжал в Москву к Н.А. Бердяеву, С.Н. Булгакову, М.О. Гершензону, А.А. Сидорову. Во время одной из таких поездок у Розанова украли его любимые античные монеты, которыми он очень дорожил и с которыми не расставался. Вскоре пришло известие, что 9 октября 1918 г. в Курске, направляясь на Украину, умер от «испанки» (распространенный в те годы вирус гриппа) сын Вася. О дочери Варе, находившейся на Украине, было ничего не известно.

В этих условиях Розанов писал свое последнее произведение – «Апокалипсис нашего времени», который выходил отдельными небольшими книжечками с 15 ноября 1917 г. Всего вышло десять выпусков с единой пагинацией: два в 1917 г. и восемь в 1918 г. Первоначально идея издавать не-

большие выпуски по 16 страниц в $\frac{1}{32}$ печатного листа относятся к октябрю 1917 г. Розанов собирался ради заработка регулярно издавать так называемые «Троицкие березки», которые, с одной стороны, продолжали бы жанр «Опавших листьев», а с другой, представляли бы собой аналог «Дневника писателя» Ф.М. Достоевского. Из этого замысла и родился «Апокалипсис нашего времени», который печатался тиражом 2000 экземпляров в типографии И.И. Иванова на деньги книжного магазина М.С. Елова в Сергиевом Посаде. Розанов получал 200 рублей за выпуск и 400 – за двойной.

В «Апокалипсисе» он продолжал, как и прежде, испытывать и преподносить как факт своей биографии все: и литературу, и религию, и пол... и революцию. В «Апокалипсисе» Розанов подводит итог жизни – творческой и физической. Правдивость всегда была для него важнее и дороже приличий, личное – существеннее и сущностнее общественного. Писатель возвращается к основным темам своего творчества: взаимоотношениям Бога и мира, проблемам семьи и пола, значению христианства, судьбе России. Личный момент здесь еще более заострен просьбой о помощи, милостыне.

В ноябре 1918 г. у Розанова случилось кровоизлияние в мозг. После паралича он больше не вставал и все время сильно мерз. Скончался Василий Васильевич Розанов 5 февраля 1919 г. и был похоронен на кладбище Черниговского монастыря близ Троице-Сергиевой лавры, рядом с могилой столь ценимого им К.Н. Леонтьева.

Фигура К.Н. Леонтьева ближайшим образом вводит в круг философских пристрастий Розанова. Их знакомство свелось к непродолжительной переписке. Однако это позволило Розанову в последствии неоднократно обращаться к творчеству К.Н. Леонтьева и оценивать его как наиболее интересное явление в русской мысли XIX столетия. Особенно рельефно значение созданного К.Н. Леонтьевым выводится Розановым на фоне других славянофилов (А.С. Хомякова, Н.Я. Данилевского), наследие которых он намеренно принижает. В то же время Розанов по большому счету оказался чужд идейным установкам К.Н. Леонтьева, эстетическим и историософским. Гимназический учитель (в пору знакомства с К.Н. Леонтьевым) ориентировался на философию другого масштаба, далекую от глобальных историософских построений. Философия представлялась Розанову как дело жизни, как направление воли, требующее нравственного настроения, творческого усилия, действия силы воображения и фантазии. Такая философия имеет дело прежде всего и по преимуществу с личной жизнью человека. В

ней доверительность и простота граничат с истиной. Сам характер его письма указывает на истину, или даже включает ее в себя. Преднамеренная хаотичность, нередактируемость, шероховатость, непоправимость стиля призваны продемонстрировать, что то, о чем пишется может быть только так, а не иначе. И сказать об этом по-другому не возможно. В противном случае это будет другой предмет и другая мысль. Мысль и выражающее ее слово также как и сам мир неисправима, неизменяема, уникальна. Она может быть только так, а не иначе. Или ее может вовсе не быть. Но смысловым образом ставшее сущее, что и знаменует мысль, единично и по большому счету неповторимо. Точнее, доступной, тиражируемой, повторяемой может быть истина, заключенная в мысли, но не сама мысль. Истина – одна и та же, мысль – всякий раз другая. Но эта истина не лежит на поверхности. Она требует особого внутреннего сосредоточения. Способ ее раскрытия является личным, даже интимным, но результат – всеобщим. В нем каждый человек может увидеть себя. Истина для Розанова светилась в мелочах, грела в личной жизни. Она отслеживалась самопознанием, представленным, однако, не только в своем результате, но и в процессе, в каждодневной работе сознания, в шелушении души, обнаружении и фиксации простых (и в этом смысле универсальных) эмоций. У Розанова все пропитано рефлексией, подчинено самопознанию, открывающему «чистого» человека, универсальный способ существования, которым живут миллионы. Рефлексивность розановского письма – оборотная сторона его личностного эгоцентризма.

Розанов предпочитал работать от чего-то отталкиваясь, что-то критикуя, сопоставляя «высокое» и «низкое». Так, стремление к публицистической контрастности и нарочитым противопоставлениям сделало его страстным ругателем другого крупного мыслителя той эпохи – Владимира Соловьева. Но, надо признать, именно Розанову принадлежат одни из самых пронизательных и точных характеристик личности Вл. Соловьева. Запоминающаяся полемичность его произведений усиливалась личным отношением к предмету, которое Розанов часто специально акцентировал. Выпячивание личностного момента – характерный прием Розанова. В этом ключе написаны многие его статьи о семье и поле, о христианстве и Церкви. В обстоятельствах личной жизни, в быте Розанов усматривает бытие пола. В бытовом для него живет вечное, которое выражается через пол. Это начало мира и жизни. Отсюда и стиль Розанова часто оказывается

сродни телесным отправлениям. Он неказист, неряшлив, с «запашком», но он одновременно «теплый», еще не остывший, сохраняющий жизненную теплоту чувства, импульс мысли, т. е. не абстрактную форму, а именно подвижность, энергичность мысли.

Помимо разработки конкретных проблем, требующих философского взгляда, помимо уникальной способности мыслить масштабно в малых вещах, через малые вещи, Розанов сумел создать своеобразную философию смысла. Он, правда нигде теоретически ее не отразил, но нашел для нее адекватное жанровое выражение. К этому жанру принадлежат «Уединенное», два короба «Опавших листьев» и «Апокалипсис нашего времени». На первый взгляд в них обнаруживается жанровое смешение, вбирающее в себя что-то от дневника и воспоминаний, что-то от семейного альбома и лирической прозы. В них все биографично, т. е. имеет свои обстоятельства, придающие записи ее конкретное значение. Но Розанов этим не ограничивается. Для него важен переход от биографического значения, «слетевшей», «соскользнувшей» мысли к личностному смыслу, т. е. к тому моменту, в котором мысль сбывается, в котором в ней отражается мир. Без этого отражения, все, что писал Розанов не имело бы смысла, его «листья» не были бы книгой, не имели бы отношения к литературе, пусть даже и преодоленной. Различие между биографическим и личным очень существенно для Розанова. В личном уже скрывается зерно универсального, в личном уже проглядывает общечеловеческий смысл. Поэтому Розанов как писатель, как мыслитель – универсальный человек.

В своем новом жанре Розанов сознательно противопоставляет социальным, общественно значимым темам в литературе личные, интимные и, казалось бы, необязательные сюжеты-впечатления. «Опавшие листья» во многом – реакция на русский социальный роман XIX в. И в то же время в них получает развитие одна из тем русской литературы – тема маленького человека. Но вот в «Апокалипсисе» Розанов возвращается к общественно окрашенной действительности, к революции. Однако и здесь он преподносит революцию с личной и бытовой стороны.

Розанов подробно описывает все частности, сопутствующие его жизни и размышлениям. Он нагружает мысль мелочами и деталями. Искренность и правдивость заменяют у него истину. И в результате получается неповторимый интимный реализм, «уединенная» истина, говорящая сама с собой языком мелких деталей. Документальность фрагментарной и разроз-

ненной розановской прозы подчеркивается случайностью, внезапностью записей, указанием обстоятельств их написания. Его мысли непосредственны и непреднамеренны, спонтанны. В неконтролируемости процесса мыслевыделения, сближаемого с чисто телесными проявлениями, и состоит главная отличительная черта философии Розанова. В своих произведениях он раскрывает черновик сознания, не «чистые», синтезирующие представление или явление, акты, а не всегда до конца додуманные мысли, бесцельные замыслы. Это еще только семена мысли или «эмбрионы», как назвал он одну из первых своих попыток работы в этом жанре. Его мышление не придерживается никакого интеллектуального режима, напротив, в нем происходит постоянное провоцирование мысли, раздражение разума, безостановочное олитературивание эмоций и сопутствующих им обстоятельств, и, наоборот, приземление, снижение, профанирование литературы.

Телесность мысли усиливается рукописностью его произведений. На титуле «Уединенного» Розанов приписал: «Почти на праве рукописи». Эффект рукописности достигается целым рядом приемов: разговорным языком, сокращением слов, обильным использованием кавычек, указывающих на смысловую трансформацию, заключенного в них слова. Другой важный прием – придание времени написания, длительности самого процесса записи самостоятельного художественного и эстетического значения. Розанову удивительным образом удается «предъявить» время, «раскрыть» его как движение мысли, как дуновение мысли. Непосредственным образом рукописность отражается в подчерке как телесном движении, отпечатке, следе тела. Подчерк физиологичен, но одновременно с этим, он смысловым образом нагружен. Подчерк – своеобразная визуализация характера, извод души, ее настроений и впечатлений. Книга не сохраняет авторский подчерк, но Розанов пытается его косвенным способом воспроизвести. Процесс мышления Розанова практически неотделим от записи и непосредственно сливается с существованием.

Как философия смысла (понимаемого не в семантическом плане, а в плане сознания) розановские построения обращаются к переживанию. При этом он не создает никакой трансцендентальной схемы, в которую бы встраивалось переживание, а прибегает к испытанному приему – литературности.

Концепция *переживания* генетически связана прежде всего с биографической литературой, в которой «переживание» получает свои первона-

чальные значения: непосредственности, т. е. самостоятельной удостоверенности в том, что происходит, и сохранения содержания ранее пережитого. Переживание в биографической литературе связывает жизнь художника с его творчеством и обосновывает первым последнее.

То, о чем пишет Розанов биографично и для большинства читателей чуждо и непонятно, но благодаря задействованию механизма переживания биографическое сводится к таким данностям сознания и жизненного опыта, которые имеют непосредственное значение, т. е. понятны без дополнительного усилия, всем доступны. Атомом переживания является смысл. Данность переживаемого – смысловая данность. Но переживать можно лишь объективированную смысловым образом данность. Биографичность прозы Розанова представлена предельно смысловым образом, а, значит, она объективирована, т. е. выведена за пределы «чуждости», «закрытости» внутреннего мира, сделана доступной и постижимой со стороны своего смысла. Смысл-переживание у Розанова не объясняется, не навязывается теоретически, а выводится художественно. Смысл проживается в слове. К сопереживанию такого слова Розанов и приглашает читателей. Результатом этого сопереживания тоже является смысл. В трактовке Розанова у смысла, таким образом, обнаруживаются две характерные черты. Во-первых, смысл – это совокупность обстоятельств его создания. Во вторых, смысл – это взаимность. Иначе говоря, смыслом обладает только то, что можно разделить с Другим. Смысл одному мне не принадлежит. У смысла нет автора. Я его только выражаю, вывожу в слове, которое встречается с Другим. Биографическая фактичность, переживаемая как общедоступная ценность, уже более не замыкается на себе, и, преодолевая одиночество розановской прозы, трансформируется в смысловым образом ставшую сущность – личность. Личность, по большому счету, и есть смысловая определенность, сознающая свой предел и указывающая на него некоторым способом. Таким способом указания для Розанова является литература, в которую превращаются все его переживания. Розановская интимность, а порой циничность и бесцеремонность – это литературно преподнесенный (артикулированный в слове смысл) переход от биографического к личностному.

Из этого же корня произрастает и философия Розанова, принимающая черты своеобразной физиологии сознания. Мысль, как показывает Розанов на собственном примере, множеством нитей связана с целостной лично-

стью человека, обусловлена обстоятельствами его существования. Мысль – результат деятельности целостной личности. Мысль – продукт жизни. К этой, восходящей к И.В. Киреевскому, философской традиции присоединяется Розанов. Предмет или проблема, пропущенные через личностное (а не просто индивидуальное) сознание, становятся близкими и понятными. Об универсальности понимания, понимающего и понимаемого Розанов писал в своем первом философском труде «О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания», где понимание осознавалось как цель и результат деятельности человеческого разума. Однако феномен понимания представлен здесь абстрактно, аналитически препарирован в замкнутой и самодостаточной спекулятивной системе. Совсем иной тип понимания, сохраняющий лишь общие универсалистские установки, представлен в «Апокалипсисе». Это уже не только философия, но и публицистика и литература.

Жанр апокалипсиса, к которому обращается Розанов, принадлежит к христианской литературе особого рода. Христианская традиция сохранила несколько апокалипсисов (Петра, Иоанна, «Пастырь» Гермы). Наиболее известен Апокалипсис апостола Иоанна, писавшийся на острове Патмос «в духе» и представляющий собой послание семи церквям Малой Азии (Эфеса, Смирны, Пергама, Фиатры, Сард, Филадельфии и Лаодикии). Апокалипсис – это «откровение» о будущем, точнее описание событий ближайшего будущего, сопровождающееся фантастическими видениями. Произведение Розанова обнаруживает больше различий с традиционной апокалиптической литературой, чем сходств. Его «Апокалипсис» – это сбывающаяся история «последних времен», это описание событий настоящего, «нашего времени». Лишь в одном месте Розанов решается заговорить о будущем. Но в его описаниях и предсказаниях нет ничего мистического, сверхъестественного. Напротив, все предельно обыденно, даже приземленно. Розанов не пророк, а свидетель, наблюдатель (в изначальном смысле – теоретик), фиксирующий то, что вокруг него происходит. Он, скорее, новый летописец, Пимен нового смутного времени, чем последний апостол. И пишет он пусть не в келье, но около церковных стен. Его сочинение ближе эсхатологической литературе вообще, чем Апокалипсису в частности. «Последние времена» он преподносит, конечно, по-своему, порозановски, со свойственной ему любовью и вкусом к мелочам и подробно-

стям, обращаясь к личному опыту, который становится для него опытом смерти.

Ощущение приближающегося конца жизни усиливается в «Апокалипсисе» множеством отражений, совпадений и подобий в разрушающейся революционной действительности. Умиравший человек, в котором еще теплится, лучится словом мысль и чувство резонирует революции, отходит в мир иной в такт распадающемуся социальному миру. Близость личной смерти ощущается и передается как гибель окружающего мира, устойчивого былого быта, родной старины. И наоборот, внешние неурядицы превращаются в личный апокалипсис. Розанов уподобляет свой внутренний мир «большому» миру, но при этом постоянно имеет в виду, что его внутренний мир – это литературный микрокосм. Розанов олитературивает все вокруг себя, у него все идет в дело, любая мелочь (пустяковый факт, случайная эмоция) возводятся в ранг литературы.

Неслучайно поэтому, Розанов в «Апокалипсисе» сводит счеты с русской классической литературой XIX в., как бы продолжая свою критическую деятельность. Литература, на его взгляд, стала в России одним из самых влиятельных социальных явлений. Более того, литература в России заменила собой жизнь. Но при этом, она учила чувствовать и переживать, а не жить. Да и чувствовать не по-настоящему, а на бумаге. Русская литература разошлась с действительностью и облегчила дело революции. Розанов неоднократно в своих статьях и фельетонах писал о том, что послегоголевская литература (И. Бунин, М. Горький, Ал. Толстой, М. Салтыков-Щедрин, И. Гончаров, Н. Лесков, И. Тургенев), высмеивая русских крестьян, помещиков, чиновников, мещан, подготавливала «конец России». Отсюда и его вывод: «Россию убила литература».

Его поражает быстрота и легкость падения русского государства, разрушения векового быта, изменения в поведении народа. Розанов ищет причины этому и находит их не только в литературе, но и в Церкви, вообще в христианстве, в его бессилии устроить жизнь. Главный упрек христианству состоит в бессилии, не мочи, проистекающих от небытийственности, а-космичности учения Христа. Христианство – религия без мира, без жизни, без пола. Христианство обесмыслило жизнь, т. е. отвергло ее. Поэтому закономерный результат развития христианской цивилизации и русской истории как ее части состоит в революции, разрушении, холоде, голоде и тьме. Христианство приучило нас разрушать и отрицать, а не ува-

жать себя и свой труд. Оно сделало нас нигилистами, сторонниками небытия. Логический итог христианства в философии – позитивизм, в общественной – социализм. Но для жизни позитивизм бессмысленен, пуст, не нужен, даже вреден. Христианство, забыв о человеке, создало «цивилизацию со стоном».

Христианскому учению, выраженному в Евангелии, противостоит Апокалипсис. Апокалипсис не просто космичен, это правда мироздания, истина целого, в нем обострены все чувства. Поэтому розановский «Апокалипсис» феноменалистичен. Темы еды, запаха, тепла и холода, т. е. того, что непосредственно ощутимо, осязаемо становятся в нем доминирующими. Источником же и символом тепла и света, а значит и жизни является солнце. Апокалипсис обращается к солнцу, отсылает к космосу, к жизни, изрекает и дает смысл всему происходящему, в то время как Евангелие, по словам Розанова, раскрывает лишь «обстоятельства образа действия». Сам мир – это уже молитва и религия. Дыхание и вздох – признаки жизни и одновременно тоже молитва. Апокалипсис понятен. Он отвечает на вопрос «зачем» и «для чего» есть все существующее. Он указывает признаки завершения процесса, раскрывает целевую причину и в телеологическом объяснении как бы закругляет, завершает, смысловым образом исчерпывает существующее. Цель и смысл в Апокалипсисе сливаются.

От критики христианства Розанов переходит к дальнейшему поиску причин русской революции, которые кроются, по его мнению, в неспособности русского народа наладить управление и быт. За тысячелетнюю историю мы не создали семью, не выработали нравов, не приобрели трудоспособности. В результате получилась «Ерунда с художеством» или «Художественная нация. С анекдотом». Такой приговор усиливается чаадаевским восприятием России, согласно которому русские оказались «межеумками», не принадлежащими ни Европе, ни Азии.

И вот этой стране приходит конец. На чувственном, осязательном уровне он воспринимается Розановым как похолодание, замерзание. Но это не леонтьевское «подмораживание», служащее охранению и консервации государства, а признак смерти. В розановском «Апокалипсисе» нет ничего фантастического, он предельно прозаичен, в нем буднично звучит предсказание, видение «золотого» будущего России. «Устал. Не могу», — вздыхает старый человек. От конкретного исчисления муки, крупы и яиц, необходимых для поддержания жизни, Розанов переходит к мыслям о всем мире,

о России и Европе, и видит в окончании своей жизни завершающее знамение эпохи, «апокалиптический переворот».

ФОРМИРОВАНИЕ СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ Н. С. ТИМАШЕВА

Начало самостоятельной научной деятельности Николая Сергеевича Тимашева (1886–1970) относится ко второму десятилетию XX в. В это время его научный интерес концентрировался вокруг нескольких проблем. Прежде всего следует назвать его магистерскую диссертацию «Условное осуждение», защищенную в ноябре 1914 г. в Петроградском университете и опубликованную отдельным изданием в следующем году. Докторская диссертация Тимашева «Преступное возбуждение масс», в которой была дана правовая оценка подрывной деятельности, состоящая из 2-х томов и подготовленная к печати в 1916 г. так и не была опубликована. Ее рукопись была уничтожена большевиками. Сохранилась статья ученого «Преступное возбуждение масс по действующему русскому праву», связанная с работой над диссертацией, опубликованная в «Журнале министерства юстиции» за декабрь 1914 г. и вышедшая отдельной брошюрой в Петрограде в 1915 г.

В эти же годы Тимашевым был написан ряд статей, посвященных правовому анализу преступлений против религии: «Основания наказуемости религиозных преступлений» (опубликована в 1915 г. в журнале «Право») и «Религиозные преступления по действующему русскому праву» (опубликована в январской и декабрьской книгах «Журнала министерства юстиции» за 1916 г., имеется отдельное издание). Стоит упомянуть также брошюру «Юридическая природа уголовной ответственности соучастников», вышедшую в Петрограде в 1916 г.

Преподавательская деятельность Тимашева, связанная с Петроградским университетом и Политехническим институтом, была сосредоточена на проблемах теории права и социологии права. Курс лекций по социологии права был подготовлен к печати, но так и не вышел. Его рукопись также не сохранилась. В 1939 г. в США русский ученый воспроизвел содержание своего курса и опубликовал его на английском языке под названием «Введение в социологию права»¹.

¹ *Timasheff N. S. An Introduction to the Sociology of Law. Camb., 1939.*

В работах Тимашева 1910-х годов не только анализировался юридический материал, но и формировались подходы, воплотившиеся позднее в его социологической концепции. И. Шойре, подытоживая взгляды своего учителя, указывал на следующие основные положения социологии Тимашева:

«1. Общество и социальные системы суть системы самоопределяющиеся с точки зрения их культурного и персонального элементам.

2. Каждый из них, в своей мере, способен изменяться. Это изменение не определяется внешними факторами, но переменами внутренними, присущими культурному и персональному элементам.

3. Социальные структуры и их движущие силы должны быть наблюдаемы, как человеческие процессы, а не только как биологические или механические процессы. Эти процессы подлежат научному исследованию именно потому, что они являются человеческими»¹. В оценке И. Шойре взглядов Тимашева можно констатировать имманентное понимание общества, развивающегося исходя из собственных внутренних побуждений, определяющего самого себя и свои действия. Внешние изменения являются результатом деятельности внутренних сил, а условием познаваемости социальной системы служит то, что она есть человеческое произведение, наше творение.

Эти представления Тимашева складывались постепенно, в том числе и под влиянием его исследований 1910-х годов. Наиболее крупное из них – «Условное осуждение». В нем русский ученый помимо чисто научных целей раскрытия юридической природы института условного осуждения ставил и вполне практическую задачу: показать необходимость и неизбежность введения условного осуждения в России. По его мнению, утверждение условного осуждения представляет собой результат объективного развития правосознания. «Итак, — писал Тимашев, — восприятие условного осуждения не есть явление, характеризующее развитие той или другой правовой системы; это есть явление, стоящее выше национального развития, явление типичное для эволюции человечества, как целого. *Включение в положительное законодательство института условного осуждения принадлежит к числу объективных тенденций развития современного уголовного права*»². Применение условного осуждения оправдано на прак-

¹ Шойре И. Социология Н. С. Тимашева // Новый журнал. Нью-Йорк, 1964. Кн. 75. С. 270–271.

² Тимашев Н. С. Условное осуждение. Петроград, 1915. С. 235.

тике и, по словам Тимашева, соответствует нашему народному самосознанию «и мирозерцанию большинства культурных элементов нашего общества»¹. Введение этого института в России означало бы отход от исключительно репрессивного права к праву, учитывающему интересы общества.

Необходимость усиления «социальных тенденций» в праве особенно подчеркивалась Тимашевым. Институт условного осуждения в этом плане крайне показателен. Он является отражением развития в юриспруденции «социальных тенденций», т. е. стремления действовать не в интересах государства, а в интересах общества. Наряду с этим, другим источником условного осуждения выступают практика «стран англо-американской культуры» и распространение позитивизма в науке о праве, т. е. устранение метафизических рассуждений и ориентация на методы естествознания, а также связанный с ними метод массового наблюдения или статистики. К этому следует также добавить произошедшую в XIX столетии смену политических идеалов XVIII в. идеалами социальными².

Согласно Тимашеву, институт условного осуждения зародился в середине XIX в. в обычном праве Англии и некоторых штатов Северо-Американского союза. Ученый особенно подчеркивал естественность, органичность этого процесса: «условное осуждение возникает не путем веле-ния законодателя, в котором всегда может найти отражение чисто субъективная мысль влиятельной личности, а путем естественного саморазвития обычного права»³. Исторически сложились четыре формы условного осуждения: англо-американская, франко-бельгийская, германская, австралийская или смешанная⁴. Тимашев специально отмечал англо-американскую форму условного осуждения, так как в ней решающее значение отводится психологической компоненте, реализующейся в практике мировой поруки и попечительного надзора. Психологическая установка является в условном осуждении дополнительной мерой, направленной «на создание в психике преступника особых стимулов, задерживающих дальнейшее движение его по преступному пути»⁵. Психологическая сторона выступала для Тимашева одной из наиболее существенных в праве вообще.

¹ Там же. С. 540.

² Там же. С. 8–9.

³ Там же. С. 236.

⁴ Там же. С. 13.

⁵ Там же.

Основная задача исследования условного осуждения состояла в том, чтобы показать «общий всем культурным странам процесс восприятия условного осуждения»¹ и внутреннее развитие этого института. Но в начале Тимашев дал определение условного осуждения, сформулировал его признаки, указал целесообразность и область его применения.

Дедуктивное определение условного осуждения выглядит следующим образом: «Условное осуждение есть погасительная приостановка карательной деятельности государства»². Его признаками, соответственно, являются: «1) наличие приобретенного государством карательного права; 2) приостановка осуществления его; 3) погасительный характер этой установки»³. Целесообразность условного осуждения обосновывается стремлением создать наиболее эффективный карательный механизм и выражается в идее этого института, которая «есть идея отказа от применения приобретенного государством карательного права там, где общие цели репрессии достигаются лучше всего помимо репрессии, с тем, чтобы при этом воспользоваться своеобразным мотивирующим значением факта наличия у государства могущего быть ежеминутно примененным права на наказание. Идея поистине достойная изумления по своей простоте и в то же время глубине!»⁴ Областью применения условного осуждения являются «маловажные правонарушения случайных преступников, т. е. лиц, в жизни которых совершенное преступление представляется фактом случайным и, судя по характеру и предшествовавшему поведению виновника, не долженствующим повториться»⁵. Из этих определений в ходе исследования прояснялась и задача условного осуждения. «Задача условного осуждения, — писал Тимашев, — *лежит в области специальной превенции — она состоит в предупреждении рецидива со стороны не крупного преступника*»¹. Главный положительный эффект и цель условного осуждения состоят в формировании в психике преступника задерживающего представления, что соответствует и цели наказания.

Ход исследования Тимашевым института условного осуждения после уяснения основных определений сводился к историческому обзору введения условного осуждения, что позволило раскрыть объем понятия услов-

¹ Там же. С. 14.

² Там же. С. 3.

³ Там же. С. 5.

⁴ Там же. С. 11.

⁵ Там же. С. 8.

ного осуждения, а затем перейти к анализу его правовой природы, способствующей отысканию формально-юридической сущности условного осуждения.

«Юридическая природа» изъясняется через определенную сферу отношений и институтов, выражающих эти отношения. В институтах фиксируются статические и динамические элементы отношений. «Действительно, — утверждал ученый, — раскрыть юридическую природу какого-нибудь института — значит указать то юридическое отношение, к сфере которого он принадлежит, и то место, которое он занимает в этой последней. В самом деле, всякий юридический институт определяет собою или один из элементов статики какого-нибудь юридического отношения (субъект или объект), или один из элементов его динамики, т. е. может быть сведен к установлению, развитию (движению), изменению, прекращению или охранению того или иного юридического отношения. Институт, не имеющий значения ни в одном из указанных направлений, был бы лишен всякой юридической цели и следовательно всякого смысла. С исключением его из системы права это последнее фактически оказалось бы неизменным»². Условное осуждение — это институт, сущность которого состоит в приостановке карательной деятельности государства и в возможности отпадения уже приобретенного государством карательного права. С точки зрения Тимашева, *«сущностью этого института является превращение приобретенного государством карательного права из абсолютного в суспенсивно-условное. Мы показали, что основной материально-правовой эффект условного осуждения, отпадение наказания при благоприятном истечении наказания, представляется логическим последствием названного превращения...»*³

Дальнейшее исследование института условного осуждения от определения природы тех правоотношений, выражением которых является данный институт, переходит к уяснению его уголовно-политической ценности. Но предварительно следует выяснить сущность и цель наказания вообще. Право наказания или карательная деятельность принадлежит государству и отвечает условию целесообразности, устанавливаемому государством. «Каждая государственная деятельность, — полагал Тимашев, —

¹ Там же. С. 387.

² Там же. С. 295.

³ Там же. С. 298.

должна быть сознательно направлена к определенной цели и при том цели, достижение коей соответствует общественным интересам. Государство не призвано к осуществлению идеальных целей, и еще менее к деятельности бесцельной. Деятельность, только в самой себе носящая оправдание, деятельность самоцельная, бесспорно чужда государству»¹. Цель карательной деятельности сводится к поддержанию правопорядка. Так вырисовывается целесообразность наказания как средства борьбы с нарушением правопорядка. Тимашев писал: «Правопорядок нарушается преступлением, которое таким образом является социальным злом. Наказание и есть социальное средство против социального зла»². Поддержание правопорядка достигается через наказание преступника и имеет результат или в самом подвергнутом наказанию, или в окружающей массе народа. Важно подчеркнуть психологический эффект наказания. «Общепредупредительная функция наказания основана на психологическом явлении ассоциации идей», — полагал русский правовед³. Наказание стремится вызвать отвращение (провоцируемое порицанием) к преступлению и усилить убеждение в ценности правовых благ. Такое значение наказания основывается на принципе возмездия.

Тимашев давал следующее определение возмездия: «Возмездием мы называем воспоследование за поступком, представляющимся положительным или отрицательным с точки зрения какой-либо системы норм, такой судьбы для совершившего поступок, которая является эквивалентом внутреннего достоинства поступка»⁴. С психологической стороны осознанию наступившего возмездия соответствует удовольствие. Возмездие снимает или «уравнивает» неудовлетворенное чувство психологического несоответствия. «Потребность возмездия, — по его мнению, — есть потребность уравнивания»⁵. Возмездие есть нечто должное. Оно естественно. Психологическая интерпретация таких понятий как «возмездие» или «судьба» позволяют ученому представить их в качестве факта – психологического факта, установленного путем наблюдения явлений социальной жизни, а значит доступного последующей научной обработке.

¹ Там же. С. 300–301.

² Там же. С. 301.

³ Там же. С. 303.

⁴ Там же. С. 303–304.

⁵ Там же. С. 304.

Понятие возмездия, полученное путем психологического толкования наказания предполагает дифференциацию населения, различающегося по степени психологического (нравственного, интеллектуального) развития. Исходя из этого Тимашев выделял три группы населения: 1) этически развитое и материально обеспеченное меньшинство, без угрозы наказания принимающее интересы других; 2) население, удерживаемое от преступления страхом наказания; 3) большинство граждан, порицающих преступления с точки зрения нравственности, приличий и положительного права, но из-за условий существования нуждающихся в задерживающих представлениях¹. Возмездие следует дополнить принципом индивидуализации наказания, предполагающем изменение наказания в зависимости от особенностей индивида. Отсюда Тимашев выводил деление преступников на классы, придерживаясь предложенного Liszt'ом в 1882 г. различения преступников на случайных и хронических².

Итогом этих рассуждений Тимашева было признание им большей практической эффективности условного осуждения как уголовно-политической ценности. «В результате мы можем сказать, что критерием уголовно-политической ценности какого-либо института является способность его в каждом конкретном случае придать карательному акту государства наибольшую энергию в деле охраны правопорядка с принятием во внимание преимущественно той из обеих функций наказания (общего и специального предупреждения), осуществление которой в данном случае практически важнее», — заключал ученый³.

Проецируя эти взгляды на процесс развития правосознания в России, Тимашев констатировал взаимосвязь становления права и культуры, понимаемой им как продукт осознанной деятельности наиболее образованной части общества. Введение условного осуждения в России, по его мнению, означало бы признание за обществом, а не только за государством, правосозидающей силы и способствовало бы дальнейшему совершенствованию правосознания. «Условное осуждение, — писал он, — есть важный шаг на пути к разрешению несомненно существующего в настоящее время противоречия между положительным правом и правосознанием культурных элементов населения, требующим, чтобы причиняемое государством в ви-

¹ Там же. С. 305.

² Там же. С. 307–309.

³ Там же. С. 314.

де наказания зло оправдывалось общественным интересом. Такой разлад между правосознанием и положительным правом не есть нечто особенное, чрезвычайное: право, как элемент культуры, как явление общественное, всегда и неизбежно отстает в своем развитии от правосознания, вырабатываемого отдельными индивидуумами, так как общество естественно менее подвижно, нежели единицы, его составляющие»¹.

Исследованию российского правосознания и психологической составляющей права посвящена брошюра Тимашева «Преступное возбуждение масс по действующему русскому праву», примыкающая к его работе над докторской диссертацией. Психологизм подхода ученого сказывался прежде всего в постановке самой проблемы, в понятии «возбуждения», вынесенного в заглавие статьи. Понятие преступного возбуждения раскрывалось на основе истолкования действовавшего в те годы законодательства Российской империи. «Вот это-то понятие возбуждения, — пояснял правовед, — т. е. такого воздействия на психику других лиц, которое, не являясь подстрекательством, представляет объективную опасность оказать определенного рода мотивирующее влияние на их поведение в признаваемом со стороны государства особенно вредном смысле, и лежит, по нашему мнению, в основании постановлений ст. ст. 129–132 улож. угол. и целого ряда аналогичных постановлений западно-европейских законодательств...»² Материал российского уголовного уложения позволял уточнить предмет изучения. Им, исходя из психологической установки, был «объективно-возбуждающий характер тех действий, которыми передается мысль в сознание другого лица»³. Однако на этом психологическом фоне объект самого преступного возбуждения размывался. В конце своего исследования Тимашев признавался, что «преступное возбуждение, за исключением случаев возбуждения к неповиновению закону и отчасти к нарушению воинскими чинами обязанностей службы, есть преступное деяние безобъектное, вернее, лишенное специального объекта»⁴. Трудность исследования усиливалась также тем, что соответствующим статьям законодательства необходимо было дать такое толкование, которое позволило бы согласовать государственный интерес в пресечении вредной мотивирующей деятельности с государственным же интересом свободы слова и печати.

¹ Там же. С. 391.

² *Тимашев Н. С.* Преступное возбуждение масс по действующему русскому праву. Пг., 1915.

³ Там же. С. 18.

⁴ Там же. С. 61.

Тем не менее, эти обстоятельства не помешали Тимашеву провести исчерпывающий анализ российского уголовного уложения в части, касающейся преступного возбуждения. Российское законодательство, по его словам, «криминализирует непосредственно определенные виды деятельности и условием наказуемости считает возбуждающий характер ее»¹. Расшифровка «преступного возбуждения» дается через указание его признаков. «Преступное возбуждение... — полагал ученый, — имеет в числе необходимых признаков объективную опасность мотивирующего воздействия. Объективная опасность может заключаться или в способе воздействия, или в круге лиц, к которым оно обращено. Воздействие опасно по способу в том случае, если по его характеру пределы его влияния не подлежат регулированию со стороны воздействующего. Оно опасно по кругу лиц, если оно обращено к индивидам, не могущим противопоставить прививаемым мотивам достаточного количества задерживающих представлений»². К опасным способам, согласно ст. 129 уголовного уложения относятся: публичное произнесение речи или чтение сочинения, публичное выставление сочинения или изображения и распространение сочинения или изображения. Основываясь на соответствующих статьях уголовного уложения Тимашев дал юридические определения «речи», «прочтения», «изображения».

Объектом преступной пропаганды, вызывающей преступное возбуждение, признавались: 1) войско (точнее, нижние чины действующей армии); 2) рабочие (фабричные и сельские); 3) сельское население; 4) лица, не способные сопротивляться воздействию и возбуждение которых представляет опасность для государственного спокойствия³. В качестве общих признаков можно отметить групповой характер объектов возбуждения, невозможность надлежащего отпора и опасность для государственного спокойствия.

Для наказуемости, согласно интерпретации Тимашева, возбуждение должно подпадать под одну из определенных законом рубрик: 1) учинение бунтовщического или изменнического деяния; 2) ниспровержение существующего в государстве общественного строя; 3) неповиновение закону, обязательному постановлению или законному распоряжению; 4) учинение

¹ Там же. С. 6.

² Там же.

³ Там же. С. 10.

тяжкого преступления; 5) нарушение воинскими чинами обязанностей службы¹. Преступное возбуждение направлено прежде всего против существующего в государстве общественного строя, а именно институтов, признаваемых законом основами общественной жизни: религии, семьи и собственности. «Возбуждать к ниспровержению общественного строя, по нашему мнению, значит призывать к активным, недозволенным законом действиям, направленным непосредственно на изменение основ социальной жизни», — пояснял Тимашев².

Основываясь на германской юридической литературе, русский правовед предлагал свой вариант интерпретации основания наказуемости преступного возбуждения, которое понималось им как «возбуждение к принципиальному неповиновению закону, к неповиновению не потому, что само по себе не желательно воздержание от воспрещенного деяния, а именно потому, что желателен факт неповиновения, к показанию на деле, посредством учинения недозволенного деяния, своего непризнания обязательной силы закона и авторитета стоящей за ним власти, к неповиновению закону, как абстрактной норме, а не как запрету совершать данное конкретное действие»³. В связи с этим возникал закономерный вопрос: «является ли преступное возбуждение деликтом материальным или формальным»⁴, т. е. наказывается ли преступная деятельность как таковая, или же только при наступлении определенных последствий. Юридическая практика показывает, что преступное возбуждение рассматривается по типу формальных деликтов, т. е. является наказуемым независимо от последствий. Тимашев не соглашался с таким положением дел. Согласно его точки зрения наказанию подлежит последствие преступного возбуждения, понимаемое в качестве психологического факта, т. е. как изменение содержания сознания. «Последствием, обуславливающим наказуемость изучаемых нами деяний, — писал ученый, — может быть признано только проникновение мотивирующей мысли в сознание других индивидов. При этом проникнуть в чужое сознание должна мысль, как таковая, а не те звуки или начертания, в которых она нашла себе выражение»⁵. Иными словами, преступное деяние, «со стороны внутренней», как писал Тимашев, должно быть умышленным.

¹ Там же. С. 21.

² Там же. С. 24.

³ Там же. С. 36.

⁴ Там же. С. 42.

⁵ Там же. С. 45.

Что касается волевой стороны преступного возбуждения, приводящего к изменению чужого сознания и в качестве следствия – к совершению другим человеком преступного деяния, то наказанию подлежит как активная воля, состоящая в действии произнесения, чтения, выставления или распространения сочинения или изображения возбуждающего характера, так и воля пассивная или преступное безразличие.

Итак, преступным признавалось возбуждение представляющее опасность для государства, а именно изменение психики или настроения граждан, влекущее к осознанному совершению недозволённых законом действий. «Несомненно, — уточнял Тимашев, — что опасность для государственного спокойствия представляет не учинение отдельного недозволённого деяния (при этом не являющегося тяжким преступлением), а такое настроение граждан, когда утрачивается сознание недопустимости учинения недозволённых деяний, или, более того, возникает стремление к учинению недозволённых действий именно потому, что они недозволёны»¹. Речь идет об осознанном неповиновении закону или нарушении юридической обязанности, основанной на законе. Возбуждение к неповиновению закону отрицает самостоятельное правовое благо, выраженное в законе, не признаёт авторитет закона и отвергает правомерное поведение граждан.

В итоге рассмотрения соответствующих статей уголовного уложения Тимашев внес несколько предложений по их дополнению и изменению. Так, согласно его подходу, успешное возбуждение следует присоединить к подстрекательству, а наказание в случае безуспешного возбуждения понизить. Волю к неповиновению закону стоит выделить в отдельную статью².

Разбирая статьи уголовного уложения, Тимашев столкнулся с необходимостью юридического определения публичности. Публичным может быть как действие (произнесение речи или прочтение сочинения) при условии восприятия его «неизвестно какими и неизвестно в каком числе лицами»³, так и место: «Публичным называется место, доступное для неопределённых индивидуально лиц, хотя бы только за плату (напр., театр)»⁴.

В своей следующей по времени работе «Религиозные преступления по действующему русскому праву» Тимашев вновь обратился к определению публичности: «... публичным является действие, совершенное при таких

¹ Там же. С. 36–37.

² Там же. С. 62–64.

³ Там же. С. 12.

⁴ Там же. С. 13.

условиях, что оно может быть воспринято неизвестно какими и неизвестно в каком числе лицами»¹. Русский ученый предпринял критический анализ действующего законодательства в области религиозных преступлений и указал на несоответствие российских законов с понятием о веротерпимости.

Сложность такого исследования состояла в том, что юридическая оценка и интерпретация религиозных преступлений строятся на стыке между «публичным правовым благом» и «индивидуальной религиозной свободой». Поэтому необходимо учитывать как индивидуально-психологическую составляющую религиозных преступлений, так и значение религии в качестве культурной силы. В действующих юридических актах, как отмечал Тимашев, религия понимается «как важнейшая культурная сила, как источник необходимых для поддержания государства добродетелей»². Однако действующее право имеет недостатки: значение религии как культурной силы относится преимущественно к православию, а объектом большей части религиозных преступлений рассматривается существующий религиозный строй. Тимашев писал: «Основным началом нашего религиозного строя является принцип государственного покровительства религии»³. Привилегированное положение имеет православная церковь. Такую ситуацию ученый охарактеризовал как «конфессионализацию общего принципа покровительства религии»⁴. В законодательстве также фигурируют другие религии: инославные христианские вероисповедания, признанные нехристианские вероисповедания, нетерпимые вероисповедания, к которым до указа 17 апреля 1905 г. относились старообрядцы и сектанты.

Исходя из существующего религиозного строя, в законодательстве дается классификация религиозных преступлений: «1) посягательства на религию как на покровительствуемую государством культурную силу; 2) посягательства на неприкосновенность высших с точки зрения государства религий со стороны низших и 3) посягательства на свободу отправления веры»¹. Обобщенно говоря, все религиозные преступления представляют собой посягательство на *благо*, которым в интерпретации закона является государственный интерес. Под благом понимается ценное для государства состояние сознания граждан или религиозное настроение. «Раз религиоз-

¹ Тимашев Н. С. Религиозные преступления по действующему русскому праву. Пг., 1916. С. 34.

² Там же. С. 13.

³ Там же. С. 15.

⁴ Там же.

ное настроение граждан считается весьма ценным для государства благом, то проявление этого настроения в форме индивидуального или общественного культа естественно признается заслуживающим всемерного поощрения со стороны государства», — рассуждал Тимашев².

Стоит отметить сложность определения основания наказуемости религиозных преступлений. Им может быть присвоение власти, соблазн верующих, или, в широком смысле, нарушение интересов религии, охраняемой государством. Из зафиксированных в праве религиозных преступлений русский ученый подробно разбирал богохуление и его виды: поношение, непристойная насмешка, поругание действием. При этом, рассматривая религиозные преступления, необходимо отслеживать причинно-следственную связь, например, между совращением и побуждением перейти в другую религию и самим отпадением.

Психологическая сторона религиозных преступлений отражена в понятии «умысла». «Умысел виновного, — писал Тимашев, — должен прежде всего заключаться в сознании виновного, что употребляемые им слова или выражение или исполняемое им изображение или совершаемое им действие заключает в себе оскорбление религии или верований»³. Иными словами, умышленное деяние, т. е. его осознанность является условием религиозного преступления. Субъектом правовой оценки может быть только вменяемое лицо. К религиозным преступлениям относится и «воздействие на психику», имеющее определенные последствия, а не только насильственное принуждение (например, переход в другую конфессию, низшую с точки зрения российского законодательства).

Действующие юридические акты в области религиозных преступлений, подводил итог своему анализу Тимашев, признают в качестве охраняемого блага сложившийся религиозный строй. Ученый предложил внести в российское законодательство ряд изменений, в том числе, сделать уголовно-правовую охрану религии паритетной, независимой от конфессиональной принадлежности лица; модифицировать и развить положения, предусматривающие нарушение индивидуальной религиозной свободы; снизить наказания в целом⁴.

¹ Там же. С. 16.

² Там же.

³ Там же. С. 42.

⁴ Там же. С. 103–104.

Итак, в юридических работах Тимашева 1910-х годов проявляется ряд основополагающих для его более поздних социологических исследований представлений. Это прежде всего приоритет психологического понимания права, воспринятый Тимашевым у Л.И. Петражицкого, и рассмотрение права, процесса развития правосознания как отражения культуры. По замечанию И. Шойре: «Социальные системы у Тимашева не просто сводятся к правовым системам: правовая система является мерой, указателем и главным “отражателем” социальной системы и ее изменений. Общества также различны, как и их правовые системы. Изменения в обществе обнаруживаются по изменениям в правовой системе»¹. Отмеченная И. Шойре особенность правового подхода к социологии у Тимашева и социологического подхода к праву, имеет в русской философско-правовой мысли давнюю традицию, восходящую, по крайней мере, к С.Е. Десницкому. Социология права, согласно Тимашеву, рассматривает взаимоотношения общества (культуры) и права и сводит реальность последнего к психологии социальной группы, а его источник видит в нормах поведения, сложившихся в определенном обществе.

¹ Шойре И. Социология Н.С. Тимашева. С. 277–278.

В. С. СОЛОВЬЕВ И Н. И. КАРЕЕВ
(к истории взаимоотношений)

Трудно представить, какие мемуары мог бы написать Владимир Соловьев? Еще труднее предположить сколько строк или страниц в них было бы посвящено Н.И. Карееву? Впрочем, мне сложно вообразить вообще Соловьева, пишущего мемуары. Конечно, он прожил недолго, но возраст не причина, чтобы отказать себе в удовольствии побродить по уютным переулкам памяти. Одно дело предаваться воспоминаниям и от случая к случаю их записывать, другое – целенаправленно реконструировать пережитое. Вполне в духе Соловьева поведать в частном письме или беседе забавный случай (почти анекдот) или метким замечанием очертить профиль чьей-нибудь нравственной физиономии. Но вот писать мемуары... Не тот темперамент. Мемуары, как и дневник требуют регулярности и в этом отношении они физиологичны. Их даже нельзя обвинить в субъективизме, что бросало бы тень на их возможную историчность. Исторические сочинения часто упрекают в субъективизме, хотя историография и претендует на объективность. Где субъективизм уместен, так это в автобиографии, относящейся в лучших своих образцах к исповедальному жанру. Мемуары же предполагают определенную долю исторического эгоизма, стремление навести напоследок порядок в интерьере собственной судьбы, вписать свою жизнь в рамку внешних обстоятельств, событий, вещей, других жизней. Мемуары – это своеобразное декорирование прошлого, дизайн минувшей жизни, ретроспективный натюрморт. Вот такого исторического эгоцентризма не было у Соловьева.

Не то Николай Иванович Кареев. Его память подобна Большому проспекту, на котором он жил, равномерно пересекаемому линиями. В его воспоминаниях пронумерованы все перекрестки. Один из них посвящен Соловьеву. Рассказами и свидетельствами Кареева обильно снабжена соловьевская биография, составленная С.М. Лукьяновым, да и в собственных мемуарах Кареев неоднократно упоминает Соловьева, что позволяет час-

точно реконструировать их отношения¹. Комбинация фактов и подборка цитат дают возможность представить историю их взаимоотношений в виде нескольких биографических эскизов.

Прежде всего приходится признать, что Кареев и Соловьев были людьми довольно разными. Их общение едва ли можно назвать дружбой. Примечателен в этом отношении эпизод, приведенный С.М. Лукьяновым со слов Кареева:

Как-то весной 1875 г., под вечер, к нему (Карееву – *А.М.*) пришли в гости Соловьев и А.А. Соколов. Н.И. Кареев был не совсем здоров и лежал на диване. Комната была полуосвещена, так как свет лампы скрадывался густым абажуром. Как-бы забывши о присутствии того, кого они пришли навестить, Соловьев и А.А. Соколов продолжали начатый по дороге разговор. Оба приятеля относились к обсуждаемому вопросу, по-видимому, с большим интересом и притом совершенно серьезно. Соловьев развивал ту мысль, что у человека имеется особое тело – сидерическое, которому свойственно подвергаться атрофии, если человек долгое время не причащается св. тайн, а А.А. Соколов сообщал про свое наблюдение – после причащения испытываешь-де какое-то особенное чувство освежения и чистоты, как-бы после бани. На вопрос Н.И. Кареева: “что такое сидерическое тело?” Соловьев ответил: «ты не поймешь»².

Объединяли Соловьева и Кареева не взгляды и убеждения, а общее отрочество и юность.

Знакомство Соловьева и Кареева началось с дружеской симпатии еще в гимназические годы, когда они вместе обучались в 5-й московской гимназии, т. е. с 1865 г. и достаточно активно продолжались до конца 1870-х годов. Впоследствии между ними сохранились ровные приятельские отношения. Вот как об этом повествует сам Кареев:

С Соловьевым я познакомился только перед экзаменом из третьего класса в четвертый (Кареев, также как и Соловьев был сразу принят в третий класс 1-й Московской губернской гимназии, из которой вскоре была выделена 5-ая гимназия – *А.М.*). Болезненный, а, может быть, еще боле изнеженный и избалованный,

¹ Из существующих работ, затрагивающих эту тему, можно в строгом смысле указать только на давнюю статью Е.Б. Рашковского «О становлении двух тенденций культурной ориентации русской либеральной интеллигенции в семидесятые годы XIX века (Н.И. Кареев и В.С. Соловьев)» в сборнике «Материалы XXII научной студенческой конференции. Поэтика, история литературы, лингвистика» (Тарту, 1967). С. 79–84.

² Лукьянов С.М. О Вл. Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии. Книга вторая. Пг., 1918. С. 142–143.

он часто манкировал вообще, иногда даже продолжительное время не появлялся в классе. Сошелся с ним я уже в четвертом классе и часто бегал к нему в здание университета, где в четвертом этаже, над залом Сената и канцелярией, была квартира его отца, знаменитого историка, в те годы декана историко-филологического факультета. Соловьев был самым молодым в классе, на два года и два месяца, например, моложе меня, он был развитее громадного большинства класса. Я очень скоро воспылал самой нежной дружбой к нему и пользовался взаимным расположением. Когда я приходил к нему и уходил от него, мы целовались, как родные, чего в товарищеском быту совсем не было заведено. Комната Соловьева была общая с его бабушкой, старухой – матерью его отца, очень приветливой и добродушной, а свидания наши проходили большей частью не в одних разговорах об учителях и товарищах, но о том, кто что читал, и вообще о серьезных материях. Позднее стала затрагиваться и религия. Еще в четвертом классе, когда моя детская вера оставалась непоколебимой, как-то Соловьев, дождавшись ухода бабушки из комнаты, поспешил сообщить мне по секрету, что перестал верить в мощи. Позднее мы сообща занимались вольнодумством, так что трудно решить, кто из нас кого «сворачивал». (Это нужно иметь в виду лицам, интересующимся Соловьевым и читавшим книжку о нем Величко.) По мере того, как мы подходили к концу гимназического учения, все больше в круг наших интересов входили научные вопросы, тем более, что мы оба решили стать филологами. Странным образом математика с большим трудом давалась Соловьеву, долго, например, не могущему справиться с доказательством равенства вертикальных углов, что заставило меня переложить эту теорему в стихи, вроде тех, в какие передавались некоторые правила исключений латинской грамматики. Соловьев стишки эти выучил наизусть и, отвечая урок, переводил их в прозаическую речь. Приятельские отношения между нами мало-помалу, однако все-таки (становились) более холодные, чем раньше, [но] сохранились до самой смерти Соловьева в 1900 году. За несколько дней перед его кончиной, в последнее наше свидание, мы долго с ним перебирали в памяти старых товарищей и общих приятелей: как нарочно, все, кого мы вспоминали, оказались умершими¹.

Из наиболее известных товарищей Соловьева и Кареева по гимназии можно упомянуть С.С. Корсакова, кн. Д.Н. Цертелева, Л.М. Лопатина, А.А. Исаева, А.А. Коротнева.

Конечно, «серьезные материи» не все время занимали подростков. Как вспоминает Кареев, в доме Соловьева, которого из-за его частых болезней обычно навещали друзья, они учиняли дружеские потасовки.

¹ Кареев Н.И. Прожитое и пережитое. Л., 1990. С. 101–102.

В четвертом классе, — пишет Кареев, — мы еще были способны устраивать рыцарские турниры, причем я и Коротнев, как более сильные, сажали себе на загорбки Соловьева и Писемкого и устраивали ристания. Это бывало не раз в квартире С.М. Соловьева, когда старших не было дома, вследствие чего мы вольны были шуметь, сколько нам угодно. Мы были, разумеется на *ты*, но обычая не было называть друг друга уменьшительными именами: звали один другого по фамилии, а позднее по имени и отчеству¹.

Тогда же, в четвертом классе, Соловьев побудил Кареева начать изучение испанского языка. Скоро, впрочем, друзья охладели к занятиям².

«Вольнодумство», о котором упоминает Кареев, наступило в шестом классе гимназии. Кареев говорит о «переломе в мирозерцании», «замене мистики и романтизма» на «трезвый реализм» и приводит конкретный пример творческой реализации такого «реализма».

В новых своих мыслях я встретился с Соловьевым, который тоже доходил до конца. Когда из физики мы узнали, что плотность газа обратно пропорциональна его объему, Соловьев со своим обычным громким смехом сообщил мне, что в таком случае «Бог есть газ, плотность которого равна нулю». (С.М. Лукьянов, которому я и это сообщил, в своей работе о Соловьеве несколько иначе передал фразу.) Однажды мне в голову пришла идея кощунственного рисунка, понравившееся Соловьеву: он попросил одного хорошо рисовавшего товарища сделать такой рисунок, не объяснивши, однако, ему смысла. Что вышло бы, если бы рисунок попался начальству? Некоторые товарищи знали о нашем настроении, но или подсмеивались, или не одобряли, но без озлобления¹.

Итогом «реалистических» воззрений стало увлечение позитивизмом, которое Соловьев вскоре преодолел, а Кареев, напротив, сделался одним из наиболее плодовитых популяризаторов и продолжателей этого учения в России. Возможно, последующее расхождение философских предпочтений и послужило причиной охлаждения в их отношениях.

Еще один, наверное самый упоминаемый, случай из гимназической жизни, относящийся к Соловьеву и Карееву, произошел в 1868 г. Кареев был наказан по инициативе учителя Томсона.

¹ Там же. С. 101; Лукьянов С.М. О Вл. Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии. Книга первая. Пг., 1916. С. 103.

² Лукьянов С.М. О Вл. Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии. Книга первая. С. 61, прим. 130.

Результатом было то, — пишет он, — что меня, не выслушав даже моего объяснения, наказали: посадили в темный карцер на четыре часа, постановили стереть мое имя с «золотой доски» и поставить тройку за поведение. Когда это было «торжественно» объявлено классу, Соловьев тотчас же стер губкой вообще все фамилии, бывшие на золотой доске (и свою в том числе), и отпер дверь чулана, в который меня посадили. (Соловьев был вторым учеником в классе, первым — Кареев. — *А.М.*) Я, однако, не захотел уйти, и только кощунственно осенил Соловьева широким крестным знаменем. Вышла новая история: на расследовании о «золотой доске» Соловьев сам сказал, что это было его дело, и по поводу всего этого директор (М.А. Малиновский — *А.М.*) всему классу прочитал нотацию, в которой предостерегал наших товарищей от нигилизма. Решение меня покарать было принято на каком-то частном совещании, но после поступка Соловьева был экстренно созван педагогический совет, бывший, кажется, довольно бурным. В конце концов, наши имена опять появились на «золотой доске», высокий балл по поведению мне был возвращен, а вся история предана была забвению².

Однако не только Кареев уберег этот случай от забвения, но и его гимназический учитель Е.В. Белявский³, а также со ссылкой на Е.В. Белявского, С.М. Лукьянов⁴.

После поступления в Московский университет хронология взаимоотношений Соловьева и Кареева становится заметно более разряженной. Как отмечает Кареев:

с Соловьевым, например, я стал видится гораздо реже. Он поступил было, как и я, на филологический факультет, но сбежал на естественный, и в университете, не особенно им ревностно потом посещавшемся, мы не встречались, а жить он стал страшно далеко, в Николаевском институте, где его отец получил место инспектора классов⁵.

Из запомнившихся событий Кареев описывает лишь случай с профессором римского права Н.И. Крыловым. Подвыпивший Н.И. Крылов позволил в компании студентов, среди которых был и Соловьев, несколько анекдотов и острот в адрес профессоров университета, в том числе и ректо-

¹ Кареев Н.И. Прожитое и пережитое. С. 106.

² Там же. С. 108.

³ Белявский Е.В. Педагогические воспоминания. 1861–1902 гг. М., 1905. С. 57.

⁴ Лукьянов С.М. О Вл. Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии. Книга первая. С. 121.

⁵ Кареев Н.И. Прожитое и пережитое. С. 114.

ра, которым в то время был С.М. Соловьев. Реакцию Владимира Соловьева Кареев передает следующим образом:

С тем, до того момента безумно смеявшимся, сделалась настоящая истерика. Произошел переполох. Мне пришлось отвести Соловьева домой...¹

История не получала продолжения.

В июне 1873 г. Соловьев три недели гостил в имении Кареева Аносово в Смоленской губернии². В это время Соловьев уже выдержал экстерном кандидатский экзамен и намеревался поступить в Духовную академию, о чем он немногим раньше сообщил Карееву в письме³. Кареев уже работал над своим кандидатским сочинением по истории французского крестьянства, чем был занят Соловьев он не помнил. Для совместного времяпрепровождения оставался вечер, который проходил в разговорах, пеших прогулках или катании на лодке по Днепру.

Из событий 1870-х годов биографическое и мемуарное многостраничье приоткрывает лишь несколько сюжетов, рисующих и «дурачество», по выражению Кареева, и религиозно-мистические настроения Соловьева. О дурачествах, правда, Кареев лишь «припоминает», деликатно оставляя их в этом припоминаемом состоянии. Так, 16 января 1875 г. Кареев был приглашен к Соловьеву на день рождения, проходившему на квартире его отца.

В гостях у 22-летнего новорожденного, — передает с протокольной точностью С.М. Лукьянов, — были также А.А. Соколов, Л.М. Лопатин и А.А. Шеншин-Фет. Обильно угощались шампанским и толковали про спиритизм. Н.И. Кареев высказался в том смысле, что если спиритизм – правда, то это очень интересная вещь: находясь в условиях загробного существования, можно будет материализовать себя, а затем наматериализовать омаров, шампанского и всякой всячины; когда же заболеешь от обжорства и такое житье надоест, можно будет все дематериализовать, упразднить. Соловьев много смеялся и заметил, что на том свете таких глупостей не захочется⁴.

¹ Там же. С. 124.

² Лукьянов С.М. О Вл. Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии. Книга первая. С. 296, 311–313; Кареев упоминает о двухнедельном визите Соловьева (*Кареев Н.И. Прожитое и пережитое*. С. 134.).

³ Письма Владимира Соловьева. Т. IV. Пг., 1923. С. 147–148.

⁴ Лукьянов С.М. О Вл. Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии. Книга третья. Выпуск I. Пг., 1921. С. 77–78.

За два дня до праздничной пирушки, так оживившей спиритическими возможностями унылые перспективы загробного обитания, Соловьев прочитал свою первую лекцию о Платоне на Высших женских курсах и готовился к чтению лекций в Московском университете.

Тогда-же, — продолжает дотошный С.М. Лукьянов, — т. е. в первые месяцы 1875 г., среди знакомой молодежи Н.И. Кареева и Вл.С. Соловьева возник небольшой частный кружок в целях самообразования¹.

Кареев вызвался сделать «довольно обширный доклад о взаимных отношениях язычества и христианства». Широта темы, помноженная на научную основательность к тому времени уже вполне освоенную Кареевым, грозила перерасти в цикл лекций. Задуманный им доклад должен был растянуться на три вечера и состоял из трех частей: разложение язычества, борьба христианства и язычества, торжество христианства.

Соловьев, посещавший собрания кружка, — пишет далее С.М. Лукьянов, — присутствовал при двух сообщениях Н.И. Кареева, посвященных первой и второй теме. Заинтересовавшись ходом рассуждений, он попросил Н.И. Кареева уступить ему третий вечер, вместе с соответствующей темой — о торжестве христианства, на что тот и согласился. То, что предложил затем Соловьев членам кружка оказалось уже не столько рефератом, сколько «проповедью». Свое сообщение он закончил чтением символа веры, и притом с чрезвычайным подъемом².

Вероятно, это единственный случай поочередного «соавторства» Соловьева и Кареева. Известно, что летом 1877 г. Кареев, ради свидания с Владимиром, посетил семейство Соловьевых в Нескучном³, а во второй половине 1870-х годов они изредка встречались в салоне В.И. Герье⁴.

Кратковременное возобновление более интенсивных отношений Соловьева и Кареева наступило в 1891 г., когда оба они редактировали (соответственно) философский и исторический отделы «Большого Энциклопедического словаря» Брокгауза и Ефрона. Но началось все зимой 1890–1891 годов. По инициативе Кареева был созван суд чести в связи с клеветническими слухами, распространяемыми приват-доцентом А.С. Трачевским в

¹ Лукьянов С.М. О Вл. Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии. Книга вторая. Пг., 1918. С. 141.

² Там же. С. 141–142.

³ Лукьянов С.М. О Вл. Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии. Книга первая. С. 27.

⁴ Кареев Н.И. Прожитое и пережитое. С. 143.

адрес Кареева. Соловьев был приглашен на этот суд в качестве суперарбитра¹.

На этом, собственно, исчерпываются сведения, переданные Кареевым и с его слов воспроизведенные С.М. Лукьяновым. Кареев нигде не дает оценку творчества Соловьева, не упоминает развиваемые им идеи. Соловьев оставался для него только приятелем юности.

Другое дело собственные философские, точнее, историко-философские воззрения Кареева. В них он радикально расходился с тем направлением, к которому принадлежал Соловьев, хотя никогда и не называл Соловьева. Философия истории, воздвигаемая на фундаменте положительной науки, осознает свою специфичность через противопоставление метафизике. Позитивная наука, а вслед за ней и кареевская философия истории антиметафизичны. Философия истории опирается на психологию и социологию. Историческая закономерность сводится на законы психологии и социологии. Демаркационная граница вычерчивается на противопоставлении опыта и умознания, явления и сущности.

Для метафизики, — писал Кареев в главном своем философско-историческом труде «Основные вопросы философии истории», — сущность истории не в том, что можно узнать из ее явлений, а нечто, лежащее за пределами феноменального мира, а потому главная задача философии истории для метафизики – найти скрывающуюся за реальным процессом смены событий и фактов смену моментов некоторого сверхчувственного, идеального процесса, и главный метод – исследование не данного в опыте, а существующего в нашем уме².

Всякая метафизика в своих истоках субъективна, в то время как наука претендует на объективность. Это сближает метафизику с художественным творчеством. Поэтому Кареев пишет: «Метафизику суть поэты. Попавшие не на свои места»³ и, как правило, добавляет он, плохие поэты. В поэзии индивидуальные настроения могут соответствовать или, наоборот, противопоставляться объективному миру, во всяком случае они с ним соотносятся. Художник использует в своем творчестве живые поэтические образы. Метафизика же всего этого лишена и Кареев поясняет ее в таких иронично-уничижительных выражениях, как «полиялая поэзия, облек-

¹ Там же. С. 198.

² Кареев Н.И. Основные вопросы философии истории. Критика историософических идей и опыт научной теории исторического прогресса. В 2 т. Т. 1. М., 1883. С. 300–301.

³ Там же. С. 302.

шея в формы науки», «незаконнорожденные дети фантазии и абстракции», «научообразный роман». Каждый метафизик создает новую систему не связанную или даже исключаящую другие. Метафизика, внедряющаяся в философию истории, приводит к искажению фактов и одностороннему взгляду на вещи, а искомая сущность истории в конце концов обретается в субъективной индивидуальности.

История связана с природой, как органическое, эволюционирующее и развивающееся явление она вырастает из неорганического мира. Метафизика предает чрезмерное значение человеческой деятельности и истории в жизни мирового целого и стремится связать историю с внешним, трансцендентным (у Кареева, трансцендентальным) мировым истоком.

Особенность метафизических систем в философии истории, — пишет он, — заключается именно в желании связать жизнь человечества и его историю с трансцендентальным пониманием мира, видеть в человеческой истории не только высшее проявление мировой эволюции, но и цель всего мирового процесса, вследствие чего достижению предполагаемых целей истории приписывается громадное значение и для вселенной вообще¹.

Завершая обзор кареевских характеристик метафизической точки зрения в философии истории приведу обширную и, несмотря на сдержанный тон, достаточно красноречивую цитату относящуюся к философии истории Гегеля и Гартмана, из которой с большой долей вероятности можно вывести и оценку Кареевым философско-исторических построений Соловьева.

Из этого видно, что метафизика стремится приписать человеческой истории такое громадное значение для самого мирового процесса, что цели истории перестают быть целями людей, а превращаются в конечный момент мирового процесса. Но, с другой стороны, философия истории тонет однако в метафизической истории вселенной, как капля реального мира в океане абстрактной поэзии и фантастической диалектики: она только часть другой истории, понятой, так же, как и она сама, истории, в которой какой-нибудь односторонний сколок с природы стремится достигнуть мировой цели, понятой антропологически. Само собою разумеется, что это равносильно постановке понимания действительной истории в зависимости от представления о сущности мирового процесса, понятого в свою очередь только так, как можно понять историю сознательных существ стремящихся к осуществлению известных идеалов, — и в конце концов

¹ Там же. С. 319.

приводит философию истории к подчинению чисто субъективному, полупоэтическому, полу-диалектическому творчеству: она делается только частью грандиозного романа, возникшего в уме одного человека и не имеющего никакого научного значения. Метафизики не только не замечают всей произвольности подобного заключения истории в рамки созданной индивидуальным умом системы, но даже доказывают, что без метафизического принципа философия истории немислима¹.

Наиболее интересный период взаимоотношений Соловьева и Кареева относится, пожалуй, к 1891 г. Соловьев, рано проявивший себя философским вундеркиндом, к началу 1890-х годов разменивал свои системотворческие способности на журналистский заработок. Кареев также довольно быстро набирал вес в науке и к тому времени уже был маститым и многолетним ученым с философскими претензиями. И вот, в 1891 г. в десятой книге журнала «Вопросов философии и психологии» Соловьев опубликовал статью «Руководящие идеи “Исторического обозрения”», в которой вступил в полемику с редакторскими статьями Кареева «Разработка теоретических вопросов исторической науки» и «Философия, история и теория прогресса», помещенных в «Историческом обозрении» в 1890 и 1891 годах. Кареев, правда, об этой полемике не вспоминает. Не соглашается Соловьев, прежде всего, с признанием Кареевым вопроса об исторической причинности и связанного с ним вопроса о свободе воли в качестве основных теоретических проблем истории. По мнению Соловьева, проблематичность различения между индивидуальным и общим, отдельной личностью и народом, человечеством, на которое опирается учение об исторической причинности, не может быть разрешена самими историками. Вопрос об исторической причинности истолковывается Соловьевым как более широкий вопрос о единстве, которое представляет история.

Для понимания процесса весьма сложного, — пишет он, — и, однако же, единого, какова история человечества, необходимо объяснить не только частные явления, его составляющие, но и единство, его образующее. Нужно найти как *формальные причины* этого единства, которыми определяется общий ход истории, так и окончательную цель всего процесса. Ближайшие причины исторических явлений суть несомненно единичные лица¹.

¹ Там же. С 323–324.

Только на почве телеологического перспективизма возможно истинное уяснение исторической причинности.

Соглашаясь с Кареевым в том, что «наступила пора для философского понимания истории»², Соловьев уточняет, что он имеет в виду под философским пониманием истории. Для осмысления истории философия не нуждается в полноте исторических фактов. Здесь Соловьев присоединяется к историософской традиции, восходящей к П.Я. Чаадаеву и А.С. Хомякову, согласно которой необходимо осмысление уже имеющихся фактов, а не открытие новых. Фактографическая исчерпанность при философском подходе заменяется целостностью осмысления.

Главное дело в том, — продолжает Соловьев, — чтобы осмыслить самое содержание истории, понять и объяснить ход исторического процесса в целом, без чего невозможно удовлетворительное понимание его основных факторов и частных фазисов. Вот для этой задачи действительно одинаково необходимы как историческая наука, дающая конкретный предмет для разумения, так и философия, которая указывает общие принципы и пути такого разумения³.

Философия не дополняет, а, так сказать, восполняет историю.

Соловьев лаконично подводит итог размышлениям Кареева о соотношении науки и философии. Он пишет:

Это воззрение на науку, как на знание подчиняющееся своему объекту, и на философию, как на творческое мышление, выходящее за пределы объективной действительности, очень просто, но оно страдает весьма важным недостатком — полною неопределенностью основного термина⁴.

Упирая на позитивистскую «простоту», как на главный недостаток, Соловьев замечает, что невыясненными остаются и понятие «объекта» и понятие «действительности». Подчинение действительности как феноменальной данности для науки не возможно. Непосредственный опыт часто обманчив. Наука может его корректировать, к нему возвращаться, но это же делает и философия. Понимание же действительности как того, *что есть на самом деле* одинаково как для науки, так и для философии.

¹ Соловьев В.С. Руководящие идеи «Исторического обозрения» // Соловьев В.С. Собрание сочинений. В 10 т. Т. 6. СПб., 1912. С. 365.

² Там же. С. 367.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 368.

В основе ошибочных выводов Кареева, согласно Соловьеву, лежит необоснованное радикальное противопоставление субъекта объекту. Философия представляет субъективное отношение к объективным процессам, изучаемым исторической наукой.

Но ведь человеку свойственно не только выражать субъективные требования, — возражает философ, — но и осуществлять их, т. е. превращать идеи в вещи; а «субъективное отношение» к исторической действительности требует и в известной мере достигает объективных в ней перемен, создает события и факты¹.

Человек не только оценивает и судит историю, но и действует в истории. Значит, субъективный момент, т. е. стремление к осуществлению идеальных целей, является частью объективной исторической действительности. В результате Соловьев делает следующее заключение:

Нужно разделять не между субъективным и объективным, а между истинным и ложным, разумным и бессмысленным: ибо все истинно-субъективное имеет тем самым и силу объективности².

Не согласен он и с вытекающими из противопоставления субъекта объекту безнравственным, чисто прагматическим отношением к природе. Человек субъективно противопоставляющий свой внутренний мир природе является результатом мировой эволюции, он един и солидарен с природой. Соловьев возражает, а порой и недоумевает, по целому ряду более частных положений Кареева. Невыясненными и неубедительными, на его взгляд, в частности, остаются понятия «внутреннего смысла вещи» и «смысла жизни», узкое (социально-нравственное) понимание прогресса.

Полемическое восстание Соловьева против позитивистского упрощения философских проблем, а, зачастую, и их элиминации не случайно. Духовная эволюция Соловьева и Кареева привела к тому, что они примкнули к различным философско-историческим традициям. Кареев, воспринимая историю как науку и разрабатывая, по преимуществу, теоретические и методологические вопросы, как самой научной формы истории, так и исторического процесса, пришел к необходимости обоснования положительной науки об общественных явлениях. Соловьев в крупных своих работах, та-

¹ Там же. С. 369.

² Там же. С. 370.

ких как «Чтения о Богочеловечестве», «Философские начала цельного знания», «Оправдание добра. Нравственная философия», статьях по национальному вопросу, а также публицистике 1890-х годов стал выразителем историософской точки зрения. Понимая историю как богочеловеческий процесс, Соловьев видел в ней органический процесс развития или нравственного совершенствования, смысл которого состоит в единении мира и возвращении его к Абсолютному. В истории мы наблюдаем смену религиозных эпох, а в человечестве как субъекте истории, — изменение религиозного сознания.

«МЕТОДОЛОГИЯ ИСТОРИИ» А. С. ЛАППО-ДАНИЛЕВСКОГО В КОНТЕКСТЕ РАЗВИТИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

Историки философии давно поставили русской мысли диагноз историсофской одержимости. Дополнительно подтверждать или опровергать его за очевидностью симптомов бессмысленно. Но вот уточнение, детализация, выявление периодов и т. п. были бы бесполезны. Прежде всего требуется большая терминологическая вменяемость и содержательная определенность самой характеристики. В синонимическом побратимстве с историсофией стоит философия истории. В широком смысле всякое разумительное рассуждение об истории, замешанное на том или ином философском учении, может в перспективе перерасти в философию истории. И все же стоит немного на этом задержаться.

Интерес к истории, осмысленное отношение к прошлому можно обнаружить с первых шагов русской мысли. В различные эпохи и у разных авторов он получал различные мировоззренческие или даже концептуальные очертания. Исходной моделью послужила христианская концепция мировой истории, в креативно-эсхатологических координатах которой русская философия истории стала приобретать черты семейного сходства, оттеняющие ее самобытные гримасы. Парадигматический остов и, одновременно, внутренний стимулятор истории – христианство (шире, всякая мировая религия), задающее магистральное направление исторического процесса и даже его перипетийные изгибы. Попечительное вмешательство высшей силы изгоняет из исторической жизни случайность и провиденциалистски предопределяет, целевым образом обуславливает ход исторических перемен. История, таким образом, предстает как вполне закономерный процесс, закон которого, однако, не взращен в самой истории, а трансплантирован извне. Историческая закономерность принимает вид смысловой предзаданности, а вопрос о законах истории подменяется историсофскими поисками ее смысла. Сообразно с протекционистской поступью Провидения, по-отечески карающего или ласкающего подведомственные народы, последние делятся на исторические и неисторические.

В русле такого умонастроения русская философия истории развивалась до XVIII в., когда ее благодатно просветленный лик под оправдываемым «общим благом» давлением власти и обстоятельств стал приобретать прогрессивно просвещенные черты. Различие в установках было явным, хотя некоторые наследственные признаки сохранялись. Различие можно закрепить терминологически. Исторический модус русской философии истории был дополнен новым проблемно-тематическим вариантом, тон в котором задавали вопросы теории и методологии истории. Теоретико-методологический подход воспроизвел универсалистские претензии христианства в схеме прогрессивно шествующего всемирно-исторического процесса, постепенно вовлекающего в свою орбиту все новые и новые народы, теряющие свою неисторическую самобытность. Однако главная заслуга теоретико-методологического направления состояла в попытке утвердить историю в качестве формы знания, обосновать научный статус историографии. Поводом к таким эпистемологическим претензиям послужило различие истории как процесса и истории как рассказа или знания о прошлом. Осторожное, на ощупь продвигающееся осознание нетождественности истории как знания и истории как процесса дополнялось возрастающей убежденностью в необходимости их соотнесения. История как процесс доступна не сама по себе, а лишь в форме знания. История как знание имеет смысл лишь тогда, когда «имеет в виду» реальный исторический процесс. Доступный познанию фрагмент исторической реальности — исторический факт, — как правило, не является предметом непосредственного наблюдения и дан лишь через источник, который, в свою очередь, требует проверки своей подлинности и удостоверения сообщаемых сведений. Так возникает потребность в исторической критике и исторической интерпретации. В то же время интерпретируемое и критикуемое — источник — подразумевает интерпретирующего и критикующего — историка. Историк в данном случае — модификация универсального познающего субъекта новоевропейской философии и науки. Однако вся история исторической науки демонстрирует, что выхолащивание историка до трансцендентального субъекта, как и унификация истории по образцу детеологизированной и дегуманизированной природы, оказались труднодостижимы. История с идиографическим упорством цеплялась за свои единичные и уникальные формы, а историк не менее навязчиво вменял истории свои представления. В результате необходимый для научного признания исто-

рии объективизм всегда вызывал большие сомнения, в то время как ржа субъективизма тихо делала свое дело: в историческом познании принимая вид субъективного метода, а в историческом процессе оборачиваясь действующей в истории личностью, теша тем самым либеральные пристрастия ученых. Субъективизм вновь подтверждает креативный характер истории, отказываясь, правда, от любых провиденциалистских гарантий и воспринимая историю как имманентно-законосообразный процесс смыслового самостроения. Источником смыслов выступает нравственное сознание. Следствием таких метаморфоз стала постановка проблемы исторического сознания и постепенная подпольная аксиологизация истории.

Теоретико-методологический подход, уходя корнями в просветительский оптимизм и, как ни странно, просветительский антиисторизм, со временем заметно потеснил единственно верное историософское учение. Соблазн научных привелегий, открываемых перед историографией, подкрепляемый вполне материальными привилегиями неизбежной для научного становления институциализации истории, все больше овладевал умами ученых. Закрепляя свое профессорское положение, на теоретико-методологические темы рассуждают Т.Н. Грановский и П.Н. Кудрявцев. Затем эпистемологические аллюзии рикошетом задевают позитивистски ориентированные построения «государственной» школы. И, наконец, пышным цветом расцветают в так называемой академической философии истории, иными словами, реализуются в университетских курсах философствующих историков. В первую голову здесь нужно назвать Н.И. Кареева, А.С. Лаппо-Данилевского, П.Н. Милюкова, Р.Ю. Виппера, Д.М. Петрушевского, В.М. Хвостова. Институциализация и профессионализация истории, сопровождающие ее научное взросление, привели к тому, что философия истории, прежде всего в виде теории и методологии истории, стала преподаваться в университетах.

Академическая философия истории не цельное явление, единство которого усматривалось бы изнутри самими упомянутыми историками, а смысловая проекция исследователя, оправдываемая устанавливающей позицией современности, навязывающей это единство. Единство видится в общности проблем, обсуждаемых на едином научном (терминологическом) языке, predetermined общем историко-философском контекстом, доминирующую роль в котором играли позитивизм и неокантианство. Их пропорции варьировались в зависимости от индивидуальных предпочте-

ний: скажем, у Н.И. Кареева и П.Н. Милюкова преобладали позитивистские устремления, а В.М. Хвостов и Д.М. Петрушевский больше тяготели к неокантианству. Достаточно многообразное содержание проблем, обсуждаемых в рамках академической философии истории, было подчинено одной господствующей идее – истории как науке. Университетское и академическое (в смысле членства большинства из них в Академии наук) положение философствующих историков обязывало к серьезности и основательности разработок, учитывающих уже к тому времени подавляющее научную волю разнообразие сложившихся точек зрения и интерпретаций. В результате многотомные плоды теоретических разысканий академической философии истории, помноженные на респектабельный размах профессионального самодовольства, дают редкий пример академического занудства, мертвящей основательностью добывающегося худших последствий философской интоксикации. Скромный идейный и концептуальный итог построений академической философии истории отчасти до сих пор провоцирует периодические всплески эпистемологических кризисов в исторической науке. «Историкам, — отмечает современный исследователь, — если философия истории и нужна, то преимущественно в форме рефлексии о ремесле историка, самое большое — как теория и методология исторических исследований. То, что в XX в. именовалось философией истории, представляло в большей своей части «историческую» гносеологию и методологию и стремилось по мере сил реализовать подобные запросы, хотя и в этой области — если судить по степени реального воздействия результатов философского поиска на работу историков — успехи оказались скромными»¹. Потребность так и осталась удовлетворенной не полностью.

В ряду философствующих историков сдержанностью своей позиции и значительностью сделанного выделяется академик Александр Сергеевич Лаппо-Данилевский. Его фигура, что отмечали еще современники, стоит несколько особняком в русской историографии. То же можно сказать и о его теоретико-методологических разработках, его «школе»: ближайшие ученики по разным причинам отошли от занятий методологией истории, и вскоре эта традиция прервалась, сохранившись лишь как, быть может, один из наиболее «чистых» опытов академической философии истории.

¹ Перов Ю.В. Историчность и историческая реальность. СПб., 2000. С. 9.

Академическая философия истории, если воспользоваться определением самого Лаппо-Данилевского, скорее, «культурный», чем «национальный» тип в русской философии истории. Сам Лаппо-Данилевский в этом отношении особенно типичен. В отличие от многих его коллег, его жизнь практически не выходила за рамки научной (и в смысле кабинетной, и в смысле организационно-редакторско-рецензирующей) деятельности. Кратковременное участие в политике в качестве члена Государственного совета от Академии наук, очень скоро отрицательно оцененное самим Лаппо-Данилевским, не идет в сравнение, например, с парламентскими злоключениями Н.И. Кареева или с авантюрно-оппозиционной одиссеей П.Н. Миллюкова, в конце концов практически вытеснившей научную деятельность на периферию мытарств его интеллигентской судьбы. В Лаппо-Данилевском заметна статичность, но эта статичность напряженности и собранности и даже какой-то отчужденности от окружающего мира. А.Е. Пресняков приписывал ее европейской культуре, последовательно возвращаемой (а не заимствуемой) Лаппо-Данилевским в себе в течение всей жизни. «В итоге, — писал А.Е. Пресняков, — он был больше “европейцем”, чем кто-либо из деятелей русской историографии, человеком иной культуры и иной духовной среды»¹. Со стороны это воспринималось как чуждость, закрытость, аристократизм и даже чопорность.

В результате в фигуре Лаппо-Данилевского не заметно того душевного раскола, противоречий и комплексов, какие присутствуют у многих «русских европейцев». Однако все же остается вопрос, насколько цельность — без радикальных шатаний, отказов, раскаяний и новых поклонений — личности Лаппо-Данилевского была органична. Не была ли она оплачена жесткой самодисциплиной и научно-культурным аскетизмом? Его мысль строго выдерживала заданный культурный импульс, повинаясь которому эмпирическое многообразие национальных культур покорно укладывалось в брусчатку общемировой цивилизации. Теоретические всполохи его сознания закатывались на Западе, концентрирующем все движения общечеловеческой культуры. Западничество Лаппо-Данилевского, вписывающее в европейскую культурную традицию и Россию, казалось бы, без остатка вбирало в себя и саму его личность.

Россия, с конца XVII в. активно поглощающая культурные дотации, и прежде всего усваивающая принцип «личности», с полным правом может

¹ Пресняков А.Е. Александр Сергеевич Лаппо-Данилевский. Пг., 1922. С. 67.

теперь довольствоваться своим европейским статусом и историческими привилегиями мировой державы. Специальные исторические изыскания Лаппо-Данилевского как раз и были посвящены процессам переваривания личности государством и сословно-общественными группами в России XVII–XVIII вв. Рецепт уже был предложен К.Д. Кавелиным и опробован на кухне «государственной» школы. Лаппо-Данилевский предпринял его фактологическое наполнение. Первый опыт, как указывал Лаппо-Данилевский в магистерской диссертации, показал, что перед «государственными интересами» «стиралось значение каждого отдельного лица»¹. Петровская реформа также «не создала лица, как самостоятельной единицы общественного строения, но во всяком случае расчистила ту почву, на которой свободно могла с течением времени развиваться человеческая личность»². И лишь при Екатерине II «лицо» получило сословное определение (за исключением зависимых крестьян). Эти рассуждения легли в основу и многообразно реализовались в тонких анализах и удивительно фактологически слаженных построениях Лаппо-Данилевского. Однако не концепцией сильны исследования Лаппо-Данилевским русского XVIII в., а уникальным подбором материалов, источников и интерпретаций. Повторить их невозможно, вернее, чтобы их воссоздать или предложить нечто равноценное, необходимо посвятить им целую жизнь. Судить о них в полном объеме также может не всякий; рукописи Лаппо-Данилевского надежно охраняются архивными харонами.

Смысловая зависимость русской культуры от европейской, проявляющаяся в том числе и в идеале научного знания, требует тщательного обоснования всех утверждений. Идиографическая мелочность истории лишь усиливает это требование, воплощая его в каскаде следующих за текстом цитат и ссылок. Опыт Лаппо-Данилевского в этом отношении очень показателен. Вавилонский объем разноязычного научного аппарата в его исследованиях грозит перерасти в цунами, накрывающую основной текст и растворить с такой осторожностью и корректностью формулируемые выводы во множестве точек зрения, сомнений, предположений, комментариев и авторских дополнений. Отсюда внешняя дотошность и детализированность изысканий Лаппо-Данилевского, требовавшая, без сомнения, ог-

¹ *Лаппо-Данилевский А.С.* Организация прямого обложения в Московском государстве со времен Смуты до эпохи преобразований. СПб., 1890. С. 502.

² *Лаппо-Данилевский А.С.* Очерк внутренней политики императрицы Екатерины II. СПб., 1898. С. 16–17.

ромной подготовительной работы. Вместе с тем проблематическая природа примечаний делает окунающегося в них исследователя более свободным, поэтому петитные россыпи примечаний, как правило, сохраняют поисковый трепет и смысловые вибрации исторических погружений Лаппо-Данилевского.

Впрочем, не ювелирная детализация составила известность Лаппо-Данилевскому, а его теоретические работы, до сих пор понуждающие историографов и методологов въедливо вчитываться в каждую из трех редакций «Методологии истории». Тем не менее, причина такого пристального внимания, скорее, следствие недостатка — тяжелого и местами малопонятого языка сочинений Лаппо-Данилевского. Впечатление, оставляемое его «Методологией истории», двойственно: порой она кажется утомительной компиляцией, заглушающей ученой механикой ссылок любые стоны авторского голоса, а вместе с ним и мысли; а порой воспринимается как эзотерический текст, повергающий в длительные методологические медитации. Как бы там ни было, и достоинства, и недостатки его «Методологии истории» — плод европейского идеала учености, в целях онаучивания истории стремящегося подвести под нее теоретический фундамент.

Теория ценна не сама по себе, не своей умозрительной виртуозностью или «заоблачным зодчеством» (М.О. Гершензон), а, напротив, приземленностью, соотнесенностью с действительностью, своим конкретным, жизненным наполнением. Идеал научности, почерпнутый Лаппо-Данилевским, в частности, из позитивизма О. Конта предусматривал опору на реальность, предварительно вынося за демаркационные скобки вопрос о природе самой реальности. Реальность преднаходится наукой, дана и не может быть задана, сотворена. В то же время постижение реальности предполагает наложение на нее общеобязательных форм знания. Познание — встреча данного и заданного, путь модальной трансформации сущего: переход от существующего к необходимому или возможному (должному). Направление перехода предопределяется сценарием: эмпирико-сциентистским или неокантианским. Но приоритет всегда остается за существующим, онтология курирует деонтологию. Креативные способности сознания здесь сублимированы в методологию. Метод, собственно говоря, и есть мост к реальности. Посреднические услуги методологии обеспечены ее формальностью. Форма, в данном случае, может быть наполнена любым содержанием, что, однако, не лишает ее определенности, т. е. сохраняет за

ней созидательный характер теоретического знания. Главная задача «Методологии истории» Лаппо-Данилевского — набросать такую форму для истории и указать ей тем самым путь-метод к реальности, т. е. обосновать возможность истории в качестве науки. Наука, несмотря на увещательность своих смыслов, сохраняет творческий активизм преобразователя жизни, что, к слову, и оправдывает властные притязания интеллектуалов. Чтобы говорить на равных с реальностью, науке (в частности, исторической) необходим свой тезаурус ценностей. Услуги по его составлению предлагает философия. Так рождается прислуживающий науке умозрительный кентавр — философия истории, — разум которого ворочает лишь нравственными категориями. В порядке его методологического кочевья должное обосновывает сущее, точнее, исходные положения исторической науки, пропускающие сквозь смысловые фильтры своего эпистемологического микроскопа крохи минувших событий таким образом, что предмет невозможного опыта после заклинательной мумификации принимает вполне пристойный вид воскрешенного факта. Здесь философско-исторический кентавр низводит свою генеалогию до кантовской химеры примата практического разума над теоретическим. Самонаведение разума науки на реальность происходит теперь под маниакальными внушениями императивного характера. Неудивительно поэтому, что теоретическая нудительность такой методологии вполне логично заканчивает занудством ее практического воплощения.

Еще один шаг формальной поступи методологизма зримо предстает в систематичности знания. Система и есть формальные тиски знания, вгонка в которые фактического материала означает познание. История вколачивает в систему прошлое и делает это также систематически, т. е., согласно Лаппо-Данилевскому, методологически. По его проекту, систематичность следует распространить на все общественные дисциплины, для которых история способна послужить лабораторно замороженным образцом. Системно-методологическое отёсывание прошлого неизбежно меняет его: отсекает лишнее, корректирует пропорции и создает, по существу, если и не новый предмет, то, по крайней мере, его новую редакцию — историческое бытие.

Инструментарий такой обработки предполагает дальнейшее усовершенствование спекулятивной технологии, оттачивание умственных созерцаний, выпестивание априорных форм. Предзаданный характер исто-

рического знания, переходящий в алхимию методологических ухищрений — наиболее интересная часть теоретических штудий Лаппо-Данилевского. Сомнение в научном статусе историографии провоцируется тем, что историк практически никогда не соприкасается с исторической действительностью самой по себе. Историческая действительность субъективно скорректирована прежде всего в модальности своего существования: прошедшее в ретроспективном обзоре смысловых ракурсов современности принудительно восстанавливается из иллюзорного хаоса возможностей так, как если бы оно было на самом деле. Подделка под действительность, инкрустируемая всеми аргументативными узорами изворотливого разума науки, часто до неузнаваемости преобразует прошлое. Сличение оригинала и его более убедительной копии требует дополнительных дознавательных операций. Связующим звеном с реальностью, следом и сколком с действительности выступает документ, заменяющий наблюдение и свидетельство отсроченного временем *бывания*. Документ — посредник между историком и реальностью; и он же, а не факт, — историческая данность, после многочисленных герменевтических очных ставок и стравливания показаний признаваемая в качестве *факта*. Видовое разнообразие исторической данности объемлется понятием *исторического источника*, а способы данности проверяются на прочность и удостоверяются *исторической критикой* и *интерпретацией*. Такова компетенция *исторической феноменологии*.

Нащупывание данности обозначает только первую половину методологического пути исторической науки. Вторая его часть – реконструкция исторической реальности, или *историческое построение*. Здесь как раз и приходится кстати аксеологический резервуар философии, готовый дедуктивным потоком излиться на безыдейную почву эмпирии. В качестве строительного материала в ход идут ценности. Сложность заключается в конфиденциальности ценностных счетов *чужого я*. Проблема решается на интересубъективной барахолке, где номинал *чужой одушевленности* заменяется на всеобщий эквивалент трансцендентальных идей. Попутно происходит и смена собственника: эмпирический субъект заменяется *сознанием вообще*. Дальнейшая сборка исторической квазиреальности происходит в диапазоне от *идиографического построения* к *номотетическому*. Признавая как достоинства, так и ограниченность обоих крайних подходов, Лаппо-Данилевский считает более приемлемым для исторической науки путь *типологических обобщений*. Затем, столь же постепенно и по-

ступательно, посредством *исторической связи* происходит растущая в масштабе до *исторического* или *мирового целого* достройка всего исторического здания. Предельным понятием исторического построения является понятие *человечества*. Методология истории, изживая местечковый характер своего эпистемологического аппетита, упирается в универсалистские перспективы всемирно-исторического процесса.

ИСТОРИЧЕСКИЙ НИГИЛИЗМ Н. А. МОРОЗОВА

Ах, вы меня лишили мира? Хорошо же! Вашего мира не было!

Ю.К.Олеша

Конечно, всякий из нас волен оспаривать истинность древней истории, с одним условием – обходиться без нее. Можно отрицать ее; но ничего не поставишь вместо нее.

С.С. Уваров

Первый русский историограф Василий Никитич Татищев, помнится, делил историю по периодам «просвящения ума»: до изобретения письменности, от изобретения письменности до Иисуса Христа, от Иисуса Христа до «обретения теснения книг», и от изобретения книгопечатания до современности. С середины XV в. – время гуттенберговского открытия — начинается период современности, получивший название *модерна*. С точки зрения модерна, упрощенно, всю историю можно делить на современность и не современность или на историю печатного и до печатного периодов. Современность для модерна, обладает по отношению к другим историческим эпохам смысловым приоритетом. Современность владеет научно обоснованной истинной, в то время как прочие поколения погрязли в предрассудках. Фундаментальность изобретения Гуттенберга была по достоинству оценена потомками. Это даже дало повод пересмотреть всю историческую науку: если истина принадлежит современности, то истина истории – исключительное достояние эпохи книгопечатания и точных наук. Историография и философия истории XX в. знают несколько попыток пересмотра русской истории. С классовых позиций ее переписывали марксисты; взгляд на русскую историю с Востока предложили евразийцы; «естественно-научную» ревизию истории предпринимают последователи «новой хронологии».

Среди предшественников последней был Николай Александрович Морозов (1854–1946). Словарные статьи и многочисленные исследования о

Морозове рисуют образ стойкого революционера и последовательного борца с самодержавием, члена кружка «чайковцев», «Земли и Воли», члена исполкома «Народной воли», одного из основных теоретиков терроризма, участника покушений на императора Александра II. Вместе с тем, революционная деятельность Морозова постоянно переплеталась с научной работой. Человек необычайно даровитый, энциклопедически эрудированный, знавший двенадцать языков, Морозов был оригинальным ученым, оставившим многочисленные исследования по химии, физике, математике, астрономии, лингвистике, истории. По многоплановости и разнообразию затрагиваемых проблем с Морозовым сопоставимы, пожалуй, только А.С. Хомяков и А.А. Богданов.

Жизненный путь Морозова, растянувшийся без малого на столетие, начался и завершился в имении Борок Ярославской губернии. Морозов был сыном помещика П.А. Щепочкина и крепостной крестьянки А.В. Морозовой. Отец Морозова происходил из дворянского рода Нарышкиных и состоял в родстве с самим Петром I. Маргинальность происхождения, возможно, и определила последующую судьбу Морозова. Он избрал путь революционера-террориста, а после падения царского режима выступил с опровержением традиционной историографии. Морозов принимал участие в «хождении в народ», жил на нелегальном положении, дважды эмигрировал в Швейцарию, трижды арестовывался, проведя в заключении в общей сложности двадцать девять лет, из которых четверть века отсидел в одиночных камерах Петропавловской и Шлиссельбургской крепостей. Получив в Швейцарии письмо С. Перовской, Морозов поспешил в Россию, чтобы принять участие в готовящемся покушении на Александра II, но был схвачен на границе и уже в крепости узнал о гибели императора. Этот предварительный арест, вероятно, и спас Морозова от смертной казни. Выжить в заточении ему помогла напряженная умственная работа. Он учил языки, читал всю доступную в тюрьме научную литературу и постоянно писал. По свидетельству жены Морозова, Ксении Алексеевны: «Когда же в Шлиссельбург привезли какую-то изъятую студенческую библиотеку, в которой было несколько сот книг научного содержания, а также беллетристика на иностранных языках, Морозов с жаром накинулся на чтение и стал делить время между книгами, мечтами, мыслями и воспоминаниями. Создавая свой собственный мир мыслей и образов, он окружил себя ими, как неприступной стеной, за которой исчезла беспросветная дей-

ствительность». Покидая тюрьму, он вынес двадцать шесть томов рукописей (около пятнадцати тысяч страниц), содержащие около двухсот монографий по математике, химии, физике, истории, к публикации которых приступил на свободе. В 1906 г. по представлению Д.И. Менделеева за сочинение «Периодические системы строения вещества. Теория возникновения современных химических элементов» Петербургский университет присвоил Морозову без защиты степень почетного доктора наук по химии. Это дало ему возможность преступить к исследованиям в Петербургской биологической лаборатории П.Ф. Лесгафта и начать преподавать аналитическую химию в Высшей вольной школе П.Ф. Лесгафта. В 1918 г. стараниями Морозова биологическая лаборатория была преобразована в Научный институт им. П.Ф. Лесгафта, директором которого Морозов оставался до конца жизни. В 1932 г. был избран почетным членом АН СССР. Работоспособность, помноженная на долголетие, дала обильные результаты. Всего Морозову принадлежит около трех тысяч работ, из которых он успел напечатать только четыреста.

Однако многолетнее одиночное заключение, маргинальное положение Морозова в обществе и официальной науке сказались на манере и специфике его исследований. Прежде всего, это монологизм морозовского мышления, вызванный недостатком общения; желание расправиться со старой наукой так же, как революционер расправляется со старым режимом; доходящая до фанатизма убежденность в своей правоте. Наиболее заметно это проявилось в исторических исследованиях. С другой стороны, естественно-научный рационализм Морозова парадоксальным образом соединялся с пантеистическим мистицизмом антихристианского толка. Насколько одиночная камера располагала к мистицизму, сказать трудно. Занятия наукой позволяли сохранить ясность рассудка и не давали сойти с ума. Но сам Морозов признавался, что выжить в одиночной камере ему помогало сознание того, что он сидит во Вселенной, а не в тюрьме. Теория и практика мистицизма знают многочисленные описания подобного разрастания микрокосма в макрокосма. Протопопу Аввакуму, например, в темнице не только являлся ангел со щами, но и его собственное тело разрасталось до целого мира. Интерес к мистицизму и оккультизму проявляли и некоторые деятели большевистского правительства (Ф.Э. Дзержинский, А.В. Луначарский, В.В. Бонч-Бруевич). Благодаря поддержке Дзержинского и Луначарского стали печататься исторические сочинения Морозова.

Мистические и оккультные настроения были популярны и среди русской интеллигенции начала XX в. Разоблачения Морозовым христианства и связанной с ним историографии, были созвучны поискам «нового религиозного сознания», ожиданиям нового откровения и критике исторического христианства. Мистические мотивы не были чужды и представителям русского космизма, например, К.Э. Циолковскому. Новый взгляд Морозова на историю перекликается с воззрениями русских космистов на влияние внеземных факторов на исторические события, хотя их точки зрения и нельзя отождествлять. Даже личное знакомство с А.Л. Чижевским не привело к корректировке концепции Морозова. Разрабатывая учение о единстве Вселенной, он приходил к выводу о воздействии космоса на геологические и климатические явления на Земле. Согласно Морозову, жизнь представляет собой результат эволюции вселенной, эволюция жизни – продолжение эволюции материи. Вершиной эволюции является человеческий разум. Эта ренессансная антропологическая точка зрения важна и для понимания философско-исторической системы Морозова. Мистико-оккультный смысл заложен и в названии главного исторического труда Морозова, семитомном исследовании «Христос». «Христос», подчеркивал Морозов, означает «посвященный», «магистр оккультных наук», т. е. человек, владеющий тайным знанием.

Историческая концепция Морозова и опровержение им традиционного христианства тесно связаны между собой. К новому взгляду на историю он пришел от изучения Библии и богословской литературы. Первоначально в заключении из книг ему оказалось доступно только Св. Писание. Морозов не был историком в точном смысле этого слова; его излюбленной сферой научной деятельности всегда были точные науки – физика, химия, математика. Историю как точное летоисчисление он открыл для себя, занимаясь теологическими вопросами, в частности, астрономической экзегезой Апокалипсиса.

Об этом он сам сообщает в письме к матери из крепости от 13 февраля 1904 г.: «Одно время (хотя уже давно) у меня не было другого чтения, кроме Библии, и, перечитав ее несколько раз, я и до сих пор помню наизусть очень многие ее места. К некоторым из библейских книг я относился особенно внимательно, так как в них нередко говорится о таких предметах, которые меня особенно интересуют, например о географических представлениях прошлых поколений человечества. Но более всего заинтересовал

меня Апокалипсис, в котором, кроме чисто теологической части, есть прекрасные по своей художественности описания созвездий неба с проходившими по ним планетами, и облаков бури, пронесшейся в тот день над островом Патмосом.

Однако всю прелесть этого описания может понять только тот, кто хорошо знаком с астрономией и ясно представляет себе все виды прямых и понятных путей, по которым совершаются кажущиеся движения описанных в Апокалипсисе коней-планет, и кто хорошо помнит фигуры и взаимные положения сидящих на них зверей – созвездий Зодиака, с их бесчисленными очами-звездами. Тот, кто не знает вида звездного неба, кто не может сразу показать, где находятся в данное время дня и года описанные там созвездия Агнца или Овна, Весов, Тельца, Льва, Стрельца, Алтаря, Дракона и Персея, кто никогда не читал в старинных книгах о древнем символе смерти – созвездии Скорпиона, по которому несся тогда бледный конь Сатурн, или о созвездии Возничего с его конскими Уздами, до которых протянулась тогда, после грозы, кровавая полоса вечерней зари, или о созвездии Девы, которое было тогда «одето Солнцем», кто не видал в темную звездную ночь, как двадцать четыре старца-часа, на которые разделяется в астрономии небо, обращаются вокруг вечно неподвижного полюса, символа вечности, — для того будет совершенно потеряна вся чудная прелесть и поэзия лучших мест этой книги, и в голове его не останется ничего, кроме какого-то кошмара от всех этих «звериных фигур», с которыми он не может связать надлежащего представления!»

Тогда же его привлекает русская история: «Пересмотрел, между прочим, значительную часть Четьи-Минеи на славянском языке и вычитал в них такие вещи, каких даже и не подозревал... а я-то сначала думал, что эти толстые 12 томов, напечатанные древним славянским шрифтом на пожеленной от времени бумаге, очень скучная и сухая материя».

Постепенно Морозов втягивается в работу над древнерусскими источниками, все более убеждаясь, что астрономия позволяет пересмотреть многие явления отечественного средневековья, дать новую хронологию развития русской истории.

Это было тем более оправдано, что в отечественной науке с середины XIX в., под влиянием позитивизма развернулся острый спор о достоверности в истории, о значении природно-климатических факторов в историческом процессе. В этом споре приняли участие Т.Н. Грановский, П.Н. Куд-

рявцев, С.С. Уваров, К.М. Бер. К.М. Бер в работах «О влиянии внешней природы на социальные отношения отдельных народов и историю человечества» (1848) и «Человек в естественноисторическом отношении» (1851) предлагал рассматривать историю человечества как часть естественной истории, предполагая непосредственное влияние географических условий на ход исторического развития народов.

Точка зрения К.М. Бера, безусловно, важна для понимания того процесса, который привел к пересмотру истории с позиции естественных наук. К.М. Бер лишь обозначает новое направление в изучении истории. Гораздо больше совпадений обнаруживается у Морозова со взглядами С.С. Уварова, выступившего со статьей «Продвигается ли вперед историческая достоверность?» Сейчас эта статья мало известна, а в 1850 г. ее напечатали сразу два журнала различной политической ориентации, «Современник» и «Москвитянин». В статье С.С. Уварова сформулированы основные подходы и мотивы, позднее развитые в историческом творчестве Морозова. Это может вызвать недоумение, объяснимое, пожалуй, лишь тем, что оба они подходили к истории как к идеологической конструкции. С.С. Уваров, как известно, был автором наверное самой устойчивой идеологической формулы XIX в. – триады «православие, самодержавие, народность». Неясность и многозначность последнего члена триады, «народности», привели к его различным толкованиям. Уваров не первым стал употреблять термин народность как кальку с французских слов «nationalité» и «popularité», но благодаря его формуле этот термин вошел в более широкое употребление, вызвав к жизни, в конце концов, и такое самоназвание радикального движения, как «народники». Народники – терминологические наследники уваровской триады, – конечно же, по-иному понимали «народность». Для них «народность» была не вместе с «самодержавием» и «православием», а вместо «самодержавия» и «православия». В своей формуле С.С. Уваров утверждал те ценности, которые лежали в основе исторического существования России и которые народники нигилистически отрицали.

Ход рассуждений Морозова¹ поразительным образом во многом совпадает с мыслями Уварова, но выводы их противоположны. Приведу несколько высказываний С.С. Уварова. Отошедший к тому времени от дел бывший министр народного просвещения приходил к заключению о со-

¹ Во Временном правительстве Морозову был предложен пост товарища министра народного просвещения, от которого он отказался.

мнительности тех сведений, которые мы имеем о древней истории. «Конечно, — писал он, — история древних времен гадательна; это скорее дело веры, чем обсуждения. Потому-то и необходимо принимать ее почти в том самом виде, в каком передали ее нам поэты, историки и риторы. Прилагать светильник новейшей критики ко временам отдаленным — это один из тех подвигов учености, в которых только посвященные могут дать себе отчет; но если рассматривать историю в ее отношениях ко всей совокупности цивилизации, как пищу огромной массы, как цепь преданий, неразрывно переходящую из века в век и остающуюся навсегда в памяти народов, тогда, я думаю, будет ясно, что для последних условия новейшей истории почти точно таковы ж, каковы условия истории древнейших времен для тесного круга ученых. Притом же ум человеческий, столь склонный к синтезу, одарен природным инстинктом стремиться к положительному в области приобретенных знаний и подчиняться охотно только установившемуся авторитету, будь он, впрочем, и условный». Морозов, со своей стороны, отказывается от любых авторитетов и последовательно, вплоть до опровержения, идет по пути критической проверки источников и сведений по древней истории. «История времен отдаленных, — пишет С.С. Уваров, — лишена достоверности оттого, что нельзя аналитически показать достоинство источников и опереться на непреложные свидетельства. История эта носит на себе очевидно печать условности...» Морозов, признавая эту условность, ищет необходимые методы аналитической проверки фактов далекого прошлого. Отмечая «гадательность» древней истории, С.С. Уваров говорит о том, что о древнем периоде человеческой истории мы имеем не достоверное, а только правдоподобное знание, т. е. «достоверность древней истории подлежит тем странным условиям, при которых правдоподобное становится истинным, и до которых едва касается искуснейший критический анализ». В силу этого, делает вывод С.С. Уваров, необходимо верить показаниям поэтов и древних летописцев. Он же отмечает зависимость древней истории не только от художественного воображения, но и от религии. «История имела у древних одно общее происхождение с религией и поэзией», — констатировал С.С. Уваров. Для Морозова клерикальная основа историографии становится главным предметом критики.

Поворотной эпохой для С.С. Уварова и Морозова являлся XV в. «Начиная с XV века все изменилось: не только факты принимают иной характер, но и идеи, которые могучее фактов, рождаются во множестве и дают

цивилизации новое направление», — признавал С.С. Уваров. По его словам, с этого времени берет начало «анархическое положение человеческой мысли», приводящее в итоге к распространению «исторического скептицизма». Под «историческим скептицизмом» С.С. Уваров подразумевал то направление исторических исследований, которое позднее было развито Морозовым. «Эта форма истории, — характеризовал ее С.С. Уваров, — тем более опасна, что она ведет более или менее непосредственно к отрицанию добра и зла, что она изгоняет Промысел из истории и ставит на место великих законов общественного порядка какой-то искусственный механизм, порождаемый случаем и унижающий достоинство человека, отнимая у него лучшие его надежды». Возросший объем материала, новые данные и источники, полагал С.С. Уваров, только затрудняют работу современных историков. Растущее каждый год количество научно литературы невозможно охватить одному ученому; попытка отследить весь увеличивающийся объем информации способна парализовать самостоятельную творческую деятельность историка. Поэтому предпочтение надо отдавать не аналитическому разбору новых материалов, а синтетической обработке уже известных фактов. Кроме того, новая история более доступная и известная для нас, не становится от этого более понятной и достоверной. Ближайшее прошлое для большинства людей не менее неясно, чем далекая древность. В качестве примера С.С. Уваров приводил Французскую революцию конца XVIII в. По его выражению, «мрак будто густеет по мере того, как растет число обнародованных сочинений... нет ни одного факта этой эпохи, ни одного характера, ни одной правительственной меры, которые принимались бы без противоречия и подвергались решительному суду». В новейшей истории мы видим случаи мифологизации исторических событий современными учеными. Так, в «историческую фантасмагорию» превратилась эпоха Наполеона.

На претензии современной исторической науке, высказанные в статье Уварова, откликнулись профессиональные историки. Для краткости приведу лишь точку зрения П.Н. Кудрявцева, выраженную в статьях «О достоверности истории» и «О современных задачах истории». П.Н. Кудрявцев признавал, что развитие историографии за последние полтора столетия привело к «построению истории на ее новых, широких основаниях». Увеличение количества источников, исторического материала способствовало расширению «исторической почвы» и преобразованию истории в науку.

Однако научность историографии предполагает не только разработку новых источников, но и «доискивание смысла». Полученные исторической наукой «истины» или «смыслы» являются общенаучным достоянием также как и «истины» естествознания. Как и всякая наука, история доискивается постоянных законов. Единство научного знания позволяет истории привлекать сведения и методы, разработанные в других науках, что придает историческому знанию большую объективность. Однако все же истины истории имеют и отличия от истин естествознания. Истины истории достоверны, т. е., согласно П.Н. Кудрявцеву, достигаются путем «обсуждения». Конвенциональность истины усиливается институциональностью исторического знания, которое *на столько дается, сколько задается*. Факты или историческая данность запечатлены в источниках, материальных или духовных. Общее стремление людей к истине позволяет доверять этим источникам. Это первый шаг к установлению достоверности истории. Дальше в дело вступает методология истории, выявляющая путем анализа основные, «делающие эпоху» события; подвергающая критической проверке выявленные анализом данные; и, наконец, синтезирующая факты в новой «органической связи». В результате П.Н. Кудрявцев указывал на конкретные задачи, стоящие перед историей как наукой: освоение памятников древности, «проверка их вновь собственными наблюдениями» и «объяснение их на основе позже открытых памятников». С выводами П.Н. Кудрявцева мог бы согласиться и Морозов, за исключением одного положения. Согласно Морозову, человек равно может стремиться как к истине, так и к ее намеренному искажению. История наполнена такими искусственными заблуждениями. П.Н. Кудрявцев сомневался в универсальности «географического определения» истории, полагая, что большее значение чем природа на ход исторического развития имеет культура. Морозов, напротив, готов был абсолютизировать значение естественных факторов и методов естествознания в истории, что совпадало с программой позитивизма.

В это же время, позитивизм в России, тесно переплетался с традицией русского радикализма, в частности, народничества. И позитивизм, и радикализм в России были одной из форм проявления русского западничества. Радикалистская установка позитивизма состояла в отрицании всей прежней философской традиции. Позитивизм сводил философию на уровень мировоззрения, т. е. на до-теоретический уровень, отказывая философии в

возможности самостоятельного постижения бытия. Социальный радикализм народников, к которым принадлежал и Морозов, ставил своей задачей не только ниспровержение существующего общественного строя, своеобразный отказ от исторической традиции, но и от старой идеологии. Импульс деидеологизации был распространен Морозовым на историю. Позитивистская интерпретация истории в философии народничества была представлена социологическим учением П.Л. Лаврова. Но Морозов идет дальше, его понимание истории сближается с теми процедурами «заподозривания», которые были предложены К. Марксом и З. Фрейдом. Сложные исторические события он сводил к данным астрономии и метеорологии, что позволяет попросту отвергать несоответствующие им исторические факты. Речь здесь идет о выявлении мистификаций в истории, о поисках ответов на вопросы: Кому выгодна та или иная интерпретация истории? Чьи интересы отражает традиционная историография? Какие силы скрываются за так называемыми «фактами истории»?

В результате Морозов приходит к идее тотальной фальсифицированности истории. Факты устраняются или как несоответствующие астрономическим вычислениям, или отождествляются с другими фактами, или отвергается сам источник, повествующий о факте. История утрачивает фактографическую базу. Она рассматривается как область предрассудков, а не истины. Смысл и истина принадлежат современности, настоящему времени. Критика предрассудков приводит к сокращению исторической ретроспективы. Просвещенческая установка на борьбу с предрассудками пересекается с принципами механико-детерминистского мировоззрения, согласно которому, зная конечное число параметров, можно вычислить любое состояние системы. Такую возможность, полагает Морозов, для истории дает астрономия.

Морозов продолжает тот пересмотр оснований исторического знания, который начался в европейской и русской науке еще на рубеже XVIII–XIX вв. В России это было связано с преодолением летописной традиции, зависимость от которой ощутима еще у В.Н. Татищева. Становление исторической науки привело к разработке трех разделов исторического знания: источниковедения, методологии истории и исторического повествования. Историческое исследование начинается с установления фактов, т. е. реальных оснований истории, продолжается на уровне исторической реконструкции и завершается историческим повествованием. Однако само поня-

тие «исторический факт» двусмысленно. С одной стороны, факт предполагает некое «положение дел», фрагмент реальности, с другой, — факт истории недоступен непосредственному наблюдению; его необходимо восстанавливать, риторически реконструировать. Иными словами, исторический факт — это аргументировано воспроизведенная реальность. Исторические факты, конечно же, основа истории, но эта почва вымощена аргументами. Аргументы могут быть разными, но сами факты должны оставаться как некое подлежащее, иначе история рассыпается. У нас есть только наши аргументы и «фрагменты» реальности (материальные и духовные источники). Исторические факты поэтому очень уязвимы. Достаточно поменять доводы и реальность истории трансформируется, но, несмотря на искажения, удерживается благодаря источникам. Для того, чтобы опрокинуть реальность истории, необходимо опровергнуть сами источники, а через них отметить и факты. Как последовательный нигилист, Морозов наносит удар по «сделанности» фактов как идеологической конструкции и тем самым уничтожит факты и уничтожает историю.

«Нигилизм» точнее всего характеризует то направление, к которому примыкал Морозов. Совестьное и беспокойное поколение разночинной интеллигенции, не видящее способов улучшения мира исходя из самого этого мира, и окрещенное «нигилистами», отличалось неверием в Россию и ее исторические силы. Отторгнутые от народа, выпавшие из рода, нигилисты являли тип сознания, утратившего ценностные ориентиры, безытийный тип интеллигента, которым овладела страсть к разрушению. Для нигилистического сознания действительным признается только сущее, доступное чувственному восприятию и отрицающее любые авторитеты и традиции. В этом значении Морозов также использовал термин «реализм». М. Хайдеггер следующим образом отмечал специфику нигилизма: «Нигилизм есть тот исторический процесс, в ходе которого «сверхчувственное» в его господствующей высоте становится шатким и ничтожным, так что само сущее теряет свои ценность и смысл. Нигилизм есть сама история сущего, когда медленно, но неудержимо выходит на свет смерть христианского Бога». Полнее всего нигилизм выразился в жизни того поколения, к которому принадлежал Морозов. Распространение термина «нигилизм» в России, как известно, связывают с романом И.С. Тургенева «Отцы и дети». Однако его популярность обязана, в том числе, и одному из ближайших друзей и соратников Морозова по террористической борьбе С.М. Степня-

ку-Кравчинскому, написавшему роман «Андрей Кожухов, или Карьера нигилиста». Логика рассуждений Морозова следует логике нигилизма, раскрытой еще А.И. Герценом: «Нигилизм – это логика без стриктуры, это наука без догматов, это безусловная покорность опыту и безропотное принятие всех последствий, какие бы они ни были, если они вытекают из наблюдения, требуются разумом. Нигилизм не превращает *что-нибудь* в ничего, а раскрывает, что *ничего*, принимаемое за *что-нибудь*, — оптический обман». Мир с точки зрения нигилистического сознания теряет *единство* твари в творце, утрачивает *истину* прошлого (наши знания больше не соответствуют реальности), а осмысленную *цель* жизни заменяет эволюцией Вселенной. Расшатывание исторической идентичности, дезориентация в прошлом – результат отрицания религии и опровержение клерикальных основ историографии. Отвечая на критику Н.М. Никольского, Морозов писал по этому поводу: «Падение клерикализма в XX веке неизбежно приведет и к падению созданной им ортодоксальной древней истории. Новая история останется, конечно, как была, а средневековая сильно обогатится за счет обломков псевдо-древней и осветится ими, как нечто закономерное, возможное для теоретической обработки».

Однако выход их нигилистического отрицания Морозов видел не в истории. Сознание невыносимости данного мира и существующего порядка вещей для него приводит не к аннигиляции в Ничто, а к поиску новой целостности. Смириться с тяжестью этого мира можно лишь в осознании ценностей более значительного масштаба, в осознании ценности Вселенной и в сознании этой своей сознаваемости. Так Морозов приходит к идее космической сущности человеческого сознания; человек вновь обретал ценностное измерение, но уже не как созданная по образу и подобию Творца тварь, а как венец эволюции Вселенной. Возвращение самооценности человека и смысла жизни шло для Морозова помимо истории. Обратиться к истории означало вновь опереться на традицию и авторитет.

История для Морозова требовала дальнейшего критического опровержения. Процедуры исторической критики оттачивались постепенно. Как вспомогательная историческая дисциплина критика обязана своим появлением А.Л. Щлецеру. Задача исторической критики состояла в установлении подлинности источника и достоверности сообщаемого им факта. Критической проверке последовательно подвергались и историческое повествование и историческая реконструкция. Морозов переносит критику на са-

ми факты. «Классический» вариант исторической критики предполагает, что проверка достоверности факта следует за установлением подлинности источника. Но для Морозова до появления печатных книг о подлинности исторических текстов не может быть и речи. Они все создавались накануне своего «случайного» открытия. Значит и факты, изложенные в этих текстах, не заслуживают доверия. Но в подобного рода сочинениях есть ошибки, которые способны указать на скрываемую «подлинность» истории. Практическим воплощением такого подхода стала работа Морозова по русской истории. Осознавая необычность используемых методов и парадоксальность полученных результатов, он назвал свое исследование «новым взглядом».

«Новый взгляд на историю русского государства в его допечатный период по его собственным источникам», является частью многотомного исследования Морозова «История человеческой культуры в естественно-научном освещении», опубликованного в 1924–1932 гг. под заглавием «Христос». Не все части этого сочинения были тогда изданы, в том числе не вышел в свет и «Новый взгляд на историю русского государства», полный текст рукописи был утрачен. Его публикация в 2000 г. сама отчасти напоминает мистификацию. Подробности подготовки этой книги даны в статье С. Валянского «Н.А.Морозов – историк»¹, написанной «изнутри» традиции «новой хронологии». Работа Морозова «Христос» продолжает его библейско-астрономические толкования: «Откровение в грозе и буре: История возникновения Апокалипсиса» (1907) и «Пророки: История возникновения библейских пророчеств, их литературное изложение и характеристика» (1914). В них Морозов исходит из предпосылки, что в религиозных образах и апокалиптических видениях зашифрованы атмосферные и астрономические явления (планеты, созвездия, кометы и т. д.) Морозов полагает, что космические явления непосредственно воздействуют на психику людей, сказываясь на их поведении и отражаются в исторических источниках. Астрономический метод Морозов дополняет геофизическим, материально-культурным (марксистским), этико-психологическим, статистическим, лингвистическим методами, предлагая, по существу, комплексную критику исторических источников. Все эти методы представля-

¹ *Валянский С.* Н.А.Морозов – историк // Морозов Н.А. Новый взгляд на историю Русского государства. М., 2000. С.V–LIV.

ют собой редуционистскую схему сведения исторических фактов к более простым и доступным исчислению данным.

Факты биографии и многие оценки деятельности и творчества Морозова восходят к брошюре, выпущенной в 1944 г. АН СССР к 90-летию учебного и подготовленной его второй женой К.А. Морозовой. Для краткости приведу ее характеристику исторических работ Морозова: «Подвергнутый разнообразной проверке исторический материал дал Морозову основание говорить о непрерывности человеческой культуры и о том, что полная достоверность исторических событий начинается, по его мнению, только с 402 года нашей эры, когда произошло солнечное затмение, описанное в двух хрониках – Годация и Галльской, а все, что было до этого времени, уже не история, а археология, но взамен этого средневековый период сильно обогащается множеством материалов. Все, что мы знаем о древнем мире, надо, по его мнению, отнести к «волшебным сказкам», созданным авторами средних веков в так называемую эпоху Возрождения, которую, он считает, было бы правильнее называть эпохой Нарождения науки, литературы, искусств, – человечество никогда не погружалось в тысячелетний умственный сон Средневековья. Человечество, как утверждает Морозов, шло неизменно по пути прогресса; первой самой активной культурой явилась культура Средиземноморского бассейна, и давность ее как и культур трех других бассейнов (Антильского, Желтоморского и Индо-Малайского) намного меньше, чем это думают теперь. Укоротив и теснее сплотив эпоху исторического культурного развития человечества, Морозов изобразил лестницу культуры, показывая, как непрерывно, ступень за ступенью, по его взглядам, без скачков и провалов, поколение за поколением, человечество поднималось все выше по пути к истинному познанию природы и ее законов и умственному и материальному улучшению своей жизни». В предисловии к седьмому тому своего сочинения Морозов следующим образом формулировал задачу исследования: «Основная задача этой моей большой работы была: согласовать исторические науки с естествознанием и обнаружить общие законы психического развития человечества на основе эволюции его материальной культуры, в основе которой, в свою очередь, лежит постепенное усовершенствование орудий умственной и физической деятельности людей».

Высчитывая положения планет и созвездий, Морозов дает датировку описываемых событий. Это позволяет ему отождествить апостола Иоанна

со св. Иоанном Златоустом, Иисуса Христа со св. Василием Великим, тексты пророков отнести к V–X вв. н. э., отказать в существовании еврейскому народу, римлянам и т. д. Сокращение хронологии всемирной истории приводит Морозова к заключению, что история начинается только с I в. н. э. Его интерпретация русской истории не менее оригинальна, о чем читатель может судить по публикуемой книге. Как в свое время М.Т. Каченовский отрицал известную из летописей древнюю русскую историю, относя ее к «баснословному веку», так и Морозов, гипертрофируя историческую критику, переписывает русскую историю. Оппоненты неоднократно уличали Морозова в преднамеренно неточных переводах, фальшивых ссылках, сомнительных филологических сопоставлениях, произвольных аналогиях между религиозными образами и астрономическими явлениями, игнорировании противоречащих его точке зрения источников, логической непоследовательности в рассуждениях, ошибках в вычислениях... Но все это не поколебало убеждения Морозова в своей правоте. «Если б против этой даты, — отвечал он на критику своего толкования Апокалипсиса, — были целые горы древних манускриптов, то и тогда бы их всех пришлось считать подложными».

Морозовская экзегеза Апокалипсиса, обнародованная в 1907 г., оказалась на редкость востребованной. Книга неоднократно переиздавалась и была переведена на несколько иностранных языков. Такая популярность, вероятно, объяснима теми апокалиптическими увлечениями и предчувствиями, которыми была наполнена русская культура рубежа веков, особенно накануне Первой мировой войны. Апокалиптика в русской культуре этой эпохи представлена сочинениями еп. Феофана Затворника, К.Н. Леонтьева, В.С. Соловьева, Д.С. Мережковского, В.В. Розанова, А. Блока, А.М. Бухарева. Апокалиптическое истолкование царевубийства 1 марта 1881 г. дал Феофан Затворник, напомнивший, в частности, что согласно Иоанну Златоусту, православный царь служит преградой на пути земного торжества Антихриста. Не могу судить, насколько хорошо Морозов был знаком с этой апокалиптической литературой. Отмечу лишь одну параллель. В том же 1907 г., когда вышло «Откровение в грозе и буре», Л.А. Тихомиров опубликовал свое «Апокалиптическое учение о судьбах и конце мира», а в 1920 г., когда Морозов взялся за подготовку «Христа», написал работу под заглавием «В последние дни (Эсхатологическая фантазия)». Случайно ли такое совпадение? Л.А. Тихомиров был вместе с Морозовым

членом исполкома «Народной воли» и оспаривал у него первенство как теоретик террористической борьбы. На этой почве между ними возникла конкуренция, дополненная и чувством личной антипатии. Дальнейшая судьба Л.А. Тихомирова и его переход в консервативный лагерь известны. Соперничество Л.А. Тихомирова и Морозова возобновилось четверть века спустя на экзегетической почве. Укажу еще одну экзегетическую перспективу. Для первомагтовца Морозова принципиальным оказывается вопрос о начале нового года в Древней Руси, чему он посвящает первую сотню страниц своего «Нового взгляда на историю русского государства». Он приводит вычисления и доказательства, что новый год начинался именно 1 марта, а не в сентябре. Революционно прошлое невольно врывается в работу Морозова-историка. Задумав пересмотр древней истории вскоре после убийства Александра II, он приступил к полномасштабному осуществлению своего замысла только после второго царевубийства (Николая II). Как известно, царевубийство в русской истории очень часто вызывало такое историческое явление, как самозванство (царевич Дмитрий, Петр III и др.). В своих исследованиях Морозов, по существу, реализует историографическое самозванство, выдавая Иоанна Златоуста за апостола Иоанна, Василия Великого за Иисуса Христа, папу Иннокентия III за Чингисхана и т. п. Научное обоснование для такого пересмотра дает астрономия.

Астрономия, на его взгляд, позволяет выявить в русских летописях несоответствия и ошибки. Морозов не дает никаких новых источников, а строит свою концепцию на уже известных, точнее, на тех ошибках, которые он обнаруживает. Здесь Морозов сближается с П.Я. Чаадаевым, так же полагая, что фактов уже достаточно, надо лишь предложить их новую интерпретацию. Как и Чаадаева Морозова отличает радикальное западничество; согласно его точке зрения, распространение культуры однозначно шло из Европы на азиатский Восток. Даже арабская и китайская историография и литература были созданы европейцами, тоже относятся и к русской летописной традиции. Ошибки в русских летописях, согласно Морозову, появились неслучайно. Они вскрывают идеологическую сущность истории, указывают на тесную связь истории и политики, вернее, политической ситуации того времени, когда жили компиляторы летописей. По словам Морозова, «составители древних хроник были... носителями идеологии своего сословия, были носителями своей собственной идеологии... Историческая наука до XIX века проводила идеологию лишь правящей

части населения...». «В результате таких тенденций, — заключал он, — и вышло то вавилонское столпотворение, которое мы называем древней историей, и которое необходимо, наконец, совершенно разрушить для того, чтоб на его месте можно было воздвигнуть новую, уже действительно научную историю человечества, независимую от классовых интересов. А для этого необходимо связать ее с естествознанием, что я и пытался везде тут сделать для древнего мира». В своей книге Морозов дает не только новую хронологию русской истории, но и показывает в чьих интересах она писалась (католики, Иван III и т. д.). Согласно Морозову не было татаро-монгол, а было «татрское иго», в место Орды Русь платила дань Ордену, русские князья ездили не в Сарай на Волге, а в Сараево на Балканах, Чингисханом был никто иной, как римский папа Иннокентий III, а Хан Батый означает Батяй, т. е. все тот же римский папа и т. д. От захвата Константинополя крестоносцами в 1204 г. до женитьбы Ивана III на Софье Палеолог Русь была униатской. Доказательством этого служит подтверждаемое астрономическими явлениями в русских летописях начало нового года на Руси в марте, как это было принято в католических странах. Начало же нового года в сентябре, как у византийцев, на Руси принято лишь с XV в. Дальнейшие доводы уже чисто лингвистические, основанные на толковании имен и названий, встречающихся в летописях, как слов из европейских языков. Для восточно-европейских и азиатских топонимов подыскиваются созвучные аналоги из западноевропейской географии.

Психологически деятельность Морозова понятна: маргинал-террорист, отвергнутый миром, в отместку пытается отменить сам этот мир. Слова Ю.К. Олеси, вынесенные в эпиграф, были сказаны о Морозове. Нигилизм переносится на историю. Отрицанию подвергается также и философия. Опираясь на стилеметрию, дополненную им «лингвистическими спектрами», Морозов обнаруживает разночтения в произведениях Платона и Аристотеля, что позволяет ему считать этих древнегреческих философов не существовавшими. Сочинения Платона, заключает он, были сфальсифицированы в XV в. Сама по себе такая интерпретация и философии, и русской истории оказывается очередной ее фальсификацией – в интересах радикализации общественного сознания. Однако остается вопрос: можно ли построить историю на выявленных ошибках, не привлекая дополнительные материалы? Радикализм Морозова состоит в том, что он убежден, что такой новый взгляд на историю возможен. В реализации этого подхода он

видит способ превратить историографию в точное знание, сблизить историю с астрономией и математикой. Стоит напомнить, что попытку математизации истории на рубеже XIX–XX в. предпринимали и другие ученые, например, А.С. Лаппо-Данилевский. Путем обоснования истории как науки в профессиональной историографии стала методология истории, рефлексивная над основаниями исторического знания. Морозов избрал другой путь; ему явно не достает подобного рода рефлексии. История истории для него – это доступные только посвященным конспиративные шифровки астрологических гороскопов в апокалиптических образах, а также католические заговоры по подделке и фальсификации национальных историографий (русской, арабской, китайской). Историография XIX в. знает множество подобного рода разоблачений. Иногда это были сознательные подделки, иногда следствие научной некомпетентности составителей исторических памятников. «Читая древние исторические сказания (например, Библию, Евангелие, Жития святых и другие богословские книги), — признавал Морозов, — мы видим, что старинные историки были большими фантазерами, и потому произведения их надо подвергать научной критике, как с точки зрения психологической, так и с точки зрения этнографической, лингвистической и вообще естественнонаучной». К такого рода критике и стремился Морозов. Вениамин Каверин, лично знавший Морозова и находившийся под обаянием его неординарной личности, в воспоминаниях приводит суждение историка С.Я. Лурье. «Профессор С.Я. Лурье, — писал он, — известный эллинист, автор классических исследований Греции (женившись на Л.Н. Тыняновой, я снимал у него комнату), объяснял эту упорную склонность к опровержению исторических документов тем, что годы молодости Морозова совпали с множеством разоблачений якобы подлинных произведений древности, хранившихся, главным образом, в католических монастырях. Разоблачения были сенсационными, и по мнению, С.Я. Лурье, Морозов был присужден к бессрочному пребыванию в крепости как раз в то время, когда историческая наука переживала этот болезненный кризис».

Однако Морозов не ограничивается опровержением отдельных источников, он переносит историческую критику на сами факты, т. е. подвергает радикальному сомнению саму реальность истории. Его теория истории сводится к астрономической датировке исторических фактов, к идее временной последовательности в смене жанров исторической литературы,

применению статистических методов для определения авторского инварианта древних текстов. Ошибки в русских летописях для Морозова — это не случайные погрешности, а намеренное искажение фактов. История, таким образом, лишённая фактов, де-онтологизируется, утрачивает свою реальную основу. На место онтологии истории заступает идеология истории. Иметь *свою* историю означает распоряжаться прошлым, подчинять себе традицию. При старом режиме, признавался сам Морозов, он не решался начать пересмотр истории. Такой пересмотр был бы расценен как покушение на власть. Пока после революции окончательно не укрепилась новая власть, оставался зазор, позволяющий приступить к переоценке истории. Но как только власть в полный голос заявила о своем праве на истину, было прекращено печатание книги Морозова. В том же 1932 г. были распущены творческие объединения и началась создаваться единая централизованная система управления наукой, литературой, искусством. Власть взяла под контроль сферу производства смыслов. Любые альтернативные исторические проекты оказались не только не нужны власти, но и опасны для ее права безраздельно распоряжаться истиной. Морозов вновь оказался в маргинальном положении, которое было закреплено возвращением ему родового имени Борок. В Советском союзе Морозов, как говорили его друзья, оставался «последним помещиком».

Импульс разоблачения идеологической сущности истории преобладал у Морозова. Этой цели служил и весь сложный вычислительный аппарат астрономии, вся эрудиция полиглота, все познания естественника. Во внедрении этих методов Морозов видел способ обосновать историю как строгую науку. Новое общество, формировавшееся в 1920-е гг., требовало новой науки, в том числе исторической. «Искоренение прежних потребностей, — раскрывал М. Хайдеггер особенности европейского нигилизма, — всего надежнее произойдет путем воспитания растущей нечувствительности к прежним ценностям, путем изглаживания из памяти прежней истории посредством *переписывания* ее основных моментов». Но трагедия Морозова как ученого состояла в том, что роль новой научной теории истории уже взял на себя марксизм. Что оставалось Морозову? Прекратить свои исторические изыскания, в противном случае подрыв фактологической базы истории грозил обрушением и всего здания исторического материализма. Мог ли он остановиться, когда, по словам С.С. Уварова, «дух сомнения, скептицизма, приведенный в систему, окончательно овладеет всеми отрас-

лями знаний человеческих и сделается последним словом нашего разума?» Вопрос, как говорится, риторический. Дала ли что-нибудь «новая хронология» Морозова исторической науке? Она не привнесла ни новых источников, ни новых фактов. Это была своеобразная «работа над ошибками», по итогам которой предлагалось не дать правильное решение, а изменить сами условия задачи, которые бы соответствовали выявленным ошибкам. Все это лишь вносило новую путаницу и затруднения. Именно так эту тенденцию в свое время диагностировал С.С. Уваров: «Страсть века к разрушающему анализу, отвращение ко всем синтезам, религиозным, историческим, или нравственным, совершенное безверие, перенесенное в область более или менее таинственной действительности, представляют затруднения, неизвестные древним и по крайней мере равносильные недостатку верных источников и исторической критики для времен отдаленных».

ПРОФЕССИОНАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ В РОССИИ

ПУТИ ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ В РОССИИ

В строгом смысле начало профессиональной философии в России можно отнести к XVIII в. Создание системы образования, начавшееся на рубеже XVII–XVIII вв. привело к тому, что в открывавшихся учебных заведениях появились преподаватели философии, т. е. те, кто живут от философии. Петр I, как известно, вел переговоры с Х. Вольфом о возможности его переезда в Петербург, и если бы немецкий ученый согласился, то мы могли бы начинать профессиональную русскую философию с Х. Вольфа. В Средние века на Руси не было однозначного понимания того, кто такой философ. Философом могли называть как просто грамотного, образованного человека, так и человека пусть и неученого, но ведущего праведный с христианской точки зрения образ жизни. В XVIII в. появился более строгий критерий: философия стала сферой профессиональной деятельности. Дух практицизма, господствовавший в петровскую эпоху, правда, не способствовал и не поощрял занятия таким созерцательным делом, как философия, но тем не менее философия допускалась как необходимый элемент системы образования. Царь-реформатор дважды встречался с Г.В. Лейбницем, советуясь с ним об учреждении в новой столице Академии наук, но по своему обыкновению советам философа не внял. Интерес Петра I могла вызвать только практическая философия, согласующаяся с его утилитаристским исповеданием. Так по указу императора Г. Бужинский перевел на русский язык (правда, не с немецкого оригинала, а с латинского перевода) книгу С. Пуфендорфа «О должности человека и гражданина» (СПб., 1726).

Профессиональная философия в России XVIII в., связанная с Академией наук в Петербурге, академическим и Московским университетами, однако, не отличалась оригинальностью. Читавшиеся на латинском языке философские курсы были изложением популярных в Европе философских учебников. Компилятивный характер имел и первый учебник по филосо-

фии на русском языке – «Знания, касающиеся вообще до философии для пользы тех, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут» – подготовленный Г.Н. Тепловым и опубликованный в Петербурге в 1751 г. Призыв Н.Н. Поповского перед началом чтения лекций по философии в Московском университете перевести преподавание на русский язык хотя и был услышан, но не был поддержан иностранными профессорами, составлявшими большинство университетских преподавателей. После скорого ухода из университета Н.Н. Поповского чтение философии продолжилось на латинском языке. Вторичность профессиональной философии в России XVIII в. вполне объяснима и оправдана теми процессами, которые проходили в это время в русском обществе. Период знакомства с западноевропейской наукой и культурой, ученичество у Европы отразились и на русской философии. Но был в этом процессе и положительный момент. Усвоение западноевропейской философии, хотя и не развивало самостоятельного мышления, а, значит, и не способствовало развитию русской философии (по крайней мере, до появления критического отношения к своим философским учителям), все же помогало выработать философскую терминологию, сформировать философский жаргон, ищущий соответствие между языком и мыслью. Этому способствовали как переводы философских текстов, переложения на русский язык философских концепций, так и попытки составления первых философских словарей. Такие краткие словари, в частности, предваряли философские курсы Феофилакта Лопатинского и Г.Н. Теплова.

XVIII в., таким образом, четко обозначил основные характерные черты как профессиональной философии в России (неоригинальность, вторичность), так и самих профессоров философии (неплодотворность, философская бездарность). Последующее развитие русской философии лишь это подтвердило. Справедливости ради надо заметить, что тусклость и невыразительность профессиональной философии и бездарность университетских профессоров не являются привилегией русской философии. Такова всякая профессиональная философия. Самые значительные европейские философы, как правило, не были связаны с университетами. Их философия не была в строгом смысле «школьной» или «академической». Для тех, кто действительно внес вклад в развитие философии, философия не всегда была даже делом их жизни, а тем более делом их профессиональной карьеры. Исключение составляет, пожалуй, только непродолжительный период в

Германии в конце XVIII – начале XIX в., когда философия, действительно, «жила» в университетах, когда университетские профессора были вместе с тем и философами.

Показательно положение профессиональной философии в первой половине XIX в., когда все наиболее интересное в русской философии происходит вне университетов. Это время философских кружков и салонов. К представителям салонной философии принадлежали П.Я. Чаадаев, славянофилы и западники. Конечно, большинство участников «Общества любителей мудрости», кружков Н.В. Станкевича и А.И. Герцена были студентами или выпускниками Московского университета, а многие русские западники были даже профессорами Московского университета (П.Г. Редкин, К.Д. Кавелин, Т.Н. Грановский, Б.Н. Чичерин и др.), но, заметьте, они не были профессиональными философами. Это историки и юристы или историки права. Да и в самих университетах в результате попечительства Магницкого и Рунича наиболее философскими оказывались лекции по агрономии или «пролюзии» к медицине.

Салонная философия живет в устной стихии, проходит в виде дружеских бесед, либо спора, или даже семейного чаепития, как у славянофилов. В то же время она адресована не молодежной аудитории, собравшейся для получения знаний, а досужной публике, значительная часть которой – дамы. Такая философия – способ свободного времяпрепровождения, поэтому она не должна быть скучной, она менее обязательна и строга, чем школьная философия, а часто и откровенно провокативна. Мастерами таких «парадоксов» и «странных новостей» были П.Я. Чаадаев или заядлый спорщик, «бретер диалектики» А.С. Хомяков. Философские тексты А.С. Хомякова носят нарочито непрофессиональный характер: никаких ссылок, несмотря на обилие фактов и цитат, незавершенность. Образ жизни славянофилов, несовместимый с профессиональной философией, позволял им позиционировать себя как независимых, духовно свободных мыслителей. Правда, у славянофилов критическая направленность их философских исканий преобладала над положительной: они отталкивались от несогласия с западноевропейской философией или от неприятия существующего положения дел в России. Тем не менее, славянофилы ясно сформулировали задачу – развитие самостоятельного мышления, самобытного любознательного, позволяющего преодолеть бесплодное ученичество, в котором прозябала профессиональная философия. Примечательно, что попытки

И.В. Киреевского и Ю.Ф. Самарина занять кафедру философии в Московском университете оказались безуспешными.

Философские салоны и кружки обозначили еще одну особенность русской философии, отдаляющую ее от профессионализации: преобладание в русской философии «необязательных» и «нестрогих» жанров, например, посланий и писем. Если послания старца Филофея, письма Ивана Грозного, челобитные протопопа Аввакума принадлежали эпистолярному жанру в собственном смысле, то «Философические письма» П.Я. Чаадаева, «Письма об изучении природы» А.И. Герцена, «Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии» Н.А. Бердяева или эпистолярная форма «Столпа и утверждения истины» П.А. Флоренского – это уже философская позиция. Эпистолярность русской философии – открытое противостояние профессиональной философии. Едва ли такую позицию можно оценить как недостаток или проявление какого-то «комплекса». Скорее, сам профессионализм не стоит зачислять в обязательные достоинства философии. Профессиональная философия в России была наименее философской и наименее русской.

И вот по этой и без того слабой профессиональной философии в 1850 г. был нанесен удар: во всех российских университетах, кроме немецкого университета в Дерпте были закрыты кафедры философии. Министр народного просвещения кн. Ширинский-Шихматов с философским именем Платон обосновал свое решение старым (еще с петровских времен) аргументом недоказанности пользы философии и возможности вреда от нее. Дело, конечно, было не в бесполезности философии. Опасения у власти вызвало то, что даже подражательная университетская философия и ее верноподданные учителя, может быть вовсе сами того и не желая, способны пробуждать самостоятельное мышление. Все страхи правительства перед философией и в середине XIX в. и позднее были вызваны боязнью появления самостоятельно и критически мыслящих людей. Однако последующие нападки со стороны власти на философию, университетское образование или науку в целом (можно вспомнить университетский устав 1884 г. и мероприятия министра И.Д. Делянова) по прежнему обосновывались уже просроченным и неоднократно опровергнутым жизнью и историей доводом бесполезности.

Когда же по новому университетскому уставу 1863 г. было принято решение восстановить кафедры философии, то оказалось, что профессио-

нальных философов уже не осталось. В университеты стали переводить преподавателей духовных академий: в Петербургский университет был приглашен Ф.Ф. Сидонский, в Московский – П.Д. Юркевич. Фактически преподавание философии возобновилось только тогда, когда из Германии стали возвращаться направленные туда совершенствоваться в философии ученики и выпускники духовных академий. Постепенно университетская философия окрепла, приобрела черты академической респектабельности и профессионального самодовольства. Для данного периода характерны смена философской моды (позитивизм, неокантианство, лейбницианство, интуитивизм и др.), а также институционализация философии. Учреждаются профессиональные философские сообщества (Московское психологическое общество, Философское общество при Санкт-Петербургском университете), начинают выходить философские журналы, способствующие профессиональной консолидации философов («Вопросы философии и психологии», «Логос», «Мысль» и др.), несколько упорядочивается и активизируется переводческая деятельность.

Однако даже в этот благоприятный период профессиональная философия не является доминирующей, не она определяет облик русской философии. Запрет на преподавание философии привел к тому, что обсуждение философских вопросов в еще большей степени перешло в компетенцию журналистики, что надолго определило публицистический характер русской философии. К мировоззренческим и философским проблемам чаще стали обращаться русская литература и поэзия. Во второй половине XIX в. окончательно закрепился литературоцентризм русской философии (Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой, Ф.И. Тютчев). Симптоматично, что В.С. Соловьев, крупнейшая философская фигура этого периода, лишь кратковременно был связан с университетом, а лидеры так называемой эпохи «религиозно-философского ренессанса» – Н.А. Бердяев, Лев Шестов, Д.С. Мережковский, В.В. Розанов – и вовсе стояли вне университетов. Только в непрофессиональной атмосфере могла родиться оригинальная «философия общего дела» Н.Ф. Федорова. Н.Ф. Федоров интересен еще и тем, что его творчество наглядно показывает, как новые идеи профессиональная философия черпает из непрофессиональной среды. Таков «русский космизм».

«Философский пароход» подвел черту под русской профессиональной философией. Оказавшись в изгнании, философы еще больше политизиро-

вались, трактаты заменила публицистика, теорию – ругань и брань. Те же, кто пытался сохранить профессиональное философское достоинство повторяли вывезенные с родины истины и тиражировали философские трюизмы. В Советской России профессиональная философия практически прекратила свое существование, она была заменена профессией идеологов. Идеология удачно примиряла власть с философией, находя ей практическое применение. Философские факультеты включились в работу по плановому выполнению госзаказа – производству идеологов. Философия, оставаясь университетской дисциплиной, перестала быть профессиональной. В этом не было исторического парадокса. Типологически философия вернулась на тот уровень, который она занимала в Киево-Могилянской или Славяно-греко-латинской академиях, целью схоластического образования которых была подготовка проповедников и защитников православной веры. Изоляционистская позиция и полемическая направленность, однако, не мешали строить обучение с опорой на западноевропейские образцы. В одном случае это была вторая схоластика, в другом – марксизм. Эталоном мышления стало философское сквернословие ленинского «Материализма и эмпириокритицизма». Если не принимать всерьез тупое простодушие ортодоксальных и диалектическую шизофрению неортодоксальных марксистов, то можно заметить, что те немногие, кто сохранил способность мыслить самостоятельно (М.М. Бахтин, Д.Л. Андреев, А.Ф. Лосев, Л.Н. Гумилев) были исключены из философской номенклатуры. Философия была вынуждена маскироваться под филологическую экзегезу или переходить на «птичий язык» логики. Имя же любителей мудрости с гордостью носили карьеристы, кормящиеся в университетах или идеологических отделах.

Смена идеологического климата не привела к заметной профессионализации философии. Как во всякие смутные времена и в постперестроечный период выдвинулись самозванцы, авантюристы, откровенные проходимцы. Университетская философия не стала исключением. Еще большая архаизация профессиональной философии (по сравнению с киево-могилянским типом советской эпохи) сказалась в проявлении старых пороков – непотизма и симонии. Философы отказались от единственно доступной интеллектуалам власти – власти критиковать власть и тем самым окончательно потеряли в глазах власти уважение. То, что рыночно неэффективные и идеологически бесполезные философские факультеты еще существуют

можно объяснить либо невежественным недомыслием власти, либо ее боязнью прослыть непросвещенной.

Конечно, нельзя отрицать, что беспризорность университетской философии все же несколько повысила ее профессиональный уровень. В любом случае обретенная свобода не могла пройти даром. Однако принадлежность профессиональной философии университетской системе едва ли позволяет ожидать от нее значительных философских достижений. И дело здесь не только в том, что всякая система направлена на воспроизводство и поддержание посредственности. С серостью профессиональной философии еще можно было бы смириться, если бы она была философией. Профессиональная философия – наследница не любителей мудрости, а знатоков мудрости – софистов. Как известно, у истоков системы образования стояли именно софисты, готовые учить за деньги всему, чему угодно. По такому же принципу строится обучение и на философских факультетах, открывающих в угоду конъюнктурных, личных и проч., только не научных, соображений новые кафедры и отделения. Философское образование – модифицированная софистка. Но сохраняется и прежний стереотип профессиональной ориентации философов. Если философия уже не может быть востребована как служанка идеологии, то она стремится сменить роль домработницы и гувернантки на роль приживалки. Остается найти благодетеля и жить на пожертвования. Так, по крайней мере, честнее. Конечно, статус «бедного родственника» требует известной экономии, чтобы не быть слишком обременительным для спонсора. Возможно, тогда придется отказаться от преподавания философии как общеобразовательной дисциплины на нефилософских факультетах (хотя, лучше было бы преподавать ее лишь на старших курсах) или даже отказаться от философского бакалавриата, и принимать лишь в философскую магистратуру. Второй вариант, думаю, положительно скажется на профессионализме философов. Впрочем, введение лишь магистерской программы по философии в университетах радикально не изменит ситуацию с профессиональной философией. Философия все же не профессия, а аскеза, т. е. определенный образ жизни и образ мысли. Тому же, кто желает сознавать себя профессиональным философом – остается мыслить по расписанию.

А. И. ВВЕДЕНСКИЙ В ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Отечественная историко-философская литература не богата исследованиями об Александре Ивановиче Введенском (1856–1925). Достаточно упомянуть, что до сих пор не появилось отдельной монографии о русском философе. Да и в других книгах, посвященных эпохе, в которой ему довелось жить, Введенский упоминается крайне редко и даже с какой-то плохо скрываемой неохотой. При этом нельзя сказать, чтобы Введенского обходили вниманием, но, скорее, обходили стороной на почтительном (и в смысле признания то же) расстоянии. Долговязая фигура с офицерскими усами – таким сохранили образ Введенского фотографии. На его образ в русской историографии указать труднее. Для многих современников Введенский казался почти живым классиком; его идеи выглядели оригинальными и вызывали живые споры. Нынешняя историография оценивает Введенского более скромно, мягко намекая на производность и вторичность его взглядов. Сохранилась лишь в целом уважительная аура вокруг имени Введенского; теперь больше говорят о значении его деятельности, чем идей. Явный признак такого изменившегося отношения – включение Введенского в словари, справочники, энциклопедии, историографические обзоры, но без подробного анализа и разбора его взглядов. Первая такая статья была помещена в 1892 г. в Энциклопедическом словаре Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. Микроскопический объем статьи не предусматривал даже краткого изложения идей Введенского. В ней лишь отмечалось, что «По своим философским воззрениям В. примыкает к школе новокантианцев»¹. Вторая статья уже исключительно биографического характера была опубликована в 1896 г. в первом томе «Биографического словаря профессоров и преподавателей С.-Петербургского университета»². Не упомянуть Введенского – погрешить против словарной полноты и пробудить сомнение в

¹ Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. Т. V а. Вальтер-Вентури. СПб., 1892. С. 672.

² Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского Санкт-Петербургского университета за истекшую третью четверть века его существования. 1869–1894. Т. 1. А–Л. СПб., 1896. С. 129–130.

компетентности издания. Не знать о Введенском означает расписаться в собственном непрофессионализме, но вот быть знакомым с его работами вовсе не обязательно. Их изучения никто не требует, даже университетская программа по истории русской философии. Показательна в этом отношении ситуация с переизданием работ Введенского. Издательский бум трудов русских философов, начавшийся в конце 1980-х гг. почти не затронул представителей академической философии (Л.М. Лопатин, А.А. Козлов, С.И. Гессен, И.И. Лапшин и др.). Среди прочих в стороне оказался и Введенский. Наиболее полное представление о творчестве Введенского читатель, лишенный букинистического инстинкта, может получить лишь из сборника статей почтенного философа, перепечатанных А.А. Ермичевым в скромном университетском издательстве. Доступность такого издания вполне может конкурировать с букинистическими бестселлерами. Самой востребованной и, соответственно, цитируемой работой Введенского оказалась статья «Судьбы философии в России», которая дает представление о взглядах ученого на историко-философский процесс в России, но практически ничего не говорит о философской системе самого Введенского.

Введенский прочно, еще при жизни, вошел в историю русской философии, но занял в ней достаточно скромное место. Его философия быстро теряла современность и своевременность. Не то, чтобы он пережил свою философскую эпоху, скорее, не вписался в смену философской моды и быстро стал старомодным. Прижизненные упоминания прекращаются во втором десятилетии XX в. Даже некрологи немногочисленны. Э.Л. Радлов помянул товарища в некрологе, опубликованном в Тифлисе на французском языке¹, что само по себе показательно в том отношении, насколько децентрировалась (если не сказать, деформировалась) философская жизнь в России 1920-х гг. Для обращения к французскому языку, видимо, были свои причины, но в этом угадывается еще один, на этот раз личный момент: мемориальный жанр некролога, переводя все смыслы, связанные с ушедшим человеком в прошлое время, возвращает к его галльским корням (по материнской линии).

В отличии от полемики, историография стремится подвести итог, пусть даже и не всегда беспристрастный и объективный. В любом случае историография не обсуждает, а констатирует, по крайней мере комменти-

¹ Alexander Wwedenskij (1856–1925): Nekrolog // Bulletin de l'Université de Tiflis . VI. Tiflis, 1926. P. 215–219.

рует и поясняет, но не спорит. Как правило, полемика, предвзятая уже в силу своего жанрового своеобразия, предшествует историографии. Так было и с Введенским. Основные идеи Введенского – логицизм как новое доказательство философского критицизма и «психофизический закон» — вызвали оживленное обсуждение в свое время. В спорах вокруг концепции Введенского приняли участие Л.М. Лопатин, Н.Я. Грот, П.Е. Астафьев, С.Н. Трубецкой, И.И. Лапшин, Э.Л. Радлов, Б.В. Яковенко, М.М. Филиппов, М.И. Каринский. Полемике в Введенским была посвящена шестнадцатая книга «Вопросов философии и психологии». В нескольких номерах того же журнала (кн. 26–29) была помещена полемика между Введенским и М.И. Каринским. Обсуждению различных сторон философской системы петербургского профессора посвятили работы А.П. Нечаев¹, Н.О. Лосский², Н. Херсонский³, В.Е. Вальцберг⁴, И.Д. Менделеев⁵.

Первой работой, затрагивающей творчество Введенского в целом была брошюра С.О. Грузенберга «Очерки современной русской философии. Опыт характеристики современных тенденций русской философии». Очерки С.О. Грузенберга неряшливые стилистически и не точные фактически, ограничивались изложением отдельных направлений русской мысли, прежде всего, гегельянства, неокантианства, неопозитивизма и интуитивизма. Два раздела, посвященных русскому неокантианству, практически полностью были отведены Введенскому. В апологетическом тоне С.О. Грузенберг характеризует Введенского как «самобытного истолкователя», «самого крупного представителя» неокантианства «в нашей литературе», заложившего прочное гносеологическое обоснование заново переработанных принципов критической философии⁶, а также как родоначальника «своеобразного русла неокантианства “солипсизма”»⁷. Быть истолкователем, последователем, представителем и при этом доходить до «самобытности» и «своеобразия» можно только в пределах историко-

¹ Нечаев А.П. Ответ проф. А.И. Введенскому. СПб., 1912.

² Лосский Н.О. Логика проф. А.И. Введенского. М., 1912.

³ Херсонский Н. По поводу книги А.И. Введенского «Логика как часть теории познания» // Журнал министерства народного просвещения. 1909. Новая серия. Т. 21. Июнь.

⁴ Вальцберг В.Е. Несколько замечаний на книгу проф. А.В. Введенского «Логика как часть теории познания» // Журнал министерства народного просвещения. 1913. Новая серия. Т. 98. № 12.

⁵ Менделеев И.Д. От критицизма к этической гносеологии. Клин, 1914.

⁶ Грузенберг С.О. Очерки современной русской философии. Опыт характеристики современных тенденций русской философии. СПб., 1911. С. 24.

⁷ Там же. С. 39.

философского оксюморона. С.О. Грузенберга, однако, это не смущает, по его мнению «Новое и легкое доказательство философского критицизма», названное Введенским «логицизмом», создает «новое русло в истории русского неокантианства»¹. Едва ли в 1911 г. русское неокантианство успело обрести «историей», но «логицизм» Введенского, действительно, был новым словом. Оценка С.О. Грузенберга граничит с восхищением: «Оригинальная черта теории А.И. Введенского заключается в том, что предлагаемая им новая конструкция философского критицизма – необычайно простая и ясная по художественной архитектонике своей, – приводит чисто аналитическим путем – и при этом совершенно независимо от кантовских предпосылок и доказательств – к строго научной апологии Кантовской теории познания и переработке ее основных положений»². Последовательно и достаточно подробно С.О. Грузенберг излагает основные положения учения Введенского, более детально останавливаясь на его трактовке закона противоречия и допущения метафизики только в качестве морально обоснованной веры. Особо С.О. Грузенберг выделяет «железный закон солипсизма»³, т. е. истолкование Введенским проблемы «чужой одушевленности». «Итак, — разъясняет он точку зрения Введенского, — вопрос о чужой душевной жизни в равной мере и не доказуем, и неопровержим наукой; в равной мере, поэтому, допустимо (без противоречия с фактами и законами логики) как признание, так и отрицание чужого “я”»⁴. Главный итог философских нововведений Введенского видится С.О. Грузенбергу следующим образом: «он первый в нашей литературе вскрыл всю несостоятельность психологии как *объективной* науки, показав *проблематичность* ее горделивых притязаний: психология – не объективная, а всего лишь *проблематическая наука* – вот в высшей степени важный и новый вывод, вытекающий с логической неизбежностью из построений А.И. Введенским новой теории солипсизма»⁵.

Н.И. Кареев дважды сослался на Введенского в своей «Историке», стремясь подкрепить профессиональным авторитетом своего коллеги по историко-филологическому факультету собственную философскую компетентность. Однако при этом нашел место для упоминания Введенского

¹ Там же. С. 24.

² Там же. С. 27.

³ Там же. С. 52.

⁴ Там же. С. 47.

⁵ Там же. С. 53.

лишь в примечаниях. В первом случае Н.И. Кареев обратился к взглядам Введенского на возможность истории быть наукой, необходимости в истории доказывать общие суждения, а также к его критике «Чистой идеографической истории»¹. Во втором случае историк рассматривал точку зрения Введенского на причины и последовательность процесса развития².

В 1920–1921 гг. в курсе, прочитанном в Государственном Дальневосточном университете М.Н. Ершовым, бывшим профессором Казанской духовной академии, читавшем в свое время лекции по истории философии и в Казанском университете, также рассматривались взгляды Введенского. В следующем году лекции М.Н. Ершова были опубликованы в виде очерков в Ученых записках историко-филологического факультета Государственного Дальневосточного университета (1922. Т. III. Вып. IV). В работе М.Н. Ершова Введенскому отведено гораздо меньше места, чем в очерке С.О. Грузенберга. Уделяя основное внимание становлению в России так называемой университетской философии и рассматривая прежде всего Московский и Петербургский университеты, М.Н. Ершов среди прочих университетских профессоров отмечает и Введенского, который «представляет собою весьма крупное имя в истории русской философской мысли: он – виднейший представитель русского нео-кантианства. Как неокантианец, А. Введенский не примыкает ни к одному из главнейших течений немецкого нео-кантианства (ни к школе В. Виндельбанда – Г. Риккерта, ни к Марбургской школе): его мышление отличается значительной самостоятельностью»³. Логицизм Введенского охарактеризован М.Н. Ершовым в тех же выражениях, что и у С.О. Грузенберга: «Его конструкция философского критицизма – необычайно проста и ясна по своей художественной архитектонике»⁴. Касается М.Н. Ершов закона противоречия и проблемы «чужого одушевления». «Словом, с точки зрения А.И. Введенского, — пишет он, — существование чужой душевной жизни в непосредственном опыте нам не дано, и может быть отрицаемо без противоречия с данными опыта, а потому проблема чужого одушевления должна быть признана *метафизической* проблемой: признание существования чужого одушевления, как и признание свободы воли, бессмертия души, бытия Бога, посту-

¹ Кареев Н.И. Историка (Теория исторического познания). Из лекций по общей теории истории. Ч. I. Пг., 1916. С. 34–35, прим 1.

² Там же. С. 114, прим. 2.

³ Ершов М.Н. Пути развития философии в России. Владивосток, 1922. С. 42–43.

⁴ Там же. С. 43.

лируется для нас нашим нравственным сознанием»¹. К области хронологического курьеза можно отнести указанную М.Н. Ершовым дату смерти Введенского – 1921 г., объяснимую, впрочем, неразберихой гражданской войны. В целом философское творчество Введенского оценивается М.Н. Ершовым довольно высоко, поскольку именно в университетской философии он видит «собственно русскую философскую традицию»². Сама университетская философия сводится им к «культивированию *чисто философского интереса*»³, т. е. к своеобразной философии для философии. Более того, соглашаясь с Б.В. Яковенко, М.Н. Ершов полагает, «что *критико-гносеологическая устремленность* есть общая, доминирующая тенденция русской философской мысли последних десятилетий»⁴.

В том же 1922 г. в Берлине вышли «Очерки русской философии» Б.В. Яковенко, в которых он называет Введенского «главным представителем школьного и правоверного, так сказать, кантианства»⁵. Б.В. Яковенко дает лаконичное реферативное изложение взглядов Введенского, выделяя такие основные темы его творчества, как понимание философии в качестве научно обоснованного мировоззрения, опирающегося на гносеологию, сводимую прежде всего к логике; непознаваемость предметов знания, математического и естественнонаучного; допущение метафизических гипотез лишь в качестве морально обоснованной веры, «ее можно с полным правом назвать даже *критической метафизикой*», — добавляет он⁶; отрицание познаваемости чужой душевной жизни. «Чужая душевная жизнь, — пишет он в частности, — не только наблюдается нами исключительно извне, но и не может быть нами представлена»⁷.

На смерть Введенского в 1925 г. в Советской России откликнулся С.О. Грузенберг, опубликовавший в «Вестнике знания» некролог «Памяти проф. А.И. Введенского». В сокращенном виде и в тех же выражениях С.О. Грузенберг повторял основные положения своего очерка 1911 г. Отличие состоит в том, что он прямо говорит о «школе» Введенского или, по крайней мере, о его философском лидерстве, но уже не настаивает на са-

¹ Там же. С. 46.

² Там же. С. 62.

³ Там же. С. 19.

⁴ Там же. С. 64.

⁵ Яковенко Б.В. Очерки русской философии // Яковенко Б.В. Мощь философии. СПб., 2000. С. 805.

⁶ Там же. С. 807.

⁷ Там же.

мостоятельности и оригинальности философских идей своего учителя, а лишь указывает на значение его популяризаторской деятельности в области философии. «Александр Иванович – был главою русской новокантианской школы и основателем и председателем первого в России философского общества при Петербургском университете. С его именем связан расцвет крупной русской философской школы и небывалый подъем интереса русского общества к судьбам университетской философии»¹. «Блестящий писатель, — продолжает он, — сочетавший дар литературного изложения с глубиной анализа, А.И. был *едва ли не лучшим* в России популяризатором философских знаний»². В свои оценки С.О. Грузенберг вплетает и несколько личных впечатлений, оживляющих (насколько это возможно в некрологе) образ Введенского.

В последующие три десятилетия Введенский упоминался только в эмигрантской историографии. В опубликованной в 1938 г. на чешском языке «Истории русской философии» Б.В. Яковенко снова обратился к философскому творчеству Введенского. Явно симпатизируя философской позиции Введенского, Б.В. Яковенко неоднократно упоминает его в своем труде. Философские взгляды Введенского наиболее полно соответствуют импонирующему Б.В. Яковенко теоретическому и критическому направлению в философии. Обозначая круг философских интересов Введенского, он писал: «Александр Введенский занимался поочередно разработкой теории материи, исследованием “признаков одушевления”, проблемами отношения веры к знанию и смысла жизни, а также исследованием характера законов мышления. Во всех этих разноплановых исследованиях он занимает критическую позицию в духе старого кантианского феноменологического субъективизма. Свои гносеологические исследования он завершает построением логики как части теории познания»³. Относя петербургского профессора к поколению неокантианцев, Б.В. Яковенко предпочитает называть Введенского кантианцем или критицистом: «Александр Введенский зарекомендовал себя явным кантианцем»⁴, «Самым близким к Канту и в этом смысле самым ортодоксальным критицистом в России был Александр И. Введенский»⁵. Однако такая тесная привязка к Канту не мешает

¹ Грузенберг С.О. Памяти проф. А.И. Введенского // Вестник знания. 1925. № 7. Стб. 527.

² Там же. Стб. 528.

³ Яковенко Б.В. История русской философии. М., 2003. С. 12.

⁴ Там же. С. 17.

⁵ Там же. С. 284.

Б.В. Яковенко отстаивать оригинальность подхода Введенского. Правда, при этом Б.В. Яковенко корректирует свою позицию, признавая оригинальность Введенского на общем фоне современной ему европейской и русской философии и в тех пределах, в каких оригинальность допускалась академической философской традицией. В этом отношении творчество Введенского не менее, но и не более оригинально, чем философские поиски других русских мыслителей его поколения или младших современников: Л.М. Лопатина, Е.Н. Трубецкого и С.Н. Трубецкого, С.А. Аскольдова, Н.О. Лосского, С.Н. Булгакова, Н.А. Бердяева, С.Л. Франка, И.А. Ильина, Л.П. Карсавина, С.И. Гессена, А.Ф. Лосева. Их работы, по словам Б.В. Яковенко, «находятся на уровне требований своего времени и не менее оригинальны, чем любые зарубежные работы по философии того же периода. По сравнению с классиками философской мысли это, конечно, *оригинальность второго порядка*; но, с другой стороны, это та самая оригинальность, которая присуща вообще философскому творчеству новейшего периода»¹. Есть ли разница между «оригинальностью второго порядка» и, скажем, оригинальничаньем или нарочитой наукообразностью и терминологическим словотворчеством на философские темы, Б.В. Яковенко не поясняет. В общих чертах, так сказать интуитивно, понятно, что Б.В. Яковенко имеет в виду, тем не менее, понять и признать градацию оригинальности без указания критериев довольно трудно. Казалось бы несколько проясняют ситуацию разъяснения по поводу Введенского. Так, Б.В. Яковенко пишет, что «его философское мировоззрение нельзя считать простым эпигономством: во-первых, оно было очень самостоятельно продумано, и, во-вторых, его отдельные составные части отличались подлинной оригинальностью»². «Действительно, — продолжает исследователь, — ту версию кантианства, которую предложил Введенский, можно наиболее адекватно охарактеризовать как *скептически-субъективный критицизм*, коренным образом отличающийся от других учений такого же направления. Введенский излагал (неоднократно и по различным поводам) свою философскую концепцию, но, в сущности, он сделал только ее набросок, описал ее лишь в самых общих чертах и не оставил более или менее полного обоснования своего мировоззрения в целом»³. Объяснение Б.В. Яковенко не лишено не-

¹ Там же. С. 21.

² Там же. С. 284.

³ Там же.

которой доли курьезности. Такой показательный, с его точки зрения, представитель теоретической философии, как Введенский, обладает не теорией, а философским мировоззрением; а от мировоззрения до философской теории, согласитесь, далеко. Даже оригинальное мировоззрение еще не теория. Считать же отличительным признаком оригинальности оригинальность «отдельных составных частей» можно только следуя дуэлянтской логике мушкетера Портоса, который дерется, потому что дерется. Самостоятельное продумывание мировоззрения столь же тавтологично; как будто можно мыслить несамостоятельно. Интерпретационные возможности подхода Б.В. Яковенко, к сожалению, не соответствуют его намерениям. Отсюда его выводы больше напоминают не результат анализа, а заклинания. Установка на философию как узко теоретическую сферу деятельности, наполняемую содержанием западноевропейской мысли, ограничивает возможности понимания русской философии. Однако, несмотря на не всегда удачные заключения, Б.В. Яковенко дает достаточно подробное и полное изложение философской концепции Введенского. Он касается вопроса о философии как системе научно разработанного мировоззрения, о примате гносеологии в разработке философских проблем, о центральном значении логики для теории познания, о допущении метафизики в качестве веры и о нравственных основаниях мировоззрения. «Следовательно ее, — поясняет Б.В. Яковенко точку зрения Введенского на метафизику, — можно по праву назвать *метафизикой критической*»¹. Размышления Введенского о сущности веры в Бога отражены в небольшом параграфе с красноречивым заглавием «А.И. Введенский об обреченности теоретического атеизма»². Координируя в одно направление критической философии взгляды Н. Дебольского, С. Трубецкого, М. Каринского, историк философии излагает основные положения критицизма по преимуществу с позиций Введенского. Высокая оценка Б.В. Яковенко теоретических разработок Введенского видна и в обозначенной им панораме русской философской мысли 1900-х гг. «Самым важным чисто философским событием конца десятилетия, — пишет он, — несомненно, было выступление А.И. Введенского с новой, более обширной формулировкой своего критического мировоззрения, возникшей, с одной стороны, благодаря обширной разработке “Логики как

¹ Там же. С. 359.

² Там же. С. 426.

части теории познания”, с другой стороны, благодаря интуитивизму Лосского, пользовавшегося большим успехом в русской философской среде»¹.

Во втором томе своей «Истории русской философии», изданном в Париже в 1950 г., В.В. Зеньковский в главе о русском неокантианстве большой раздел посвятил Введенскому. Введенский, указывает он: «признанный глава русского неокантианства»². «Понимание Канта и основ критической гносеологии и критической метафизики очень самостоятельно у Введенского, — но он верный и строго последовательный неокантианец в основных положениях»³. В.В. Зеньковский в равной мере называет Введенского и кантианцем и неокантианцем. В последнем случае он специально оговаривается: «Ни одна из школ неокантианства, по-видимому, не имела серьезного влияния на Введенского, но все же он ближе всего к Когену — именно в истолковании состава познания»⁴. В.В. Зеньковский впервые рассматривает вопрос об историко-философских влияниях на Введенского, указывая, в том числе, на Д. Юма, И.Г. Фихте и Р. Декарта. «Ход размышлений Введенского, — пишет он, — ведет его от Канта к Декарту и от Декарта снова к Канту»⁵. Отмечает В.В. Зеньковский и внешнюю сторону творчества русского философа: «Введенский был человеком острого ума, очень четкой и ясной мысли, большого литературного дарования»⁶. Несмотря на немногочисленность, краткость, а порой и незавершенность работ мыслителя, В.В. Зеньковский говорит «о философской системе Введенского»⁷, воплотившейся, прежде всего, в гносеологической концепции. Анализируя ее В.В. Зеньковский констатирует, «что Введенский допускает три вида постижения: а) несомненное (на основе априорных элементов) знание; б) апостериорное знание; с) постижение в порядке веры»⁸. Допущение веры и «моральный пафос», пронизывающий гносеологические построения Введенского, особенно импонируют историку философии. В.В. Зеньковский ощущает в этом «биение пульса живого сердца под узким мундиром критицизма», что «открывает более чем широкий простор

¹ Там же. С. 359.

² *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 2. Ч. 1 Л., 1990. С. 225.

³ Там же. С. 227.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 228.

⁶ Там же. С. 226.

⁷ Там же. С. 227.

⁸ Там же. С. 231.

для духовных исканий»¹. Более того, В.В. Зеньковский считает, что допущение двух видов познания и бытия: феноменального, критически постигаемого и трансцендентного, постигаемого либо апостериорно, либо посредством морально ориентированной веры, «требует пересмотра самого критицизма»². В философии Введенского эмигрантский историк усматривает исчерпанность критической традиции, продолжение которой возможно только за пределами критицизма, в частности, на путях возвращения к вере. «Это есть, в сущности, торжество иррационализма – таков неизбежный и неожиданный итог системы Введенского»³. В изложении В.В. Зеньковского Введенский не столько развивает философский критицизм, сколько преодолевает его. «Есть странная слепота в *такой* редакции критицизма... — подытоживает он свою интерпретацию философской системы Введенского. – А с другой стороны, вся эта совокупность “нерационализируемых” идей, которая философские построения Введенского превратила в подлинную (хотя и страдающую немотивированным дуализмом) систему, — вся она свидетельствует о силе и подлинности его философского зрения (правда, за пределами его “критицизма”). Попав в плен критицизма и построив, казалось, неразрушимую цитадель для него, Введенский *оказывается философом гораздо больше за пределами этой цитадели, чем внутри ее*»⁴.

В вышедшей на английском языке в Нью-Йорке «Истории русской философии» одного из учеников Введенского, Н.О. Лосского, русский ученый охарактеризован как «выдающийся представитель неокантианства»⁵ и последователь «кантовского критицизма». «Опираясь на “Критику чистого разума”, — пишет Н.О. Лосский, — Введенский разработал специфическую форму неокантианства, которую назвал логизмом»¹. Возрождая старый спор, Н.О. Лосский критически истолковывает гносеологию и этику Введенского в духе развиваемого им самим интуитивизма. Положительную сторону теории петербургского философа он видит в следующем: «В логицизме Введенского имеется элемент вечной ценности, т. е. учение, согласно которому в системе познания должны существовать истины, носящие характер недоказуемых (как индуктивно, так и дедуктивно), общих и

¹ Там же. С. 234.

² Там же.

³ Там же. С. 235.

⁴ Там же. С. 235–236.

⁵ Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991. С. 213.

необходимых синтетических суждений»². Раздел о Введенском в книге Н.О. Лосского, надо признать, слишком краток, чтобы дать исчерпывающее представление о философской системе русского мыслителя, и излишне пристрастен в интерпретации, чтобы составить максимально объективное впечатление. В этом отношении он, несомненно, уступает работе В.В. Зеньковского.

В советской историографии первым обратившимся к изучению философского наследия Введенского был Е.И. Водзинский, напечатавший в 1959 г. в «Вестнике ЛГУ» статью «Русское неокантианство и его реакционная сущность», а два года спустя защитивший в Ленинградском университете кандидатскую диссертацию под тем же названием. Статья Е.И. Водзинского достаточно критична по настрою и местами резка в выражениях. Исследователь воспринимает неокантианство как философию либеральной буржуазии и более подробно рассматривает «представителей русской реакционной профессуры» или «академического неокантианства»³ – Введенского и И.И. Лапшина. «В 90-х годах, — констатирует Е.И. Водзинский, — неокантианство становится одним из течений русского идеализма и как течение получает наиболее яркое выражение в произведениях профессора Петербургского университета А.И. Введенского и приват-доцента И.И. Лапшина – активных пропагандистов неокантианской философии»⁴. Помимо Введенского и И.И. Лапшина упоминаются, но не анализируются, концепции М.М. Каринского, П.А. Милославского, В.В. Лесевича, П.П. Соколова и А.А. Козлова. Их общая характеристика как единого философского направления дается следующим образом: «Неокантианцев привлекали в философии Канта агностицизм, схоластика, формализм, дуалистическое объединение научного знания и религиозной веры в целях укрепления поповщины. Материалистические моменты философии Канта подвергались критике, диалектические тенденции замалчивались»⁵. Главный упрек русским неокантианцам – отказ от материализма и следование субъективному идеализму. «Русские неокантианцы – открытые враги материализма», — пишет Е.И. Водзинский⁶. Подробное изложение

¹ Там же.

² Там же. С. 215.

³ *Водзинский Е.И.* Русское неокантианство и его реакционная сущность // Вестник ЛГУ. 1959. Серия экономики, философии и права. № 5. Вып. 1. С. 73.

⁴ Там же. С. 75–76.

⁵ Там же. С. 73.

⁶ Там же. С. 76.

взглядов Введенского сопровождается и более многосторонней их критикой. Практически вся статья посвящена одному Введенскому. «В его рассуждениях причудливо переплетаются “декартовское сомнение” с берклианским утверждением субъективности ощущений, нападки на так называемое обыденное, т. е. наивное материалистическое мышление, с идеями субъективного идеализма Фихте. Развивая и защищая критицизм “через сто лет после его возникновения”, Введенский повторяет старые и давно известные теоретические положения идеализма», — так аттестует историко-философский контекст размышлений Введенского советский исследователь¹. Главный упрек, выдвигаемый Е.И. Водзинским Введенскому, — обилие повторений при отсутствии новизны. «Единственное отличие выводов Введенского от кантовских, — пишет он, — состоит в том, что он еще резче, чем Кант, подчеркивает субъективный характер нашего познания, указывая на то, что пассивные восприятия в действительности есть лишь “субъективные продукты чувств”»². Е.И. Водзинский критикует различные стороны философской концепции Введенского. Априоризм категории «причинность», отрыв ее от опыта, игнорирование действительного исторического процесса познания проводит Введенского, по словам его критика, к «парадоксальности вывода». «Это положение Введенского, — заключает Е.И. Водзинский, — может служить хорошим образчиком бесплодности и пустоты философских рассуждений и теоретических выводов русских неокантианцев»³. Не менее категорично советский исследователь оценивает и значение формальной логики в системе Введенского и его различие между представлением и мышлением. Рассуждения Введенского, исходя из ложности посылок приводят к ложным и софистическим заключениям. В еще более резких выражениях оценивается подход Введенского к проблемам «чужой душевной жизни» и религиозной веры. «Антинаучный характер выводов Введенского не требует доказательств. Под ним с радостью подписался бы любой враг науки и просвещения», — пишет Е.И. Водзинский о проблеме «чужого я» в истолковании Введенского⁴. В вопросе о религиозной вере философия Введенского прямо становится «служанкой богословия»⁵. А допустимость творения мира Богом, с точки

¹ Там же.

² Там же. С. 78.

³ Там же. С. 77.

⁴ Там же. С. 81.

⁵ Там же. С. 82.

зрения Е.И. Водзинского, и вовсе граничит с безумием. «Вот до каких геркулесовых столпов обскурантизма и фидеизма может пойти идеалист в защите религии», — риторически подчеркивает исследователь¹. «Некоторую “самостоятельность”» Введенского он усматривает лишь в его поисках «выхода из тупика солипсизма»², а именно в размышлениях ученого о «метафизическом чувстве» или нравственных состояниях сознания. Но и здесь Е.И. Водзинский отмечает противоречивость выводов Введенского и заключает о петербургском философе — он «эклектик»³. В 1966 г. Е.И. Водзинский опубликовал в университетском издательстве небольшую монографию «Русское неокантианство конца XIX — начала XX веков. Марксистско-ленинская критика онтологии и гносеологии». Помимо Введенского в монографии анализировались взгляды И.И. Лапшина и Г.И. Челпанова. В книге Е.И. Водзинского на основе вполне корректного для своего времени и добросовестного реферирования, давалось достаточно полное представление об основных гносеологических идеях русского неокантианства. Учение Введенского, как главы «академического неокантианства»⁴, в работе Е.И. Водзинского рассмотрено значительно полнее нежели соответствующие концепции И.И. Лапшина и Г.И. Челпанова. Исследование Е.И. Водзинского до сих пор остается в отечественной литературе самым подробным изложением кантовской версии теории познания, обоснованной Введенским. Е.И. Водзинский указывает на связь философии русских неокантианцев с естествознанием, которая, правда, «носит чисто внешний, формальный характер»⁵, а также с логикой и психологией. «Высшим принципом критической философии, подчеркивали русские неокантианцы, — пишет он далее, — является принцип всепонятности, логичности мышления, в чем выражается стремление духа к мировоззрению, свободному от логических противоречий»⁶. Советский исследователь обнаруживает мотивы Р. Декарта и Д. Беркли в гносеологических построениях Введенского и впервые в историко-философской литературе предлагает периодизацию творчества русского ученого. «Следует отметить, — пишет он, — что примерно до 1900 года Введенский много внимания уделял во-

¹ Там же.

² Там же. С. 81.

³ Там же. С. 82.

⁴ *Водзинский Е.И.* Русское неокантианство конца XIX — начала XX веков. Марксистско-ленинская критика онтологии и гносеологии. Л., 1966. С. 6.

⁵ Там же. С. 24.

⁶ Там же. С. 27.

просам философии естествознания, а в последующий период занимался в основном вопросами гносеологии»¹. Повинуясь разоблачительному стилю эпохи, Е.И. Водзинский пытается с марксистских позиций критически подойти к самой критической философии. Отсюда его обвинения Введенского в субъективно-идеалистической позиции, агностицизме, и выражения типа: «Введенский критикует Канта справа»² или об истолковании русским философом понятия веры: «Критическая философия Введенского становится служанкой богословия»³. Общий вывод Е.И. Водзинского о русском неокантианстве таков: «Теория познания русских неокантианцев – законченная метафизическая система, под которую подгоняется содержание наук»⁴.

Отдельной словарной статьи, написанной А. Петровским, Введенский удостоился в первом томе «Философской энциклопедии», вышедшем в 1960 г. В статье Введенский был причислен к неокантианскому направлению, но при этом отмечалось, что он «развивал идеи кантовской философии, называя свою философскую систему “логицизмом”»⁵. Кратко упоминались и другие стороны философского творчества Введенского: «В. в статье “Психология без всякой метафизики” (1914) критиковал справа эмпирич. экспериментальную психологию. В. выступал против атеизма. В логике В. – последовательный идеалист»⁶.

Упоминался Введенский и в «Кратком очерке истории общей и математической логики» Н.И. Стяжкина и В.Д. Силакова. В обвинительном ключе авторами рассматривалась «околологическая деятельность русского буржуазного философа-неокантианца – *Александра Ивановича Введенского*»⁷. «Введенский, — писали они, — исходит из категории знания, стремясь построить логику гносеологического типа, чуждающуюся применения математических методов в логике, и “противопоставляя” им идеалистическое представление о “врожденной логичности”»¹. Этим предложением ограничивалась вся характеристика логических взглядов русского ученого. Указывая на «бесславную полемику» Введенского с М.И. Карин-

¹ Там же. С. 9.

² Там же. С. 10.

³ Там же. С. 12.

⁴ Там же. С. 27.

⁵ Философская энциклопедия. Т. 1. М., 1960. С. 230.

⁶ Там же.

⁷ *Стяжкин Н.И., Силаков В.Д.* Краткий очерк истории общей и математической логики. М., 1962. С. 24.

ским и на критику его логической концепции И.С. Проданом, Н.И. Стяжкин и В.Д. Силаков чуть подробнее останавливались на опровержении учения Введенского И.Д. Менделеевым. Признать работу Н.И. Стяжкина и В.И. Силакова исследованием творчества Введенского не приходится; они дают не анализ, а выносят приговор.

Другое упоминание Введенского содержится в книге А.А. Галактионова и П.Ф. Никандрова «Русская философия XI–XIX вв.». Вместе с М.М. Ковалевским, Н.И. Кареевым и В.В. Лесевичем он отнесен здесь к представителям «левого крыла» русского либерализма². Во втором издании 1989 г. в компанию левых либералов добавлен А.Н. Пыпин³. Во втором же издании Введенский причислен и к «линии неокантианства»⁴.

Корректную, без резких идеологических осуждений, интерпретацию философской системы Введенского в параграфе «"Университетское" неокантианство», помещенном в четвертом томе «Истории философии в СССР» дал В.А. Малинин. «Цель, — писал он, характеризуя неокантианское направление в целом, — заключалась в подчинении влиянию идеализма в его неокантианской форме естественных и прикладных наук»⁵. При этом он указывал на «интерес к "метафизической" проблематике» и логике у русских неокантианцев и на сведение Введенским философии к теории познания. «Теория познания (научная, критическая), — уточнял В.А. Малинин, — должна опираться на логику, положения которой носят характер самоочевидности и имеют всеобщее значение. Логика же должна быть наукой о границах и пределах человеческого познания. За исходный пункт человеческого познания может быть принято наше "Я", упорядочивающее мир чувственных данных и явлений»¹. Критическая философия в ее неокантианском варианте, согласно В.А. Малинину, рассматривалась как общая методология наук. Касаясь значения, придаваемого Введенским в познании «вере», он указывал на его сближение с В.С. Соловьевым и Н.О. Лосским. Упоминалось также об истолковании Введенским закона противоречия и причинности, которая понималась русским ученым как априорное понятие, относящееся к миру явлений, о критике им интуитивистов и иррационалистов. «Таким образом, — пояснял исследователь, —

¹ Там же.

² Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Русская философия XI–XIX вв. Л., 1971. С. 440.

³ Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Русская философия IX–XIX вв. Л., 1989. С. 539.

⁴ Там же. С. 545.

⁵ Истории философии в СССР. Т. 4. М., 1971. С. 107.

категория причинности трактуется Введенским в субъективно-идеалистическом, юмистко-кантовском смысле»². Имея в виду признание Введенским как недоказуемости, так и непровержимости материалистической точки зрения, В.А. Малинин писал: «Введенский, подобно другим неокантианцам, пытался занять среднюю позицию в философии»³. Не совсем понятным в параграфе В.А. Малинина остается излишнее заковычивание некоторых терминов («университетская», «метафизическая», «критическая»), имеющих прямое отношение к характеристике философских взглядов Введенского. Никакого дополнительного или скрытого смысла, к которому могли бы отсылать кавычки, в тексте не просматривается. Напротив, философия Введенского преподносится как вполне академическая и критическая, в смысле кантовской философии. Более того, в интерпретации В.А. Малинина Введенский предстает чистейшим кантианцем. В.А. Малинин не дает ни малейшего повода в этом усомниться и даже не намекает на оригинальность или нововведения, предпринятые русским ученым. Взгляды Введенского излагаются так, что они полностью вписываются в направление кантовских эпигонов.

Как представитель неокантианства Введенский рассматривался в статье А.А. Биневского «Критика субъективно-идеалистических оснований русского неокантианства», помещенной в вышедшем в 1976 г. во Владивостоке сборнике «Объективное и субъективное в общественном развитии». А.А. Биневский не выделял отдельно взгляды Введенского, а рассматривал их в широком контексте философии русского неокантианства. Цитаты из работ Введенского служили лишь иллюстрациями для общей характеристики и оценки всего неокантианского направления. Так А.А. Биневский указывал на эклектизм неокантианства вообще, в том числе и русского, сказывавшийся прежде всего в сближении с позитивизмом. «Академическое направление русского неокантианства, — продолжал он, — претендовало на строгую научность в привлечении историко-философского материала, достижений других философских школ и данных современного им естествознания»⁴. «Для русских неокантианцев, — писал он далее, — главным моментом, определяющим философское мировоззрение, является ком-

¹ Там же. С. 108.

² Там же. С. 110.

³ Там же.

⁴ *Биневский А.А.* Критика субъективно-идеалистических оснований русского неокантианства // *Объективное и субъективное в общественном развитии.* Владивосток, 1976. С. 44.

промисс между наукой и религией, а основной задачей – сохранение идеализма и его защита»¹. Научность философии понималась русскими неокантианцами как систематичность. А.А. Биневский критиковал неокантианцев за ограничение философии гносеологией, за внесение в философию понятия веры, за субъективный идеализм, агностицизм и солипсизм. Однако исследователь усматривал и положительный аспект в неокантианстве, связанный с попыткой «осмыслить тенденции научного познания на рубеже XIX и XX вв.»².

Значительно более заметным явлением в отечественной историко-философской науке стал сборник «Кант и кантианцы. Критические очерки одной философской традиции», подготовленный Институтом философии АН СССР в 1978 г., в котором была помещена статья Л.И. Филиппова «Неокантианство в России». Л.И. Филиппов остановился на анализе работ Введенского, И.И. Лапшина и Андрея Белого. Неокантианское направление в России следовало общеевропейскому философскому движению, выраженному в известном лозунге «Назад к Канту»³. Однако, как утверждает вслед за В.Ф. Асмусом Л.И. Филиппов, Введенский был единственным ортодоксальным неокантианцем в России⁴. «Только А.И. Введенский, — пишет он, — несмотря на попытку создания русского, отличного от иностранного, критицизма, осуществил в своих сочинениях довольно последовательное развитие кантовской гносеологии»⁵. «Введенский доводит до логического завершения субъективно-идеалистическую сторону кантовской философии»⁶. Отличие критицизма русского ученого от европейского неокантианства, согласно Л.И. Филиппову, состоит в отказе от понятия «сознания вообще»⁷. В то же время Л.И. Филиппов усматривает сходство некоторых построений Введенского с Риккертом⁸ и Фихте⁹, а в понимании петербургским профессором метафизики видит «разрыв с традицией русского идеализма»¹⁰. Слабость концепции логицизма Введенского, с точки

¹ Там же.

² Там же. С. 49.

³ *Филиппов Л.И.* Неокантианство в России // Кант и кантианцы. Критические очерки одной философской традиции. М., 1978. С. 286.

⁴ Там же. С. 287.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 290.

⁷ Там же. С. 291–292.

⁸ Там же. С. 294.

⁹ Там же. С. 301–302.

¹⁰ Там же. С. 295.

зрения советского исследователя, состояла в игнорировании им диалектики. В отличие от всех предшествующих интерпретаторов философской системы русского мыслителя, Л.И. Филиппов говорит не только о неокантианстве, но и о позитивизме Введенского. Так, рассматривая раннее произведение Введенского «Опыт построения теории материи» (1888), он отмечает, что в обращении к данным естествознания, в частности, физики и в истолковании ее понятий просматриваются «ходячие построения позитивизма XIX в.»¹. Формально-логический анализ суждений, предлагаемый Введенским в логицизме, также служит Филиппову основанием для позитивистской атрибуции русского ученого. «Таким образом, — заключает он, — логицизм Введенского как основа философии оказывается чистойшей воды позитивизмом»².

В 1994 г. Институт философии вновь обратился к кантовскому наследию, на этот раз в российском контексте, выпустив сборник «Кант и философия в России». К сожалению, несмотря на казалось бы непосредственное отношение Введенского к теме сборника, его философская концепция авторами сборника почти не затронута. Только в статье А.И. Абрамова «О русском кантианстве и неокантианстве в журнале “Логос”» кратко характеризуется логицизм Введенского. «Конечные выводы критической философии, или логицизма, Введенского, — пишет он, — сводятся к тому, что за узкой сферой априорного знания простирается широкая область апостериорного нерационализируемого знания, что вера в бессмертие и бытие Бога необязательна с точки зрения «критицизма», но никогда не исчезнет, что атеистическая точка зрения возможна, но наука ей ничем помочь не может»³. Оценка А.И. Абрамовым учения Введенского близка точке зрения В.В. Зеньковского, но его статья интересна попыткой разъяснить сложившееся двусмысленное определение Введенского и как «кантианца» и как «неокантианца». Под термином «неокантианство» можно понимать, во-первых, обращение к учению И. Канта, а во-вторых, ориентацию на марбургскую или баденскую школы неокантианства. Большинство русских мыслителей, поясняет А.И. Абрамов, можно считать «неокантианцами» в первом смысле, «т. е. последователями и продолжателями философского

¹ Там же. С. 291.

² Там же. С. 294.

³ Абрамов А.И. О русском кантианстве и неокантианстве в журнале «Логос» // Кант и философия в России. М., 1994. С. 229.

учения Канта»¹, поэтому же их можно и просто назвать «кантианцами». «Кантианство» — это «неокантианство» в первом, более широком, смысле. А.И. Абрамов выстраивает ряд русских философов, вписывающихся в такое определение: А.И. Введенский, И.И. Лапшин, Г.И. Челпанов, С.И. Гессен, Г.Д. Гурвич, Б.В. Яковенко, Ф.А. Степун. Поэтому под «неокантианством» Введенского следует понимать простое «кантианство». Развивая свою мысль, А.И. Абрамов отмечает, что магистерская диссертация Введенского «в целом не выходила из рамок чистого кантианства»², а «Введение логицизма понадобилось ему для дополнительного обоснования истинности философского учения Канта»³, «в формировании его философского мирозерцания кантианство сыграло решающую роль»⁴, в то время как немецкие неокантианские школы не оказали существенного влияния на Введенского. Уточнение смыслов термина «неокантианство», принятое А.И. Абрамовым, по всей видимости, имело в свое время насущное историко-философское значение, по крайней мере, предшествующие историки русской философии использовали при характеристике Введенского оба термина как синонимы, не испытывая при этом никакого историко-философского неудобства. Дальнейшая терминологическая дискуссия по этому вопросу будет уже чистым спором о словах.

В том же сборнике напечатан историографический обзор С.А. Чернова «Критицизм и мистицизм (Обзор кантианства в журнале “Вопросы философии и психологии”»)», в котором он касается оценки Введенским влияния философии И. Канта на В.С. Соловьева⁵ и полемики между Введенским и М.И. Каринским по поводу книги последнего «Об истинах самоочевидных» (СПб., 1883) на страницах журнала в 1894–1895 гг., занявшей в общей сложности около 180 страниц. Задав в начале философский масштаб фигуры Введенского как «крупнейшего русского кантианца»⁶, С.А. Чернов подводит ожидаемый итог дискуссии: «Введенский был прав. Он действительно лучше понял Канта»⁷.

¹ Там же. С. 228.

² Там же. С. 228.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Чернов С.А. Критицизм и мистицизм (Обзор кантианства в журнале «Вопросы философии и психологии») // Кант и философия в России. С. 119.

⁶ Там же.

⁷ Там же. С. 134.

Логические взгляды Введенского кратко рассмотрены в небольшой монографии В.А. Бажанова «Прерванный полет. История “университетской” философии и логики в России», вышедшей в 1995 г. Исследователь отмечает, что Введенский разделял «логику открытий» и «логику проверки», а также «определял логику как науку о “правильном мышлении”»¹. В последнем издании своей книги «Логика как часть теории познания» Введенский добавлял, что логика имеет дело и с ошибочностью мышления. «Правильным, по Введенскому, — поясняет В.А. Бажанов, — называется мышление, пригодное для расширения знания, а ошибочным, или неправильным — непригодное для этих целей»². Понимание логики как способа мышления, пригодного для расширения знания, служит основанием для автономизации логики и отделения ее от психологии³.

1995 г. был отмечен и выходом двух философских словарей, почтивших вниманием Введенского. Во втором издании «Философы России XIX–XX столетий. Биографии, идеи, труды» статью о Введенском написали Т.В. Кулакова и И.Ю. Алексеева. Эта статья выгодно отличается от предельно краткой, совершенно лишенной даже намека на интерпретацию и оценку статьи в первом издании аналогичного словаря (1993). Правда в новом издании материал о Введенском несколько удивляет непривычной компановкой и жанровым своеобразием. Помимо био-библиографических сведений о Введенском, упоминания о «метафизическом чувстве», видах познания, метафизике, взгляде на русскую философию, статья включает цитаты из работ Н.О. Лосского и В.В. Зеньковского, а также содержит небольшую подборку цитат из работ самого Введенского¹.

Статья В.В. Сербиненко о Введенском в «Русской философии. Малый энциклопедический словарь» (М., 1995) уже содержит и атрибутацию и интерпретацию взглядов ученого. В ней говорится о кантианстве Введенского, о его учении «логицизма», о пределах познания и месте в познавательных процессах логики и законе противоречия, об отрицании научности метафизики и «психофизическом законе отсутствия объективных признаков одушевления», о «мистическом восприятии» и выступлении против атеизма. Упоминается также полемика вокруг идей Введенского.

¹ Бажанов В.А. Прерванный полет. История «университетской» философии и логики в России. М., 1995. С. 37.

² Там же.

³ Там же. С. 54.

Дополнением монографии В.А. Бажанова может служить статья Б.М. Шуранова и Б.В. Бирюкова «Российская логическая наука на переломе начала XX века: идеи А.И. Введенского и Н.О. Лосского», опубликованная в 1996 г. в первом выпуске «Вестника Международного славянского университета». Хотя неокантианец Введенский и интуитивист Лосский, отмечают авторы статьи, не занимались «чистой» логикой, они «сумели, исходя из тех или иных мировоззренческих соображений, внести изменения в ее содержание»². Выделяя два направления «преобразования» логики в начале XX в. – математизацию и пересмотр основных положений логики, – авторы статьи, по-видимому, относят Введенского и Лосского ко второму направлению. Логика, наряду с психологией и теорией познания входила в круг главных философских интересов Введенского, хотя во многом и подчинялась задачам гносеологии. Служебный характер логики подчеркивается также тем, что она использовалась Введенским для доказательства правомерности кантовского критицизма, который осмыслялся русским ученым, однако, вполне самостоятельно. «Признавая, что в своих философских взглядах он следует кантовскому критицизму, — пишут по этому поводу авторы статьи, — Введенский тем не менее разработал свое особое видение гносеологии, названное им *логицизмом*, которое, как он подчеркивал, логически от кантианства не зависит»³. В статье также рассматриваются положения Введенского о логике как науке о правильности и ошибочности мышления, о логике открытий и логике проверки. Отдельные подходы Введенского совпадали с новым пониманием логики, получившим распространение среди некоторых западноевропейских ученых. В частности, в статье указывается на сближение антипсихологического понимания логики Введенским с точкой зрения Г. Фреге, хотя и отмечаются различия в их взглядах. Интерпретация проблемы противоречия Введенским, согласно авторам статьи, соответствует еще «догматико-логической традиции»⁴. Однако окончательный вывод авторов кажется более благоклонным и явно противостоит оценке Н.И. Стяжкина и В.Д. Силакова: «А.И. Введенский с историко-логической точки зрения интересен тем, что

¹ Философы России XIX–XX столетий. Биографии, идеи, труды. Изд. 2-е, перераб. и дополн. М., 1995. С. 106–107.

² Шуранов Б.М., Бирюков Б.В. Российская логическая наука на переломе начала XX века: идеи А.И. Введенского и Н.О. Лосского // Вестник Международного славянского университета. 1996. Выпуск 1. С. 30.

³ Там же. С. 31.

⁴ Там же.

независимо от математической логики формулирует ряд принципов, которые эта логика (в ее классической форме) принимала»¹.

В 1996 г. в издательстве Санкт-Петербургского университета вышел сборник работ Введенского под названием «Статьи по философии». Сборник предваряла статья А.А. Ермичева «Александр Иванович Введенский – русский философ-кантианец». Уже в самом ее заглавии сделан акцент на кантианстве Введенского, неоднократно затем повторенный на последующих страницах. Более того, А.А. Ермичев утверждает, что «А.И. Введенский не был неокантианцем... Он остался просто кантианцем»². Помимо кантианства Введенский причислен к представителям теоретической философии. В работе А.А. Ермичева нет, как можно было бы ожидать от вступительной статьи, биографии Введенского, а лишь перечисляются и кратко поясняются основные темы его творчества: философия как научно разработанное мировоззрение, логицизм как «русское доказательство» критицизма, метафизика как морально обоснованная вера, недоказуемость и непредставимость чужой одушевленности, вопрос о смысле жизни. В интерпретации философских взглядов петербургского философа А.А. Ермичев следует за Б.В. Яковенко, повторяя его основные формулировки и выводы. «Идеи, исповедуемые А.И. Введенским, — оценивает А.А. Ермичев кантианство русского мыслителя, — оказались на стержне развития русской философской метафизики»³. «Но значение деятельности А.И. Введенского, — подводит он итог, — определяется не столько его теоретическими достижениями, сколько местом в процессе обогащения культуры русского общества философскими мотивами, в процессе, так сказать его философского воспитания»⁴.

В вышедшем в 1997 г. учебном пособии В.В. Ильина, Н.В. Солнцева и Н.М. Чалова «Русская философия в лицах» в небольшом параграфе «Русское неокантианство» фактически рассматривается лишь учение Введенского. Другие представители неокантианского направления (И.И. Лапшин, Г.И. Челпанов, Б.В. Яковенко, Ф.А. Степун) только упоминаются. Введенский среди них, согласно авторам, — «Самая видная фигура в русском нео-

¹ Там же. С. 32.

² Ермичев А.А. Александр Иванович Введенский – русский философ-кантианец // Введенский А.А. Статьи по философии. СПб., 1996. С. 11.

³ Там же. С. 10.

⁴ Там же. С. 11.

кантианстве»¹. Затем в сжатом виде излагаются основополагающие моменты концепции Введенского: логицизм, значение логики для теории познания, закон противоречия, невозможность умозаключать относительно мира вещей в себе, виды знания, существование вещей в себе только как объектов веры.

В седьмом томе «Очерков по истории Санкт-Петербургского университета», выпущенных университетским издательством в 1998 г., была помещена статья Б.В. Емельянова и А.И. Новикова «Философия в Петербургском университете (XVIII–XX вв.)». Масштаб статьи, естественно, позволял лишь наметить и назвать основные философские фигуры и направления, имеющие отношение к университету. Материал о Введенском уложился в одну страницу. Авторы статьи традиционно называют Введенского неокантианцем², но добавляют и новый или основательно забытый (со времен С.О. Грузенберга) аспект в оценке ученого: он – «глава петербургской школы философии»³. Конечно, возглавлять кафедру и возглавлять «школу» — не одно и то же. Во втором случае необходимо уже содержательное обоснование. Более того, если следовать логике рассуждений Б.В. Емельянова и А.И. Новикова, то обособление петербургской школы философии обязано именно Введенскому: «Научная и преподавательская деятельность А.И. Введенского четко обозначила расхождение двух философских школ России – московской и петербургской»⁴. Основанием для такого деления становится отношение к философии И. Канта. В то время как москвичи в самобытствующем азарте ломали головы над философией всеединства, «в С.-Петербурге у философов сложилось уважительное отношение к западной философии, особенно к Канту и его гносеологии; они тяготели к научности и системности философского знания»⁵. Предложенная авторами статьи точка зрения слишком упрощает ситуацию, чтобы приближаться к действительности. Да и «отношение к Канту» трудно считать достаточным тестом для определения научной школы, если уж вообще признавать распадение русской философии на «московскую» и «петербургскую».

¹ Ильин В.В., Солнцев Н.В., Чалов Н.М. Русская философия в лицах. М., 1997. С. 126.

² Емельянов Б.В., Новиков А.И. Философия в Петербургском университете (XVIII–XX вв.) // Очерки по истории Санкт-Петербургского университета. Т. VII. СПб., 1998. С. 38.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

К 275-летию Санкт-Петербургского университета, пришедшегося на 1999 г., вышел специальный выпуск альманаха русской философии и культуры «Вече». Две из помещенных в нем статей были посвящены Введенскому: В.Н. Белова «Апологет морали: А.И. Введенский» и А.А. Ермичева и А.Г. Никулина «А.И. Введенский и Н.О. Лосский: критицизм и интуитивизм в Санкт-Петербургском университете». В 2003 г. эти статьи были перепечатаны в справочно-энциклопедическом издании «Философия в Санкт-Петербурге (1703–2003)». В статье А.А. Ермичева и А.Г. Никулина Введенский, «импозантный и властный»¹, по характеристике авторов, представлен как «выдающийся лидер русского кантианства»². Опираясь на кантовскую философию, «Введенский стремился построить мировоззрение, которое было бы создано в виде науки»³. Он вносит лишь некоторые уточнения в концепцию И. Канта⁴. Согласно авторам статьи, «“заместителем” Канта в России стал Введенский... Как бы от лица Канта, профессор Введенский задает русской метафизике фундаментальнейшие вопросы, связанные в свою очередь, с определением самой возможности существования метафизики как формы научного знания»⁵. В интерпретации А.А. Ермичева и А.Г. Никулина Введенский теряет всякие признаки философской самостоятельности; он не столько возвращается к И. Канту, сколько скрывается в его тени. «В известном смысле, — пишут авторы статьи, — А.И. Введенский завершал существование классической европейской традиции на русской почве»⁶. О какой именно традиции идет речь, кому наследовал Введенский, кто стоял у истоков традиции, здесь не уточняется. Возможно, имеется в виду утверждение В.В. Зеньковского об исчерпанности и преодолении традиции критической философии в творчестве Введенского. Правда, В.В. Зеньковский видел в идеях Введенского и перспективы их дальнейшего развития. К привычной оценке Введенского как правоверного кантианца или к стоящей особняком его характеристики как позитивиста (Л.И. Филиппов) в статье добавляется еще одна. Он —

¹ Ермичев А.А., Никулин А.Г. А.И. Введенский и Н.О. Лосский: критицизм и интуитивизм в Санкт-Петербургском университете // Вече. Альманах русской философии и культуры. Выпуск 12. СПб., 1999. С. 87.

² Там же. С. 88.

³ Там же. С. 91.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 90.

⁶ Там же. С. 88.

«православный русский профессор»¹. Какое отношение к его профессорству имеет православие, непонятно. Рассуждения Введенского о метафизике как морально обоснованной вере в целом вписываются в кантовский тезис о примате практического разума над теоретическим и не несут явной конфессиональной окраски (по крайней мере, вероисповедные ассоциации здесь менее сего отсылают к православию). Если же имелись в виду домо-строевские нравы, которым Введенский следовал в быту, то надо было так и написать. Общее заключение авторов выражено в условной форме и звучит несколько косноязычно: «Если иметь в виду четко обозначенные Введенским границы положительного знания, а также учесть не скрываемые им симпатии к метафизике, как необходимому продукту нравственного долга, то его творчество можно оценить в качестве некоей ступени, на которой нельзя было задерживаться»². Особый интерес представляет рассмотренный в статье вопрос о расхождении между Введенским и Н.О. Лосским и полемика между ними.

В статье В.Н. Белова «Апологет морали: А.И. Введенский» петербургский профессор назван уже «самым последовательным русским неокантианцем»³. В то же время «доминирование нравственного аспекта»⁴ связывает Введенского с традицией русской философии. «Выход Введенского на нравственную проблематику, — развивает В.Н. Белов свою мысль, — обусловлен задачей, которую он ставил перед критической философией, — достижение цельного мировоззрения»⁵. В.Н. Белов также касается «психофизиологического закона» Введенского и разрабатываемых им принципов новой критической метафизики. Обобщая взгляды русского мыслителя он пишет: «Умозаключать нам позволительно лишь о явлениях и представлениях (к таковым относятся все изучаемые математикой и естествознанием предметы, пространство, время, все наши восприятия, в том числе и внутренние восприятия нас самих), о вещах в себе нам позволительно иметь только морально обоснованную веру, непроверяемую, но и не доказуемую со стороны знания – квинтэссенция всех основных выводов философского критицизма Введенского»⁶.

¹ Там же. С. 92.

² Там же. С. 93.

³ Белов В.В. Апологет морали: А.И. Введенский // Вече. Альманах русской философии и культуры. Выпуск 12. СПб., 1999. С. 106.

⁴ Там же. С. 107.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 111.

В 2000 г. в Москве вышла четырехтомная «Новая философская энциклопедия», где, повинаясь алфавитному порядку, в первом томе нашлось место и для Введенского. Автором статьи был В.В. Сербиненко. Материал о Введенском здесь занимает несколько больший объем, чем в его же статье 1995 г., а основные темы философских размышлений Введенского перечисляются и характеризуются немного подробнее. «Основывая собственное учение (“логицизм”), — пишет В.В. Сербииненко о Введенском, — на принципах кантовского априоризма, трактовал априорность в смысле необходимости исходных, недоказуемых в системе знания, но “заведомо годных для знания” суждений. Хотя ни одна из школ европейского неокантианства и не оказала на Введенского непосредственного и решающего влияния, его понимание методологических задач “критической” философии в ряде существенных моментов было близко принципам теории познания Г. Когена и В. Виндельбанда»¹. Говориться в статье и о таких аспектах учения Введенского, как пределы достоверности познания, априорные и апостериорные элементы познания, место логики в гносеологическом процессе, возможность метафизики, проблема чужой душевной жизни, критика атеизма.

В седьмом издании ведущего свою генеалогию еще с советских времен «Философского словаря» под редакцией И.Т. Фролова была помещена статья о Введенском уже к тому времени покойного А.З. Каменского. Рассматривая философскую систему Введенского А.З. Каменский писал: «Называя свою концепцию логицизмом, В. последовательно развивал идеи кантовской философии, углубляя дуализм веры и знания, души и тела и т. д.»². Статья А.З. Каменского давала также представление о психологической концепции Введенского и решении им проблем чужой одушевленности, об идеализме его логических взглядов и характеризовала петербургского ученого как противника атеизма и материализма. Микроскопический объем статьи, к сожалению, не позволял подробнее рассмотреть упомянутые взгляды Введенского.

В то же году по случаю 10-летия кафедры истории русской философии Санкт-Петербургского государственного университета был издан сборник «Русская философия. Новые исследования и материалы (Проблемы методологии и методики)», включающий, среди прочих, статью А.И. Бродского

¹ Новая философская энциклопедия. Т. 1. М., 2000. С. 372.

² Философский словарь. М., 2001. С. 87.

«Русская этика: от онтологизма к логицизму», в которой анализируется этическая концепция Введенского. А.И. Бродский рассматривает Введенского вместе с И.И. Лапшиным и Н.А. Васильевым как представителей логицизма – «направления, генетически связанного с кантианством, однако существенно отличавшегося от ортодоксального критицизма, так и от неокантианства начала XX века»¹. «Основная идея логицизма, — разъясняет А.И. Бродский, — заключалась в том, что логика является наиболее существенной частью всех философских систем»². При этом он оговаривается, что «в творчестве русских логицистов этические темы занимали достаточно скромное место»³. Нравственные воззрения, также как и метафизика, согласно Введенскому, не возможны в качестве знания, но лишь как непроверяемая вера. «Итак, — делает вывод А.И. Бродский, — тезис о невозможности научной метафизики и этики обосновывается в логицизме А.И. Введенского положениями о зависимости известной нам логики от эмпирического бытия, о непредставимости (но мыслимости!) противоречий и о неправомочности переноса логических законов на трансцендентный мир»⁴.

В вышедшем в 2001 г. в Москве коллективном (более тридцати авторов) учебнике под редакцией М.А. Маслина «История русской философии» раздел о Введенском в главе «Философия в российских университетах» написан А.И. Абрамовым. Согласно А.И. Абрамову Введенский не только «последовательный кантианец»⁵, но и «глава университетской философии в Петербурге»⁶. Взгляды Введенского излагаются близко к формулировкам В.В. Зеньковского, только значительно более кратко.

Обширный раздел с достаточно подробным анализом посвящен Введенскому в учебнике И.И. Евлампиева «История русской философии». И.И. Евлампиев сразу констатирует: «Теоретическое наследие Введенского не богато оригинальными идеями и не слишком значительно по объему»⁷. «В своих работах, — пишет исследователь, — он в основном разъясняет и популяризирует идеи Канта, те добавления, которые он делает к

¹ Бродский А.И. Русская этика: от онтологизма к логицизму // Русская философия. Новые исследования и материалы (Проблемы методологии и методики). СПб., 2001. С. 171.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 172.

⁵ История русской философии. М., 2001. С. 302.

⁶ Там же. С. 299.

⁷ Евлампиев И.И. История русской философии. М., 2002. С. 245.

ним не выводят его в существенной степени за пределы кантовского критицизма; в связи с этим взгляды Введенского правильнее назвать не *неокантианскими* (как это делает в своей “Истории русской философии” В. Зеньковский), а *кантианскими*»¹. Вслед за В.В. Зеньковским И.И. Евлампиев указывает на влияние И.Г. Фихте в первой крупной работе Введенского «Опыт построения теории материи». После неоднократного указания на неоригинальность идей Введенского И.И. Евлампиев решает рассматривать только те черты философских воззрений ученого, которые вписываются в «национальную философскую традицию»². Правда, на деле анализируются основные положения критицизма Введенского: о невозможности познания вещей в себе, об априорных и апостериорных элементах знания и допущении обоснованной и сознательной веры в познании. Более того, как пишет И.И. Евлампиев, «он создает своеобразную “критическую” концепцию веры»³. Здесь открывается возможность метафизики, сближающейся с постулатами практического разума: «Введенский полагает, что всякая “критически” оправданная метафизика должна основываться на постулатах сознательной веры, выступающих в качестве необходимых условий для возможности реализации нравственного долга»⁴. От констатации неоригинальности И.И. Евлампиев переходит к осуждению философских построений Введенского. «В рассматриваемом аспекте, — пишет он, — вся “критическая философия” Введенского лишь терминологически отличается от самых банальных версий “догматической” метафизики»⁵. И.И. Евлампиев не может принять «иссушающий формализм» и «педантизм» концепции человека Введенского. Столь же формален и неубедителен, с его точки зрения, логицизм Введенского или «новое и легкое доказательство критицизма». Оценивая философское творчество Введенского в целом, И.И. Евлампиев замечает, что русский мыслитель стоял в стороне от тех новых и плодотворных тенденций, которые обозначились в отечественной философии в конце XIX – начале XX в., прежде всего, от новой концепции человека и новаций в гносеологии. В итоге И.И. Евлампиев привечает не столько идеи Введенского, сколько его деятельность и его «школу». «Введенский, — поясняет он, — вряд ли может быть причислен

¹ Там же. С. 246.

² Там же.

³ Там же. С. 248.

⁴ Там же. С. 249.

⁵ Там же. С. 252.

к «первому ряду» философских умов России, однако его педагогическая и организаторская деятельность в С.-Петербургском университете, Философском обществе и ряде учебных заведений Петербурга сыграла огромную роль в процессе становления и развития академической философии в конце XIX – начале XX века. Введенский, как и Лопатин, стал подлинным творцом и подвижником профессиональной университетской философии в России, создателем собственной научной и педагогической школы, в которой выросли многие талантливые русские мыслители XX в.»¹. Вполне справедливое замечание, хотя «школа Введенского» — слишком сильно сказано; да и может ли основать школу «неоригинальный» мыслитель. Видимость школы создает состав кафедры философии, на которой Введенскому удалось собрать самостоятельно мыслящих философов, многие из которых сумели сказать свое слово в русской философии.

В последней книге В.Ф. Пустарнакова «Университетская философия в России. Идеи. Персоналии. Основные центры» оценка университетской философии в связи со становлением философии в России во многом опирается на очерк Введенского «Судьбы философии в России». Однако, несмотря на громадный объем книги и частоту упоминаний в ней Введенского, она дает лишь фрагментарное представление о философской системе русского мыслителя. В.Ф. Пустарнаков в равной мере аттестует Введенского и как «рационалиста неокантианца»² и как «кантианствующего»³ мыслителя, «лидера русского кантианства»⁴. «Рационалистическую, по преимуществу гносеологическую, концепцию представлял в пореформенной университетской философии склонный к неокантианству А.И. Введенский»⁵, — так характеризует философские предпочтения русского ученого В.Ф. Пустарнаков и далее отмечает, что Введенский – наиболее последовательный пропагандист заслуг Канта перед философией⁶. Только в одном месте исследователь дает сжатое представление о философских взглядах петербургского профессора: «Лидер русского неокантианства А.И. Введенский рассматривал гносеологию как учение о знании, которое выясняет условия становления бесспорного знания и определяет его границы, за ко-

¹ Там же. С. 246.

² Пустарнаков В.Ф. Университетская философия в России. Идеи. Персоналии. Основные центры. СПб., 2003. С. 29.

³ Там же. С. 236.

⁴ Там же. С. 334.

⁵ Там же. С. 177.

⁶ Там же. С. 186–187.

торыми может простирается знание наиболее вероятное, и область мнений, одинаково неопровержимых и одинаково недоказуемых, одинаково позволенных и одинаково необязательных. Это определение означало отрицание метафизики как знания, но, как и у Канта, возможность метафизики как веры в составе мировоззрения. Гносеология, таким образом, оставалась единственной философской дисциплиной – знанием»¹. В.Ф. Пустарнаков перечисляет лекционные курсы и семинары, которые вел Введенский в отдельные годы с Санкт-Петербургском университете и на Высших женских курсах, а также кратко останавливается на его логических взглядах².

Последним по времени исследованием, так или иначе касающимся деятельности Введенского является монография О.Б. Вахромеевой «Духовное пространство университета: Высшие женские (Бестужевские) курсы 1878–1918: исследование и материалы». Введенский, как известно, не только жил по соседству с ВЖК, но и в течении длительного времени преподавал там философию. Однако исследование О.Б. Вахромеевой – чисто историческое. Она не рассматривает содержание лекционных курсов Введенского и не дает их оценку. Тем не менее, в монографии приводятся почерпнутые из архивов воспоминания слушательниц курсов, о его отношении к преподаванию, манере чтения лекций, личных отношениях с Н.О. Лосским³.

¹ Там же. С. 245.

² Там же. С. 248.

³ *Вахромеева О.Б.* Духовное пространство университета: Высшие женские (Бестужевские) курсы 1878–1918: исследование и материалы. СПб., 2003. С. 109–110, 147–148.

За пределами библиотечной досягаемости осталась статья С.А. Нижникова «К специфике русского неокантианства: Заметки о философии веры А.И. Введенского», опубликованная в «Вестнике Российского университета дружбы народов» (Серия Философия. 1998. № 1. С. 58–65.). «Вестник» «ушел» в переплет, надеюсь, не безвозвратно.

А. И. ВВЕДЕНСКИЙ КАК ИСТОРИК ФИЛОСОФИИ

Приемы историко-философского исследования

А.И. Введенский вошел в историю русской философии как крупнейший представитель неокантианского направления в России, даже как лидер русских неокантианцев. Его исследования были посвящены разработке различных сторон критической философии. В любом случае его самостоятельные философские изыскания отталкивались от положений кантовского критицизма. С неокантианских позиций написаны такие его книги, как «Опыт построения теории материи на принципах критической философии» (1883), «Логика как часть теории познания» (1909), принесшие ему заслуженное уважение философов-профессионалов. Авторитет среди коллег поддерживался и административным положением Введенского, долгие годы возглавлявшего кафедру философии на историко-филологическом факультете Санкт-Петербургского университета и Философское общество при университете. Среди читавшихся Введенским в университете, Историко-филологическом институте и на Высших женских курсах лекций значительный объем составляли курсы по древней и новой философии. Преподавательская сторона деятельности Введенского, таким образом, добавляла в философское творчество ученого еще один предмет – историю философии. В итоге многолетнего чтения лекций по различным разделам истории философии Введенский выработал собственную концепцию историко-философского процесса, а также самостоятельный взгляд на принципы и методы историко-философского исследования. Основное внимание ученый уделял следующим разделам истории философии: древняя философия; философия нового времени; философский критицизм И. Канта; история русской философии.

Своеобразие интерпретации Введенским истории философии в значительной степени зависело от понимания им философии как теории познания по преимуществу. «Определяя ее вкратце, можно сказать, — писал

Введенский, — что она есть наука о познании»¹. И далее он продолжал: «она есть, основанная на предварительном критическом изучении познания, органически-связанная система мировоззрения, или в более общих чертах: философия есть теория познания»². Гносеология – главная часть философского знания. Именно с постановки теоретико-познавательных вопросов и начинается собственно философия. Гносеология вносит необходимый рефлексивный элемент в наше знание о мире; делает его не просто знанием о чем-то, но знанием об этом знании. Знание о мире дают различные науки, но только философия анализирует само знание. Гносеологизм как приоритетный принцип новоевропейской философии переносился Введенским на всякую философию, становился исходным принципом любого философского знания. С этой же точки зрения ученый рассматривал и историю античной философии. «Философия начинается тогда, — постулировал он в курсе по истории греческой философии, — когда возникает такое воззрение, которое человек *сознает за созданное им самим познание...* Не всякое, созданное самим человеком и признаваемое им за свое созданное, входит в философию, а только знание, которое обусловлено взглядами на природу познания»¹. Широкое понимание философии или, по словам Введенского, «определение компендиев», относит к области философского знания изучение общих принципов бытия, познания и деятельности. К философским наукам, таким образом, принадлежат психология, логика, философия в узком смысле (т. е. гносеология), история философии.

История философии представляет отдельный раздел историко-философского знания. Как задача философии состоит в критическом анализе наших воззрений и связывании их в стройную систему, так и задача истории философии сводится к критическому анализу существующих философских взглядов и их систематической реконструкции. Теория познания составляет основное содержание историко-философского процесса, однако изучение этого процесса будет не полным при игнорировании других философских дисциплин, логики и психологии. Более того, иногда знание логики и психологии прямо необходимо для адекватного раскрытия некоторых, в том числе гносеологических, систем. Таково, например, уче-

¹ Введенский А.И. Введение в философию. Лекции... читанные в 1890 году студентам Императорского Санкт-Петербургского университета (литография). Б.м., б. г. С. 15.

² Там же. С. 17.

ние И. Канта. «Для понимания истории философии, — настаивал Введенский, — особенно же новой, необходимо хорошо понимать логику, а также некоторые части психологии. Канта же окончательно нельзя ни понять, ни усвоить без этого условия... И рекомендуется им (экзаменуемым. — *А.М.*) повторить из психологии: анализ восприятий, именно их состав и отличия от ощущений, субъективность ощущений и пространства, объективирование восприятий; локализацию воспоминаний во времени и субъективность времени. Из логики: о познавательном значении отдельных понятий и различных видов суждений, об аналитических и синтетических суждениях, о высших основаниях дедуктивных наук, о понятии имманентной причины, о значении принципа единообразия природы, переход от логики к гносеологии»².

Содержание философии лучше всего раскрывается в ее истории. История философии должна быть одновременно и философией, и историей. В качестве философии она анализирует гносеологические, онтологические, этические и т. п. проблемы, а также исторически предлагавшиеся способы их решения, и тем самым прослеживает развитие философской мысли. «Философия имеет задачей, — уточнял Введенский, — научно исследовать последние основания познания и бытия и понять все действительное в его связи с ним. Попытки разрешения этой задачи составляют предмет, которым занимается история философии. Но они составляют его лишь в той мере, в какой соединяются в группы, в связные ряды развития. История философии должна показать, какие побуждения расположили человеческий дух к философскому исследованию; в каком виде сначала сознавались задачи этого исследования и как пытались разрешить их; как мышление с течением времени расширяло все более и более область философской науки, вынуждалось давать вопросам все новую и новую постановку и решение, и как из разнообразнейших повторений этого явления вышли все философские теории и системы, о которых имеем мы частью более, частью менее обстоятельные сведения. Одним словом, она должна представить нам развитие философского мышления в его исторической связи, начиная

¹ *Введенский А.И.* Записки по истории греческой философии. Составленные по лекциям А.И. Введенского, читанным студентам II и III курсов Императорского Историко-филологического института в 1890–1891 ак. г. (литография). Б. м., б. г. С. 9.

² *Введенский А.И.* Эммануил Кант (1724–1804). Лекции по истории философии А.И. Введенского. Высшие женские курсы. С. Петербург 1902–1903. (литография). Б. м., б. г. С. 2.

с его первых начал – представить так полно, как только позволяет состояние наших источников»¹.

В качестве истории, история философии вынуждена определять круг историко-философских фактов и источников, а также установить методы познания этих фактов. Историко-философские источники делятся на непосредственные и опосредованные (посредственные). По словам Введенского, «история философии, подобно всякой истории, должна начать с собрания непосредственных и посредственных свидетельств, с исследования их происхождения и их достоверности, с установки фактов по источникам»². К непосредственным источникам относятся сочинения философов и сохранившиеся фрагменты из них. Упоминания о личности и учении философа составляют опосредованные источники.

Способ обработки источников у истории философии такой же как у всякой исторической дисциплины – историческая критика. Разбирая приемы исторической критики, Введенский писал: «1) Наибольшую достоверность надо придавать сообщениям ближайших учеников со слов учителей, а равно и тем сведениям, которые опираются непосредственно на сочинения самих философов... 2) Следует обращать внимание на то, с какою целью приводится данное известие: с простою историческою, или с чисто философскою. Сообщение чисто повествовательного характера не допускает таких искажений, какие возможны в сообщениях, делаемых с философскими целями. В последнем случае возможны неправильное построение чужого учения по отрывочным известиям и перетолкование его в духе позднейшего критика философии... 3) Наряду с этим мерилем достоинства сообщения служит также степень философского развития самого сообщавшего и способность его к пониманию передаваемых им взглядов и учений»³. Так, например, реконструируя учение Сократа, наиболее точными следует считать сведения его ближайших учеников, из которых предпочтение надо отдавать не Ксенофону, а Платону как более философски даровитому автору. Интерпретация Аристотелем концепций своих предшественников несет явный отпечаток взглядов самого древнегреческого мыслителя и поэтому не является вполне адекватной.

¹ Введенский А.И. Записки по истории греческой философии. С. 1.

² Там же.

³ Там же. С. 2.

Однако историческая сторона историко-философского исследования не должна заслонять главное: история философии в первую очередь – философия. Ее задача – указать на стоявшие перед мыслителем проблемы и воспроизвести его способ мышления, а не пересказывать идеи. История философии должна стремиться показать не только мысль, но и ее основание, замысел. Такой метод историко-философской работы Введенский называл генетическим. «При изучении истории греческой философии, — пояснял он, — нам нужно постараться самим пройти, самим пережить весь ход философского мышления греков. Генетический метод изучения приближит нас к этой цели более, чем методы прагматический, указывающий внешнюю, эмпирическую связь явлений, и критический, оценивающий достоверность предания. Генетический метод старается проникнуть в причинную связь явлений... Следуя этому методу, мы будем указывать те исходные пункты философии греков, которые определяют ход ее развития. Далее, мы будем давать себе всегда отчет в том, чего мы должны ждать от данной философской системы. Разумеется, этот отчет может быть дан только в общих чертах: мы можем указать только прямые логические следствия данной системы, не касаясь того, как они должны измениться под влиянием индивидуальных, образовательных и культурных особенностей последующего философа»¹.

Критический разбор источников – всего лишь предварительный, хотя и необходимый, этап историко-философского исследования. «История философии, — писал Введенский, — должна идти в чертах общих и потому правдивых, достоверных. Словесные же знаки суть лишь вехи, направляющие наш ум по известному пути. Философские сочинения суть то же вехи»². Мысль, а не буква, – вот девиз историка философии. Отсюда становится понятен метод историко-философского изучения, предложенный Введенским при изложении философии Платона. По его словам, «мы можем изучать Плат[оновскую] философию с несомненной пользой, потому что мы сами будем на короткое время переживать ее в тех общих чертах, которые для нас доступны»³.

Отчасти подобный метод реализовался в работах В. Виндельбанда, переводы которых под редакторским наблюдением учителя осуществляли

¹ Там же.

² Там же. С. 125.

³ Там же.

слушательницы Введенского по высшим женским курсам. Исследования В. Виндельбанда давали пример строгой научности, мастерского подбора фактов и хорошего литературного слога. По мнению Введенского, «излагая и анализируя древнефилософские учения, Виндельбанд не только указывает их взаимные влияния и зависимость их от индивидуальных судеб и особенностей каждого философа, но еще постоянно отмечает связь истории философии с историческими судьбами других наук и с общим ходом истории древнего мира (что редко делают другие авторы общих обзоров истории философии)»¹. Поэтому В. Виндельбанд «принадлежит к числу таких ученых, со взглядами которых необходимо сводить счеты»².

Предложенная Введенским историко-философская периодизация предусматривала деление историко-философского процесса на древнюю (античную и средневековую), новую (рационализм и эмпиризм) и новейшую (после И. Канта). В качестве наиболее значительных фигур Введенский подробнее всего в своих курсах рассматривал Платона, Р. Декарта и И. Канта. Более «естественным» и «дидактически удобным» Введенский считал «вследствие сходства содержания, соединить изучение средневековой философии с древнейшей»³. Отчасти такое совмещение объяснялось им неравнозначностью периодов в истории философии. «Даже для читателей западной Европы, — считал он, — средневековая философия имеет гораздо меньшее значение, чем древнейшая, лежащая в основе всей европейской науки, и новая, непосредственно влияющая на нашу умственную жизнь; из числа же средневековых философов по своему значению не только для них, но и для новой философии, особенно важен Августин»⁴.

Главный итог истории философии – представление о преемственности мышления, о формировании философской традиции или философской культуре. «Развитие всякой идеи в народах, — писал Введенский, — подчинено закону ускорения. Сперва какую-нибудь идею развивают одно, два, несколько лиц. Эти лица постепенно завоевывают себе больший круг последователей, так что через несколько поколений идея становится общим достоянием всего народа. Тогда уже каждое лицо, стоящее в верхних слоях умственной жизни, легко и быстро усваивает развиваемую его предшест-

¹ Введенский А.И. Предисловие к русскому переводу // Виндельбанд В. История древней философии. СПб., 1893. С. IV.

² Там же. С. V.

³ Там же. С. VI.

⁴ Там же. С. III–IV.

венниками идею. Собственно говоря, каждое лицо, стоящее в верхних умственных слоях общества, вкратце переживает весь тот умственный процесс, который проделали его предшественники, не употребляя при этом столько умственного труда, сколько тратили прежние поколения. Доказательством того, что такой закон действительно существует, служит процесс культуры. Культура только тогда и может развиваться, если мы быстрее и с меньшим трудом можем проделать тот умственный процесс, который стоил нашим предшественникам несравненно больших усилий»¹. Историко-философский процесс понимается Введенским, таким образом, как часть более широкого историко-культурного процесса.

Древняя философия

Хотя Введенский и включал в древнюю философию учения Средневековья, специально средневековую философию он не рассматривал. О его интерпретации античной философии позволяет судить курс лекций 1890–1891 гг. в Историко-филологическом институте, литография которого сохранилась под названием «Записки по истории греческой философии».

Значение древнегреческой философии определяется тем, что в ней закладываются основы того способа мышления, который в различных модификациях проявляется во всей последующей европейской философии. Введенский признает только европейскую философскую традицию, по крайней мере, другие варианты развития философии он не рассматривает. Древнегреческая философия, таким образом, имеет принципиальное значение для понимания европейской философии. Универсальность философских проблем и единство человеческого мышления позволяют признать, что в Древней Греции были заложены основы философского способа мышления самого по себе. Однако возникает вопрос о том, почему философия зародилась именно в Древней Греции, ведь с точки зрения единства человеческого мышления, греки не отличались от других народов древности. Пытаясь ответить на этот вопрос, Введенский рассматривал возможность влияния на становление греческой философии мировоззрения иудеев и египтян. «Мышление, как в Греции, так и на востоке, — писал он, — бы-

¹ Введенский А.И. Записки по истории греческой философии. С. 88.

ло поставлено в приблизительно одинаковые условия и должно было давать одинаковые результаты: как здесь, так и там оно ставило сродные вопросы и давало сродные ответы. Но мнение о происхождении греческой философии с востока не только не доказуемо, но против него есть тяжеловесные положительные основания»¹. У современных грекам восточных народов, признавал Введенский, мы не встречаем сведений о философии; их мировоззрение формировалось на основе мифологических и религиозных представлений. Проблема начала древнегреческой философии, истолковываемая как исток европейской философской традиции, ставит вопрос о начале любой локальной национальной философии. Исследователь должен выбирать между либо самобытностью, либо заимствованием философских идей и представлений. Возможность заимствования греками философии Введенский исключает, поскольку им не у кого было заимствовать. Впрочем, вопрос о самобытности философии также имеет смысл лишь тогда, когда есть с чем сравнивать. Самостоятельность древнегреческой философии не вызывает у Введенского сомнений. «Греческая философия со своей стороны носит вполне национальный отпечаток. В ней, и именно у ее древнейших представителей, не замечается ни одного из всех тех явлений, которые обыкновенно встречаются повсюду, где народ заимствует свою науку извне: нет борьбы отечественного с иностранным, нет употребления непонятных формул, заимствованных терминов, нет и следа несамостоятельного усвоения и подражания переданному»². Один из основных критериев самобытности философии – философский язык, терминология, не имеющая иноязычного происхождения. Вывод, к которому Введенский пришел в вопросе о происхождении древнегреческой философии состоял в том, что начало философии у греков может быть объяснено только стечением внешних обстоятельств. Мышление греков не отличалось от мышления современных им иудеев или египтян, но вот жизненные условия, в которые были поставлены древние греки, способствовали появлению философии. Подобное внешнее объяснение исторических явлений широко практиковалось в последней трети XIX в. в позитивистской историографии; оно получило название теории факторов. Согласно Введенскому, «греческая философия выработалась вполне самостоятельно, не подвергаясь влиянию Востока. Действительные основания возникновения грече-

¹ Там же. С. 4.

² Там же. С. 4–5.

ской философии заключаются в счастливых дарованиях греческого народа, в возбуждениях, которые испытывал он вследствие самого своего положения и истории, в развитии, которого достигла его религиозная, нравственная, политическая и художественная жизнь ко времени, когда мы встречаем у него первые попытки научного исследования»¹. К благоприятным для становления древнегреческой философии условиям можно отнести свободу мышления, не сдерживаемую религиозными и нравственными ограничениями, перенесение принципов законности и порядка из гражданской жизни на теоретические представления о мире. Своеобразным переходом от религиозных взглядов к научным и философским служила древнегреческая поэзия. Теологические, космологические и этические представления, составлявшие содержание древнегреческой поэзии, стали первоначальным предметом философской мысли.

Древнегреческую философию Введенский разделял на два периода, в хронологическом порядке анализируя учения основных греческих философов. Рассматривая взгляды представителей милетской школы (Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена) и Гераклита, ученый приходил к следующему заключению об особенностях древнегреческой натурфилософии: греческий ум «сущность принял за материю, за вещество. Далее, Грек первоначально не отличал вещество от духа, он гилозоист – и потому материи он приписал одушевленность»².

Особенности древнегреческого мышления проявились и в элейской школе. «Такой ум, — утверждал исследователь, — допускает тождество бытия и мышления: все в природе так, как нам представляется»³. Обобщая взгляды Ксенофана, Парменида, Зенона и Мелисса, Введенский полагал, что элеаты «отыскивают сущность вещей; в то же время признают тождество бытия и мысли: у нас есть мысль о сущности вещей – след. и в природе есть сущность. Так как сущность должна дать отчет во всем, то ее отождествляют с первоначалом, первовеществом. Но отождествлять сущность с первоначалом нельзя, так как в таком случае для первоначала придется предположить новую сущность, для этой последней опять новую и т. д. Поэтому сущность надо разуметь как ядро, пребывающее внутри всех вещей, не исключая и первоначала, иными словами: сущность надо отожде-

¹ Там же. С. 5.

² Там же. С. 23.

³ Там же. С. 24.

ствить с субстанцией. Отсюда уже прямо вытекают все те признаки, какими характеризуется сущность. Для них то и подыскивают Элейцы доказательства, правда неудачные»¹.

К первому периоду древнегреческой философии Введенский также относил «механическое учение» Эмпедокла, Анаксагора и атомистов, рассматривая их как следствие развития принципов милетской и элейской школ, как возможность примирения их позиций. Большим своеобразием отличалось учение пифагорейцев. По крайней мере Введенский считал, что школа Пифагора развивалась независимо от других греческих философских школ.

С учения софистов, полагал Введенский, начался второй период истории греческой философии. Софистика – «необходимый момент развития греческой мысли»². Именно софисты впервые обратились к вопросам познания и нравственности. «Во II период выступает на первый план вопрос не о внешнем объекте познания, а о познающем субъекте и его деятельности (т. е. теория познания и этика)»³. Софистов отличал скептицизм, практическое отношение к знанию и внимание к искусству спора. Они отвергали знание (хотя, при этом выступали в роли учителей) и нравственность. В этом отрицании исследователь видел причину падения софистики. Однако в их учении была и положительная черта. «С другой стороны, — указывал на нее Введенский, — сама софистика пробуждала умы к исследованиям. Вопросы познания, поднятые ею, составляют самую главную часть философии и всегда привлекают наиболее главный интерес философов»⁴. Важным для последующего развития философии оказались поднятые софистами проблемы этики, а также используемый ими метод сомнения.

Разработка этической и гносеологической проблематики была продолжена Сократом, Платоном и Аристотелем. После Аристотеля в философии надолго доминирующими становятся вопросы морали. Значение Сократа в истории философии, согласно Введенскому, определяется тем, что разрабатывая вопросы теории познания и этики, он подготовлял возникновение логики, психологии и философии религии. «Сократ первый начал разработку теории познания. До него в философии не было ее главной час-

¹ Там же. С. 42.

² Там же. С. 84.

³ Там же. С. 85.

⁴ Там же. С. 88.

ти», — заключал Введенский¹. Философия Платона вобрала в себя многие достижения древнегреческой мысли. Введенский писал, что она «выросла из 3 элементов: учения гераклитцев, Сократа и пифагорейцев. Но если обратиться к его сочинениям, то в них найдем прямое влияние всех предшествовавших философских школ, кроме атомистической. Бесспорно, Платон знал философию Демокрита, но она ему была почему-то противна»². Ученый подробно анализировал основные произведения Платона и Аристотеля, посвящая некоторым из них отдельные курсы. Так, например, «Лекции по истории древней философии» (1891–1892) представляли собой перевод и комментарии «Метафизики» Аристотеля и комментарии к «Федону» Платона.

Философия Нового времени

К XVII в. принципы мышления, на которые опиралась «древняя философия», уступают место новым идеям; приходит время «новой философии». Господство нововременной философии продолжается два столетия и завершается учением И. Канта. Докантовская философия распадается на рационализм (континентальная традиция) и эмпиризм (английская традиция). Эти два направления не существовали изолированно. В начале заметно сильное влияние континентальной философии на английскую; с середины XVIII в. проявляется обратное воздействие. Философия И. Канта вобрала в себя элементы обоих учений. После И. Канта начинается период «новейшей философии», которая, по выражению Введенского, представляет «особый отдел»³.

От средневековой новую философию отличает «самостоятельность исследования и расширение интересов»¹, а от древней философии в целом — разработка теории познания по преимуществу. Гносеологизм — главная отличительная черта нововременной философии, а для Введенского и философии как таковой. По его словам, «новая философия, умышленно или не-

¹ Там же. С. 113.

² Там же. С. 118.

³ *Введенский А.И.* Лекции по истории новой философии проф. А.И. Введенского. 1898–1899 г. СПб. Высшие Женские Курсы. [б. г.]. С. 5.

умышленно, сознательно или бессознательно, но неизбежным образом должна была влиять на научную переработку нашего мировоззрения чрез посредство новых гносеологических направлений. Без этого ей грозила двойная участь: или она не имела бы возможности занять особое место среди научных исследований, или же ей нечем было бы отличаться от всей старой философии, взятой в ее целом, т. е. от средневековой и древней»². Если в Античности философия понималась как высшая или единственная наука, то в новое время философия становится одной из наук, а именно – теорией познания. Гносеология определяет состав и содержание нововременной философии. «Особенный же характер воззрений новой философии, отличающей ее от старой, — уточнял Введенский, — заключается во 1) в том, что старая философия имела склонность смешивать истину с каким-нибудь совершенством – этическим в древнем мире и религиозно-нравственным в Средневековье; новая же философия свободна от подобного смешения, а если оно иногда и встречается (смешение истины с простотой), то как исключение. 2) В зависимости от этого смешения старая философия, по большей части, рассматривала мир *телеологически*, т. е. как обусловленный стремлением к определенным целям; причем древняя философия рассматривала мир, как целое, назначенное для достижения совершенства эстетического, а средневековая, как средство для прославления творца или искупления грехопадения. Новая же философия рассматривает мир *механически*, оставляя в стороне вопрос о целях, отрицая даже иногда последние»³.

Особенности нововременной философии в полной мере проявились в учениях ее основателей – Ф. Бэкона и Р. Декарта, – положивших начало двум конкурирующим направлениям: эмпиризму и рационализму. Философские концепции Ф. Бэкона и Р. Декарта отличались самостоятельностью мышления, преобладанием натурфилософских, а не богословских интересов, разработкой учения о методах науки, что приводило к преобладанию теории познания в философии. Оба мыслителя рассматривали мир механически и смешивали истину с простотой, а не с совершенством.

Рационалистическому направлению в целом и его основоположнику, Р. Декарту, в частности, Введенский в своих курсах и исследованиях уде-

¹ Введенский А.И. Декарт и рационализм // Декарт. Метафизические размышления. СПб., 1901. С. X.

² Там же. С. XIII.

³ Введенский А.И. Лекции по истории новой философии. С. 3–4.

лял значительно больше внимания, чем учению эмпиризма. Р. Декарту была посвящена и одна из последних опубликованных работ Введенского.¹ Русский ученый давал определение рационализма через указание основных гносеологических особенностей у его главных представителей. К таким особенностям следует отнести:

1) признание объективного существования таких категорий, как субстанция и принадлежность, причина и действие и т. п.;

2) антиэмпиризм, т. е. убежденность во второстепенном значении опыта в нашем познании;

3) «наклонность к монизму субстанций»²;

4) попытка сводить качественные различия к количественным;

5) механический взгляд на мир, иными словами, стремление сводить «все процессы природы к чистомеханическим, т. е. к толчку абсолютно непроницаемых (и потому абсолютно неупругих) частиц»³. Согласно Введенскому, «рационалисты в учении о внешней природе отличались тем, что рассматривали все ее явления, как результат движения материи, лишенной других движущих сил, кроме той, которая возникает в ней вследствие столкновения ее частиц»⁴.

Главная же особенность данного направления состоит в «рационализации бытия», т. е. в попытке свести все реальные отношения к логическим⁵. Отсюда и определение, даваемое Введенским: «...рационализм — это такое направление, которое отличается убеждением в разложимости всех реальных связей и отношений на чисто-логические»⁶. В статье «Об отношении веры к знанию» исследователь приводил следующую формулировку основного принципа рационалистической философии. «Для него, — писал Введенский о рационалисте, — *causa* есть *ratio*, связь *причины* с действием разлагается целиком на связь *основания* со следствием. Он твердо уверен, что действие *можно* выводить из причины, как ее *логическое* следствие, что связь причины с действием *сполна* и *во всех случаях* может быть сделана логически понятной. В глазах рационалистов в мире действительности господствуют только чисто логические отношения и нет

¹ Введенский А.И. Декарт и окказионализм. Берлин–Пгр.–М., 1922.

² Введенский А.И. Декарт и рационализм. С. XXII.

³ Введенский А.И. Об отношении веры к знанию // Введенский А.И. Философские очерки. Выпуск I. СПб., 1901. С. 162.

⁴ Введенский А.И. Декарт и рационализм. С. XXIV.

⁵ Введенский А.И. Эммануил Кант (1724–1804). С. 3.

⁶ Введенский А.И. Декарт и рационализм. С. XXV.

никаких других, т. е. существуют только те, которые сводятся на логические законы мышления. Поэтому весь мир действительности они считают насквозь рационализируемым, т. е. насквозь сводимым на взаимоотношения оснований к следствиям. Рационалисты охотно допускали, что, вследствие значительной трудности подобного рационализирования действительности, нам никогда не удастся вполне осуществить его, а что мы — только приближаемся к нему; но они нисколько не сомневались, что само по себе, т. е. по своему устройству, бытие не представляет никаких иных препятствий для подобного рационализирования его, кроме чисто количественных (т. е. трудности)»¹. Принцип объяснения реальных связей и отношений как логических, а также стремление к монизму сказывается и в особенностях построения философских текстов. Дедуктивные умозаключения лучше всего вписываются в аксиоматическую систему изложения, что, в частности, появляется у Спинозы. «Рационалистическая точка зрения, — пояснял Введенский, — обязывает рассматривать все, как стоящее в отношении следствия к основаниям, как находящееся в логической связи; поэтому рационализм думает, что достаточно найти только несколько основных положений, чтобы все остальное вытекало из них с логической необходимостью, как вытекает геометрия из аксиом»².

На философскую систему Р. Декарта, признавал Введенский, повлияли его занятия математикой. Р. Декарт был, безусловно, одним из крупнейших мыслителей в истории философии, что сказалось и на авторитете представляемого им рационализма. Рационализм Введенский относил к разряду догматической философии, что, впрочем, не снижает его историко-философского значения. «Но хотя рационализм направление ошибочное, — писал он, — однако, значение Декарта для настоящего времени состоит еще именно в том, что он основатель рационализма, что в его сочинениях это направление проводится с такой силой, которая привлекла к рационализму даже величайших мыслителей»³.

Ошибочность рационалистического подхода, в частности, проявилась в противоречиях, обнаруживаемых в учении Р. Декарта. Введенский отмечал три основных противоречия. Во-первых, Р. Декарт развивал дуалистическую концепцию, учил о двух субстанциях, но в то же время допускал воз-

¹ Введенский А.И. Об отношении веры к знанию. С. 158.

² Введенский А.И. Лекции по истории новой философии. С. 40–41.

³ Введенский А.И. Декарт и рационализм. С. XLVIII.

действие души на тело. «Следовательно, — заключал Введенский, — если бы Декарт последовательно провел свой рационализм, то он не стал бы рассматривать взаимодействие между телом и душой, как действительно существующее»¹. Во-вторых, определение субстанции как того, что для своего существования не нуждается ни в чем другом исключало возможность признания сотворенного мира в качестве субстанции. «Декарт, — пояснял исследователь, — считал мир, созданный Богом, субстанцией или рядом субстанций, существующих наряду с Богом, в то же время дает субстанции такое определение, под которое подходит только Бог»². В третьих, Р. Декарт фактически отрицал свободу воли, поскольку разложение всех реальных отношений на логические исключало индетерминизм. С точки зрения рационализма «в решениях воли не может быть никакой неопределенности, они будут всецело обусловлены, строго определены предшествующими обстоятельствами, ибо будут вытекать из них с логической необходимостью»³.

К указанным недостаткам можно добавить и неправомерное с философских позиций обращение к Богу, включение Бога в качестве одной из предпосылок философской системы. Согласно интерпретации Введенского, «к вопросу о Боге его (Декарта. – А.М.) привлекает не богословский, а гносеологический интерес: доказательства существования Бога ему нужны, чтобы разрушить солипсизм и доказать существование внешнего мира»⁴.

Введенский не ограничивался изложением и критикой только учения Р. Декарта; он также рассматривал философию таких сторонников рационализма, как А. Гейнлике, Н. Мальбранш и подробнее всего Б. Спинозу. Одна из первых печатных работ Введенского была посвящена Лейбницу.¹ В качестве представителя «нового рационализма» в XIX в. он упоминал Геймгольца.

Рационализм закончил свое существование в «Лейбнице-Вольфовской школе». Параллельно с рационализмом существовало и другое учение – эмпиризм. Введенский следующим образом излагал основной принцип эмпиризма: *«все наше знание заслуживает доверия лишь постольку, поскольку оно опирается на опыт, так что опыт есть, если и не единствен-*

¹ Введенский А.И. Лекции по истории новой философии. С. 28.

² Там же.

³ Там же. С. 30.

⁴ Введенский А.И. Декарт и рационализм. С. XXXIII.

ное, то все-таки *наиважнейшее средство для развития и приобретения знания*»². Однако философия опыта не дает достоверного знания, «сглаживает различие между наукой и суеверием, научным фактом и простой приметой»³. Иными словами, «с эмпирической точки зрения все одинаково возможно»⁴. Утверждения эмпиризма, таким образом, носят вероятностный характер. Но наука должна вырабатывать всеобщее и необходимое, а не вероятностное, знание. «Словом, — заключал Введенский, — вследствие эмпирического происхождения принципов знания, наука должна потерять общеобязательный характер»⁵. Достоверность научной истины в эмпиризме заменится уверенностью, внутренней, субъективной убежденностью в правоте, т. е. всеобщая истина заменяется частным мнением. Согласно исследователю, «эмпиризм, говоря о вероятности, смешивает объективную вероятность с субъективной, *необходимость* признать что-либо вероятным со сложившеюся уже в нас *уверенностью* в правильности известных заключений или способов делать таковые»⁶. Индуктивный характер опыта, как и субъективная природа восприятия, из которого исходит опыт, несовместимы с научным знанием. «Итак, — подводил окончательный итог Введенский, — если эмпиризм прав, то знание невозможно: все одинаково верно, другими словами, нет ничего достоверного. Если эмпиризм прав, то мы обладаем только техникой и то не достоверной, а более или менее сомнительной»⁷.

Рационализм и эмпиризм в новой философии, идеализм Д. Беркли, также как, например, позитивизм в новейшей относятся Введенским к разряду догматической философии. Русский ученый был склонен все философские системы делить на догматические и критические. Догматические учения бездоказательны, а потому и неопровержимы. Догматическая философия *«предполагает* некоторые самые общие принципы, например, закон причинности, пространство, время и т. д. правильно познанными (само собой известными), достоверными и применяемыми вследствие своей общности ко всякому роду бытия – как к явлениям, так и к вещам в себе; свое иссле-

¹ Введенский А.И. Учение Лейбница о материи в связи с монадологией // Журнал министерства народного просвещения. 1886. № 1.

² Введенский А.И. Эммануил Кант. С. 9.

³ Введенский А.И. Введение в философию. С. 50.

⁴ Там же. С. 50–51.

⁵ Там же. С. 52.

⁶ Там же. С. 53.

⁷ Там же. С. 56.

дование об них она ограничивает только гипотезами о происхождении их идеи в нашем уме; повсюдную же справедливость их и такое или иное понимание их значения признает на веру как *догмат*»¹. Замена всеобщего и необходимого знания верой, достоверности уверенностью – главный признак догматизма. Догматизм рационализма и эмпиризма, в частности, проявляется в том, что «оба они бездоказательны, а потому заменяют знание верой – именно верой в закон причинности, а философию – верой в тот или другой (но в обоих случаях) недоказанный способ происхождения идеи причинности. Таким образом, в основу всякого знания они кладут один из догматов: в основу философского знания теорию того или другого способа происхождения идеи причинности, а в основу эмпирического – реальность этой идеи. А это неизбежно повело к возникновению других догматов и прежде всего к недоказанному признанию вещей в себе...»²

Критицизм, напротив, рассматривает самые основы нашего знания и не принимает на веру никаких представлений о мире. «Критическая же философия подвергает исследованию подобные принципы со стороны их достоверности, круга применения, а также и со стороны их понимания или значения»³.

Ключевую роль в подрыве догматизма в его эмпирическом варианте, согласно Введенскому, сыграло философское учение Д. Юма. Именно «Юм доказал недоказуемость одним лишь опытом общих суждений»⁴. Другая заслуга Д. Юма состоит в опровержении догмата рационализма «будто бы основные принципы нашего знания состоят из одних аналитических суждений»⁵. Достоверное знание не может быть не только опытным, но и чисто аналитическим. К этому положению Д. Юм приходил критикуя категорию причинности. Так шотландский философ «доказал, что принцип причинности, служащий одним из основных принципов нашего знания (именно знания о фактах), составляет суждение синтетическое»¹.

Отказу от догматизма способствовало и основное затруднение рационалистической философии, т. е. возможность объяснить исходя из дуализма субстанций взаимодействие телесных и душевных состояний. «Вот эта та испытанная на деле невозможность рационализировать связь душевных

¹ Там же. С. 39.

² Там же. С. 70–71.

³ Там же. С. 39–40.

⁴ Введенский А.И. Эммануил Кант. С. 10.

⁵ Там же. С. 6.

состояний с телесными, т. е. неудача в проведении рационалистической точки зрения, — признавал Введенский, — должна была подорвать веру в нее»².

Вершиной развития критической философии стало учение И. Канта. Основные положения кантовского трансцендентализма были восприняты Введенским в качестве основы собственных самостоятельных философских разработок. Анализ философии И. Канта петербургский профессор посвятил несколько лекционных курсов. Так, в 1898–1899 гг. на Высших женских курсах он читал «Лекции по истории новейшей философии», которые были полностью посвящены только гносеологии И. Канта. Четыре года спустя Введенский прочел курс лекций уже под названием «Эммануил Кант», основная часть которых состояла в изложении «Критики чистого разума» (С. 23–117) и этического учения И. Канта (С. 117–163).

В обоих курсах Введенский дословно повторял главные особенности кантовской теории познания. К первой из них относится антипсихологизм трансцендентальной философии. «Гносеологизм Канта, — писал исследователь, — имеет совершенно иной характер, чем гносеология всех предшествовавших ему теорий. В то время, как теория познания до кантовских философов носила всегда чисто психологический характер, благодаря тому, что производила оценку познавательного значения идей только путем объяснения их происхождения, — Кант провел оценку познавательного значения идей независимо от вопроса о их происхождении»³. Вместе с этим, отказываясь от психологического истолкования теории познания, Кант настаивал на самостоятельности гносеологии, а тем самым выделял и саму философию из круга других наук. По словам Введенского, «если теория познания хочет действительно соответствовать своей задаче, и быть судьей остальных наук, то она должна оставаться как можно более независимой от них, и независимо от них решать свои вопросы»⁴. Второе отличие кантовской гносеологии состоит в том, что только априорные синтетические суждения могут быть суждениями научными. «Кант де пришел к заключению, что основные и важнейшие принципы априорного знания образуют собой суждения *синтетические*, принципы же, образующие собой

¹ Там же. С. 7.

² Там же. С. 5.

³ Введенский А.И. Лекции по истории новейшей философии. (Часть II). Высшие женские курсы. Б. м., б. г. С. 4–5; Введенский А.И. Эммануил Кант. С. 15.

⁴ Введенский А.И. Лекции по истории новейшей философии. С. 6, прим.

суждения аналитические, играют лишь вспомогательную роль»¹. В третьих, немецкий философ «считает априорное знание только имманентным, а не трансцендентным»². В курсе 1902–1903 гг. Введенский отмечал еще одну особенность кантовского понимания философии, а именно, обоснование теоретического разума практическим. Согласно Введенскому, Кант полагал возможность метафизики, как основы цельного мировоззрения, не в виде науки, а в виде веры, имеющей общеобязательный характер. «Это метод постулатов нравственного долга или, как выражался сам Кант, постулатов практического разума»³. Еще одно методологическое нововведение, указанное Введенским, состоит в формулировании вопросов об условиях возможности. Кант «проверяет насколько достоверно это (априорное – *А.М.*) знание; ибо он рассматривает, осуществлены ли условия, при которых оно возможно»⁴.

При изложении концепции Канта Введенский касался и вопроса о различиях между первым и вторым изданиями «Критики чистого разума». В первом издании Кант «ясно провел точку зрения так называемого “трансцендентального идеализма”, т. е. высказал, что если из данного нам в опыте объекта вычесть все субъективное, то в результате получится нуль»⁵. Изменения во втором издании были вызваны желанием преодолеть непонимание его системы, вследствие смешения его взглядов с учением Д. Беркли.

Философские концепции, не согласующиеся с постулатами трансцендентализма, относились Введенским к догматической философии, все разновидности которой, по мнению русского ученого, принадлежат области веры, а не знания. Таков, помимо рационализма и эмпиризма, материализм. Кратко излагая основы этого учения, Введенский писал, что «материалисты выводят, что душевные явления *порождаются* телесными и для этого вовсе не нужна душа»⁶. Такая трактовка не согласовывалась с крити-

¹ Там же. С. 6; *Введенский А.И.* Эммануил Кант. С. 16–17.

² *Введенский А.И.* Эммануил Кант. С. 17; *Введенский А.И.* Лекции по истории новейшей философии. С. 7.

³ *Введенский А.И.* Эммануил Кант. С. 19.

⁴ *Введенский А.И.* Лекции по истории новейшей философии. С. 10.

⁵ Там же. С. 108.

⁶ *Введенский А.И.* Введение в философию. С. 73; «*Материализмом называется отрицание самостоятельности духовного начала, т. е. существования души, вследствие чего материализм утверждает, что все душевные явления – продукты одной только материи, именно – материи, организованной в виде головного мозга*» (*Введенский А.И.* Психология без всякой метафизики. СПб., 1917. С. 1.).

ческими убеждениями Введенского. «Нелепость материализма в глазах критической философии состоит в том, — писал петербургский профессор, — что он причиной сознания считает *наблюдаемую* материю, а она есть явление, т. е. *продукт*, а не причина сознания»¹. Особенно страдает доказательная база материализма. Опровергая ее, Введенский писал: «Доказательства истинности материализма все кажущиеся. Они опираются или на гносеологически непозволительные соображения (таково доказательство от противного или апагогическое, т. е. состоящее в опровержении противоположного взгляда), или же на произвольные и недоказуемые допущения (таковы прямые доказательства материализма)»². Положения материализма недоказуемы, а потому и ненаучны, а, «следовательно, приговор над ним должен быть произносим не наукой, которая требует, чтобы в ней ничто не принималось на веру, а религиозными убеждениями»³. «Так как материалисты, — повторял Введенский ту же мысль, — никогда даже и не поднимали вопроса о правах применения категорий к самой деятельности сознания, то отсюда видно, что все их трактаты имеют не научное, а религиозное содержание, ибо, касаясь вопросов о душе и Боге, т. е. религиозных, оно основано не на доказательствах, а на вере. В том-то и оказывается материализм несостоятельным, что религиозным воззрениям придает вид научных»⁴.

Бросить беспристрастно-научный критический взгляд на материализм Введенского вынудила распространенность этого учения. Во второй половине XIX в. материализм стремительно набирал популярность в русском обществе. Причем материализм претендовал на строгую научность своего объяснения философских проблем. Введенский как раз и попытался изобличить догматическую, т. е. сводящуюся к вере, основу материализма. «Так материализм (который, очевидно, составляет веру, а не знание, ибо касается вещей в себе) в 60-х и 70-х годах, — писал он в статье “О видах веры в ее отношениях к знанию”, — находил у нас очень много последователей. Они теоретически (т. е. научным путем) могли убедиться только в том, что он не противоречит ни логике, ни фактам, т. е. в одной лишь его допустимости; а между тем многие признавали его, не желая даже спра-

¹ Там же. С. 129, прим.

² Введенский А.И. Лекции по психологии профессора С.-Петербургского университета А.И. Введенского. СПб., 1908. [Часть I]. С. 152.

³ Введенский А.И. Введение в философию. С. 75.

⁴ Там же. С. 130, прим.

виться, не находится ли точь-в-точь в таком же положении и обратная точка зрения. Ясно, что некоторые из материалистов пропитывались этой верой под влиянием безотчетного стремления к новизне, охватившего тогда наше общество, — стремления, которому многие поддавались, даже не обдумывая, до каких пределов оно будет высоким и ценным, и когда оно может сделаться прямо-таки пошлым; другие же исповедовали материализм просто из подражания модному воззрению. И в том, и в другом случае эта вера должна считаться суетной»¹. Согласно Введенскому, «последователи материализма никак не подозревали, что они исповедуют одну из метафизических систем. Напротив, они искренно и твердо были убеждены, будто бы их мировоззрение представляет собой наидостовернейший вывод, “последнее слово”, как они любили выражаться, *точной науки*»².

Философия в России

Вопрос о материализме и его критическое разоблачение непосредственно касаются той философской ситуации, в которой складывались взгляды самого Введенского. Не случайно он предложил собственную трактовку историко-философского процесса в России, вытекающую из его понимания философии. Свой взгляд на историю русской философии Введенский изложил в трех небольших очерках: «Научная деятельность М.И. Владиславлева» (1890), «Судьбы философии в России» (1898) и «О мистицизме и критицизме в теории познания В.С. Соловьева» (1900). Первый из очерков посвящен М.И. Владиславлеву, приемником которого на кафедре философии стал Введенский. Очерк написан в год смерти М.И. Владиславлева и фактически заменяет собой некролог. «Судьбы философии в России» — это речь Введенского на первом заседании Философского общества при Санкт-Петербургском университете, председателем которого был избран Введенский. Очерк о В.С. Соловьеве жанрово соединяет в себе две предыдущие работы: это выступление в заседании Философского общества, посвященного недавней кончине В.С. Соловьева.

¹ Введенский А.И. О видах веры в ее отношениях к знанию // Введенский А.И. Философские очерки. С. 190.

² Введенский А.И. Судьбы философии в России // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г.: Очерки истории русской философии. Свердловск, 1991. С. 58.

Во всех трех очерках Введенский старательно обходит вопрос о «русской философии», т. е. о самостоятельной, самобытной философии на русском языке. Собственная философская терминология – один из главных показателей существования национальной философии. Введенский сознает значение языка как стихии философии, но ограничивается лишь указанием на необходимость преподавания на родном языке¹. Используя выражения «английская», «французская», «немецкая философия», он в то же время пишет лишь о «философии в России», о «нашей философии» или о «философии в русском обществе». Введенского занимает лишь вопрос о том, существует ли «у нас» философия. И он дает на него утвердительный ответ: «И мы убедимся, что философия у нас существует не вследствие искусственного насаждения, а вследствие глубокой потребности, удовлетворяемой вопреки всевозможным препятствиям, и что если только позволено судить о будущем на основании прошлого, то, по всей вероятности, довольно скоро философия и у нас непременно достигнет такой же высоты развития и такой же силы влияния, как и в наиболее культурных странах, разумеется, если не встретятся какие-нибудь непреодолимые препятствия чисто внешнего характера»².

Говорить о самобытной философии можно лишь тогда, когда пройден период заимствования, преодолен комплекс философского ученичества. Но ожидать такого от Введенского — пропагандиста кантовских идей – не стоит. Творчество Введенского само еще принадлежит периоду ученичества. Поэтому он и пытается оправдать заимствования, признает их объективным процессом и необходимым условием развития всякой философии. «Конечно, — пишет Введенский, — наша философия, как и вся наша образованность, заимствованная. Но так оно и должно быть: большее или меньшее заимствование и подчинение чужим влияниям – это общий закон развития философии любого европейского народа... Чуткость к чужим учениям – наилучший залог успешного развития философии. Без всяких заимствований и влияний извне возможна только неподвижная, бесплодная, замыкающаяся в узкие рамки схоластика»³. Более того, Введенский подходит к историко-философскому процессу в России как представитель

¹ «Конечно, нет нужды разъяснять, что в философии крайне важно, и гораздо важнее, чем в любой другой науке, с самого начала вести преподавание на родном языке» (*Введенский А.И. Судьбы философии в России. С. 33.*).

² Там же. С. 27.

³ Там же.

профессиональной философии; он видит начало и наивысшее философское развитие именно в формировании среды профессиональных философов.

Обозревая на исходе XIX столетия судьбы философии в России, Введенский выделял три периода – «подготовительный», «господства германского идеализма» и «период вторичного развития», — последний из которых еще не завершен. Возраст «нашей философии» по сравнению с другими философскими традициями, согласно предложенной Введенским хронологии, приближается к полутора вековому юбилею. Отсчет философии в России ведется с 1755 г., поскольку, по мысли Введенского, «странно было бы говорить о распространении философии в русском обществе до открытия Московского университета»¹. Судьба философии в России, таким образом, тесно связана с судьбой философского образования, со школой. Правда, философское значение духовных школ (Киево-Могилянской и Славяно-греко-латинской) Введенский считал ничтожным и полагал, что до 1809 г. (открытие Духовной академии в Петербурге), не стоит говорить вообще о духовно-академической философии в России. Более того, ее влияние на ход общефилософского развития проявляется только после 1869 г. Впрочем, Введенский признавал заслуги таких преподавателей или выпускников духовных академий, как Ф.А. Голубинский, В.Д. Кудрявцев-Платонов, О.М. Новицкий, С.С. Гогоцкий, П.Д. Юркевич, Ф.Ф. Сидонский, М.М. Троицкий, М.И. Владиславлев.

В первый – «подготовительный» – период шло активное знакомство с западноевропейскими учениями. Философия в России в это время состояла из разнообразных заимствований, от «вольфианства» до «вольтерьянства». Преподавалась философия на латинском языке, что не способствовало ее распространению. Французское философское вольномыслие в отрицательном своем аспекте – «вольтерьянство» – сводилось к материализму и этическому сенсуализму.

Второй период – «господство германского идеализма» – также представляет собой ученичество у Запада. В целом «усвоение западной философии продолжается у нас около столетия»². Начало второго периода Введенский датировал 1805 г., когда «началась пропаганда учений Канта, Фихте и Шеллинга»³, а его завершение соотносится со вступлением на

¹ Там же. С. 28.

² Там же. С. 31.

³ Там же. С. 37.

престол Александра II. До конца 1830-х гг. в России преобладала философия Шеллинга, а затем – Гегеля. Наиболее заметными шеллингианцами были Д.М. Велланский, А.И. Галич, И.И. Давыдов, М.Г. Павлов, М.А. Максимович, Н.И. Надеждин. В Харьковском университете подвизался фихтеанец И.Е. Шад. Преподавание философии в Петербургском и Казанском университетах было омрачено попечительской деятельностью Д.П. Рунича и «знаменитого по своей темной памяти» М.Л. Магницкого. Меньше сказалась деятельность реакционеров в Москве, поэтому, заключал Введенский, «Московский университет играл наибольшую роль в ходе нашего умственного развития»¹. Одновременно с университетами философское развитие шло и в литературных кружках. В 1820-е гг. это были общество «Раича» и «Общество любомудрия», но наибольшего расцвета неуниверситетская философия достигла в Москве в 30–40-е гг. XIX в. «И как известно, — констатировал Введенский, — под влиянием этого шеллинго-гегелевского движения выработались два направления, ясно определившиеся в 40-х годах: славянофилы и западники»². «Это, — пояснял он далее, — философский взгляд на прошлое и будущее русского народа, на его роль в семье европейских народов, философское освещение с двух разных точек зрения всех сторон его жизни»³. Итогом второго периода, по существу преодолевающим его ученический характер, стали работы Н.И. Лобачевского, которые имеют значение не только для математики, но и для теории познания. В тоже время, творчество Н.И. Лобачевского служит примером благотворного влияния философии на русскую культуру, науку и общество. «Лобачевский мог прийти к своим выводам только от того, что он философски пересмотрел начала математики»⁴. Открытия казанского математика были бы невозможны без тех принципов, которые были внесены в науку философией английского эмпиризма и учением И. Канта.

Третьему периоду предшествовал временный упадок философии, вызванный закрытием в 1850 г. в университетах кафедр философии. Введенский следующим образом описывал последствия изгнания философии из университетов: «Известно, к чему привело это мероприятие, вызванное исключительно внешними поводами (отнюдь не преждевременностью для

¹ Там же. С. 44.

² Там же. С. 49.

³ Там же. С. 50.

⁴ Там же.

наших университетов философской кафедры, а политическими смутами в западной Европе и подозрениями, будто бы философия создает и поддерживает революционные стремления) – к упадку русской философской мысли и даже почти к полному уничтожению интереса и внимания к философии. Вряд ли можно сомневаться в том, что оно-то и содействовало (хотя еще трудно определить, в какой именно мере) необыкновенно сильному распространению в шестидесятых годах материалистической метафизики; и не подлежит уже ни малейшему сомнению, что смешивать последнюю с естествознанием, как это тогда почти постоянно делали, могли только по причине отсутствия философского развития. А коль скоро произошло такое смешение, то русской мысли грозила опасность рабски подчиниться одному лишь этому и подобному же мировоззрению, которое захотело бы выступить под маской естествознания, увлекаясь же им, игнорировать все остальные направления и чуждаться чрез это всякой философской критики»¹. В период с 1850 по 1863 гг., пока в университетах были закрыты кафедры философии, «философские воззрения возникали и распространялись в нашем обществе как бы сами собой, почти независимо от воздействия со стороны университетских представителей философии»². Распространение материализма с начала 1870-х гг. сменилось преобладанием позитивизма. На почве позитивизма в России даже возникла самостоятельная «субъективная школа» в социологии. Касаясь в одном из лекционных курсов позитивистской доктрины³, Введенский отмечал недостаточную разработанность в ней теории познания, которую, по существу, заменяло учение о трех фазисах в истории человечества. Это обстоятельство побуждало ученого в целом негативно оценивать позитивизм. По его мнению, «господство Конта неизбежно должно было содействовать у нас упадку не только философского мышления, но даже и интереса к философии»⁴.

Возрождение профессиональной философии постепенно привело к повышению уровня философской образованности в русском обществе и со временем вытеснило материализм и позитивизм. «В самом деле, — признавал Введенский, — материализм в настоящее время окончательно исчез... Исчез и позитивизм в своей первоначальной контовской форме, за-

¹ Введенский А.И. Научная деятельность М.И. Владиславлева. СПб., 1890. С. 1.

² Введенский А.И. Судьбы философии в России. С. 56.

³ Введенский А.И. Лекции по психологии. С. 20–22.

⁴ Введенский А.И. Судьбы философии в России. С. 58.

менившись более глубокими сродными с ним явлениями – эволюционной теорией и так называемой научной философией»¹. Увлечение позитивизмом и материализмом, полагал Введенский, аналогично распространению в екатерининскую эпоху вольтерьянства, с той лишь разницей, что развитие философии в третий период шло быстрее. Этой интенсивности философия обязана, прежде всего, возобновлению университетского преподавания. «До 60-х годов, — писал Введенский, — у нас не было никакой правильно организованной философской школы: в духовных академиях теория мышления и история научной мысли ценились не сами по себе, а только ради апологетического употребления, которое можно делать из той и другой. Преподавание философии в духовных академиях могло тогда только дать повод некоторым слушателям обнаружить свой философский талант, но отнюдь не развивать его; в заграничных же университетах все преподавание приспособлено к иным историческим и национальным условиям»². Положение стало меняться после 1863 г. «По уставу 1863 г., — уточнял Введенский в очерке о М.И. Владиславлеве, — философия опять должна была получить право на самостоятельную кафедру; но вследствие предшествовавшего пренебрежения философскими науками почти совсем не было достаточно подготовленных для нее преподавателей. Их надо было еще выработать посылкой молодежи в заграничные университеты. За рекомендацией способных для этой цели лиц министерство обратилось к духовным академиям, как единственным учреждениям, в которых сохранялось преподавание философии. С.-Петербургская духовная академия указала на трех лиц: Автократова, Шалфеева и Михаила Ивановича (Владиславлева. – *А.М.*). Последний был еще особенно рекомендован профессором Кояловичем гр. Делянову, бывшему тогда попечителем С.-Петербургского учебного округа»³. Всего было отобрано для командирования за границу около шестидесяти человек. В примечании Введенский писал о судьбе некоторых из них: «Шалфеев скоро умер и вместо него был послан воспитанник Киевской духовной академии, впоследствии профессор Московского университета Троицкий. Автократов был перед командировкой преподавателем Новгородской семинарии; он умер в 70-х годах»⁴. В 1864 г. почетным доктором философии Петербургского университета

¹ Там же. С. 60.

² *Введенский А.И.* Научная деятельность М.И. Владиславлева. С. 30.

³ Там же. С. 20–21, прим.

⁴ Там же. С. 21, прим.

был избран Ф.Ф. Сидонский, который и приступил к чтению лекций по философии. В 1829–1833 гг. Ф.Ф. Сидонский преподавал философию в Петербургской духовной академии. Написанная им на основе лекций книга «Введение в науку философии» (СПб., 1833) в 1834 г. была удостоена Академией наук полной Демидовской премии. Незадолго по смерти протоиерея Ф.Ф. Сидонский перешел на кафедру богословия. Уступив философскую кафедру М.И. Владиславлеву.

Посещая лекции немецких профессоров, М.И. Владиславлев особое внимание уделял трансцендентальной философии И. Канта, сопровождая штудирование произведений кенигсбергского профессора чтением истории философии Куно Фишера. При этом М.И. Владиславлев не отказывался от намерения приступить к изучению И.Г. Фихте. В своем отчете о командировке он писал в октябре 1862 г. в Министерство народного просвещения: «Предметом моих занятий преимущественно была история философии, так как вообще в первый год пребывания за границей для приготовления себя к преподаванию философских наук я полагаю заняться главным образом историческою стороною философии. Чтоб овладеть правильным методом в философских исследованиях, чтоб ближе ознакомиться с разными приемами философского мышления, чтоб яснее видеть, на чем остановились современные философские исследования и в чем более всего было оставлено предшествовавшей историей неразрешимых философских задач, нужно, по моему мнению, ближе ознакомиться с данными уже историей философскими системами. Все современные составные философские науки обязаны своим содержанием предшествовавшей истории.

Для настоящих своих занятий я выбрал период трансцендентальной философии, начавшийся критической философией Канта. Причины такого выбора заключались в том, что этот период, законченный Гегелем, — самый близкий к нашему времени и стоит в тесной связи с современной, так называемой идеальной философией; все более известные представители последней, как-то Лотце, Куно-Фишер и др., развились преимущественно на трансцендентальной философии и по своим убеждениям очень близки к ней; следовательно, для возможно лучшего усвоения их философских воззрений, нужно ближайшее знакомство с самыми первыми источниками их развития. Кроме того, период трансцендентальной философии, по богатству своих результатов, по громадности поставленных им задач и большей или меньшей удовлетворительности их разрешения, по объему своему,

вместившему в себе почти все, что до него было приобретено философским умом, более всего и прежде всего требует от изучающего философию ближайшего ознакомления с собою»¹. Вернувшись из-за границы М.И. Владиславлев был избран доцентом кафедры философии.

Фигура М.И. Владиславлева показательна для характеристики университетской философии в России. Его преподавательская деятельность началась «в 1866 году, то есть во время полного разгара материализма»². Академическая карьера М.И. Владиславлева была вполне успешной. В 1866 г. он защитил магистерскую диссертацию «Современные направления в науке о душе», а в 1868 г. докторскую «Философия Плотина, основателя новоплатоновской школы». «Работа над магистерской диссертацией, — писал Введенский, — помогла Михаилу Ивановичу выработать свои психологические воззрения; изучение же Новоплатоновской философии оказало впоследствии влияние на его метафизику»³. В 1867 г. в его переводе вышла «Критика чистого разума» И. Канта. После защиты докторской диссертации М.И. Владиславлев был избран профессором, а в 1873 г. с уходом Ф.Ф. Сидонского возглавил кафедру философии. В 1885 г. он стал деканом историко-филологического факультета, а с 1887 г. был ректором Петербургского университета, покак рак живота и легких не оборвал его жизнь 24 апреля 1890 г.

М.И. Владиславлев начал свою деятельность на поприще философского образования в непростое время; «он должен был привлечь внимание к своей науке и создать для нее подобающее ей место среди других предметов историко-филологического факультета»⁴. Необходимо было не только преодолеть засилье материализма и позитивизма, но и не всегда скрываемое недоброжелательное отношение к философии властей. По словам Введенского, «хотя уже нельзя сказать, чтобы с 1863 г. философия подвергалась у нас когда-либо прямому гонению, но к ней правительство относилось с таким равнодушием, а иногда даже с таким пренебрежением, которое только что не переходило в гонение»¹. С 1874 по 1885 г. на историко-филологическом факультете существовала философская специализация. На кафедре философии обучалось от десяти до пятнадцати студентов. В

¹ [Отчет] Студента Владиславлева // Журнал министерства народного просвещения. 1862. Ч. CXVI. С. 166–167.

² Введенский А.И. Научная деятельность М.И. Владиславлева. С. 2.

³ Там же. С. 22.

⁴ Там же. С. 2.

эти годы М.И. Владиславлев читал (чередую через год) двум первым курсам логику и психологию, а на третьем и четвертом курсах читал лекции по древней и новой философии. Мемуарный характер очерка Введенского позволил ему поделиться и своими студенческими впечатлениями от лекций М.И. Владиславлева: «Его лекции не отличались изяществом речи – не отделанной и небрежной; но они обладали кидаящейся в глаза ясностью изложения, из-за которой слушатели легко примирялись с их внешними недостатками, строгостью аргументации и столь заметною внутреннюю связью излагаемых мыслей, что, уходя с лекции, без труда можно было воспроизвести ее содержание. А главное, он владел наиважнейшим для преподавателя философии умением вызывать в своих слушателях философский скепсис и возбуждать в них чрез эту работу мысли: большую часть своих курсов он начинал именно с того, что пробуждал сомнения (для начала не слишком глубокие) по поводу разнообразных понятий – атома, пространства, времени, толчка, тяготения, причинности, свободы воли и т. д. Словом, внешнею стороною его лекции не могли привлекать к себе, но из них не трудно было многому научиться, тем более, что он избегал на них обеих крайностей, часто встречаемых при малом количестве времени, уделяемом на какой-либо предмет: он не вдавался ни в излишне подробное для начинающих изложение одного лишь вопроса в течение целого года, ни в неизбежно конспективное выполнение всей программы, а укоротив ее, избирал в ней наиболее важные отделы и ставил их центральными пунктами своего курса»².

Для студентов, которые выбирали специализацию по кафедре философии М.И. Владиславлев вел на третьем и четвертом курсах дополнительные занятия. В университете он комментировал этику и метафизику Аристотеля, «с 1882 же по 1885 г., — дополнял Введенский, — к ним присоединялись его собственные изложения метафизики, этики и философии духа»³, а на дому он комментировал «Критику чистого разума» И. Канта и «Микрокосм» Г. Лотце. Дополнительно им была разработана программа для тех, кто готовился к магистерскому экзамену по философии. «Сверх общих и специальных лекций в университете, — раскрывал ее содержание Введенский, — у него еще была работа, состоящая в руководстве занятия-

¹ Введенский А.И. Судьбы философии в России. С. 59.

² Введенский А.И. Научная деятельность М.И. Владиславлева. С. 23.

³ Там же. С. 22–23.

ми тех студентов, которые по окончании курса оставались при университете для приготовления к званию профессора философии. Для них у него была составлена такая программа: каждый готовящийся к магистерскому экзамену, кроме истории философии по Целлеру, Куно-Фишеру, Ибервегу, Штеклю и по некоторым монографиям, должен был изучить важнейшие сочинения Платона, Аристотеля, Декарта, Бэкона, Спинозы, Лейбница, Локка, Юма, Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Гербарта, Шопенгауэра, Конта, Милля, Спенсера, Бэна, а кроме того, еще некоторые, преимущественно новейшие, сочинения по собственному выбору»¹. Под руководством М.И. Владиславлева магистерские диссертации по философии защитили Н.Я. Грот, Э.Л. Радлов, Н.Н. Ланге, Л.В. Рутковский и сам Введенский.

Согласно университетскому уставу 1884 г. были введены новые программы историко-филологического факультета. Основное внимание стало уделяться древним языкам, специальность философия была упразднена, а преподавание философии было ограничено двумя лекциями в неделю на последнем курсе, которые посвящались комментированию переводов из сочинений Платона и Аристотеля. «Правда, — добавлял Введенский, — профессору предоставлялось право читать для желающих в часы, свободные у них от других занятий, какие угодно курсы, чем и отличалось это положение дела от прямого изгнания философии из университетов. Но свободного-то для философии времени не могло быть у студентов»². Положение несколько изменилось в 1889 г. С этого времени первые два года студентам преподавались общеобразовательные предметы, а на двух старших курсах читались лекции по специальностям: классическая филология, история, русско-славянская словесность и германо-романская словесность. Философия, логика, психология и история древней философии были отнесены к общеобразовательным предметам. Студентам же, специализирующимся по истории и словесности читался курс по истории новой философии.

Из философских работ М.И. Владиславлева Введенский в основном касался только «Логики» (1871) и «Психологии» (1881), а также дал библиографический набросок других работ своего учителя³. «Следуя примеру Милля и Бэна, Михаил Иванович, — характеризовал Введенский “Логикку”

¹ Там же. 24.

² Введенский А.И. Судьбы философии в России. С. 59.

³ Введенский А.И. Научная деятельность М.И. Владиславлева. С. 29–30.

М.И. Владиславлева, — впервые у нас, соединил формальную часть логики с английской индуктивной и систематически разработал вопрос о взаимных отношениях индукции и дедукции»¹. Издание курсов М.И. Владиславлева по логике и психологии сопровождалось очерками истории соответствующих дисциплин. В «Психологии» М.И. Владиславлев рассматривал волю «как существенную сторону всей душевной жизни и всюду указывал присутствие волевых элементов»². «Сообразно с своим основным принципом главенства воли в душевной жизни, — писал Введенский, — он учил, что по существу дела воля не зависит от мотивов удовольствия и неудовольствия, а наоборот – глядя по соответствию или несоответствию с нашими основными, первичными, хотя и не всегда сознаваемыми, стремлениями (а из них уже развивается то, что в обыденной жизни называется волей), один и тот же факт может быть переживаем нами то как удовольствие, то как неудовольствие»³. Согласно Введенскому М.И. Владиславлев одним из первых подверг анализу принцип воображения. Почти половину объема очерка Введенского занимает разбор обвинений анонимного автора «Вестника Европы», выдвинутых против точки зрения М.И. Владиславлева на проблему нравственности, затронутую в «Психологии».

За годы, прошедшие после восстановления преподавания философии, положение философии заметно изменилось. «Сильнее же всего, — отмечал Введенский, — как и во второй период, у нас теперь распространены идеалистические или спиритуалистические воззрения»⁴. Крупнейшим представителем мистического направления в те годы в России был В.С. Соловьев. В оценке творчества В.С. Соловьева Введенский оставался верен своему убеждению, что главным разделом философии является теория познания. Гносеологию В.С. Соловьева он называл «критическим мистицизмом», поскольку в ней в равной мере сказались и мистицизм, и кантианство. «Итак, не подлежит ни малейшему сомнению, что теория познания Соловьева представляет собой главнее всего синтез критицизма, усвоенного им хотя бы и не в полном виде, с мистицизмом»¹. Разбор гносеологии В.С. Соловьева требовал более строгого определения термина «мистицизм». «Мистицизмом я условливаюсь называть, — уточнял Введенский, — уверенность

¹ Там же. С. 24–25.

² Там же. С. 27.

³ Там же. С. 14.

⁴ Введенский А.И. Судьбы философии в России. С. 60.

в существовании мистического восприятия. А мистическим восприятием я условливаюсь называть непосредственное, т. е. приобретаемое без посредства каких бы то ни было рассуждений и выводов, знание того, что не составляет части внешнего мира, но что в то же время не мы сами и не наши душевные состояния, и при том знание внутреннее, т. е. возникающее без помощи внешних чувств»². Введенский отмечал влияние на В.С. Соловьева философских концепций Гегеля, Шеллинга, Платона, неоплатоников, гностиков. Собирая в единство историко-философские источники учения В.С. Соловьева Введенский писал: «Но мистицизм помог Соловьеву обратить некоторые пункты его метафизики в непосредственное, т. е. самое несомненное знание. А уж после того, как он этим путем получил в метафизике твердую точку опоры, которой не хватало Канту оттого, что последний не допускал мистического восприятия, Соловьев ко всему тому, что им установлено посредством расширения кантовского приема, с одной стороны, и ссылки на показания мистического восприятия – с другой, применяет новые приемы, главным образом заимствованные у Гегеля, и таким путем строит всю свою метафизическую систему в виде доказанного знания, что в конце концов дает ему возможность осуществить предположенную им систему цельного знания или свободной теософии, т. е. синтез богословия с философией и положительными науками»³. Вместе с этим Введенский признавал, что В.С. Соловьев не успел до конца разработать свою мистическую философию, которая осталась «в недосказанном виде». «И действительно, — подводил он итог, — все значение Соловьева в судьбах мистицизма ограничилось только тем, что: 1) он указал на мистическое восприятие, как на условие, при осуществлении которого становится возможной метафизика в виде знания, и 2) еще тем, что он отучил нас легкомысленно отрицать мистицизм, отрицать его только посредством одного лишь прежнего издевательства над ним, т. е. заставил нас относиться к нему научно, критически, а через это, конечно, многих предохранил и от легкомысленного увлечения мистицизмом»⁴. Главный недостаток системы В.С. Соловьева состоял в том, что философ не разработал «психологию мистического восприятия». Задачу «критически обследовать» психологию

¹ Введенский А.И. О мистицизме и критицизме в теории познания В.С. Соловьева // Введенский А.И. Философские очерки. С. 52.

² Там же. С. 44.

³ Там же. С. 52.

⁴ Там же. С. 54–55.

мистического восприятия Введенский считал «гносеологическим завещанием» В.С. Соловьева.

Еще одним, правда, «неумышленным» пропагандистом кантианства в России, по мнению Введенского, выступил Л.Н. Толстой, «который повсюду вызывал силой своего художественного слова и глубочайшим анализом движений человеческой души пересмотр нравственных и религиозных основ жизни и оказал этим философии такую услугу, какой не может исполнить и сотня ученых трудов. Но Толстой мог только косвенным образом содействовать распространению у нас философского критицизма. Он лишь возбуждает философскую пытливость, направляет ее на моральные и религиозные вопросы и даже дает значительный материал для их решения; но у него нет ни теории познания, ни даже общей философской системы»¹. Однако в целом не следует завышать философское значение творчества Л.Н. Толстого; его сочинения «содержат важные материалы для философии; но они еще не составляют философии в общеобязательном значении этого слова»².

Творчество В.С. Соловьева можно оценивать как один из конкретных результатов третьего периода развития философии в России. Теперь, полагал Введенский, можно говорить «о наступающем, если уже не прямо наступившем, прекращении прежнего разрыва естествознания с философией», а также об участии «женщин в развитии русской философской литературы»³. Введенский здесь имеет в виду прежде всего участие женщин в переводах философских текстов, необходимых для целей философского образования. Так еще в 1893 г. в предисловии к сделанному слушательницами Бестужевских курсов переводу «Истории древней философии» В. Виндельбанда Введенский сетовал на недостаток учебной литературы. «Скудость русской философской литературы, – писал он, – доходит временами до того, что по целым годам нельзя найти в продаже ни одной книги, пригодной для основательного ознакомления с той или другой философской дисциплиной, вследствие чего и преподавание философии в университетах терпит значительный ущерб»⁴. И все же Введенский с оптимизмом смотрел на будущее философии в России, ожидая «богаты результаты». Он отмечал, что «повсюду видно сильнейшее уважение к философии, искрен-

¹ Там же. С. 53.

² Введенский А.И. Лекции по психологии. С. 29.

³ Введенский А.И. Судьбы философии в России. С. 61.

⁴ Введенский А.И. Предисловие к русскому переводу. С. III.

нейшее желание относиться строго научно ко всем философским вопросам; а для коллективного содействия их разработке уже существуют два многочисленных и дружественных между собой философских общества»¹. Введенский имеет здесь в виду Московское психологическое общество и Философское общество при Петербургском университете, усматривая в их появлении аналогию с философскими кружками первой половины XIX в. Еще в конце 1870-х гг. В.С. Соловьев хлопотал об устройстве в Петербурге философского общества, но лишь спустя два десятилетия такое общество было открыто.

Проделанный философией исторический путь уже позволяет и самого Введенского вписать в историю русской философии. Вполне заслуживают внимания и его историко-философские взгляды, которые зачастую или игнорировались или намеренно принижались. Для примера сошлюсь на недавние исследования – «История философии как науки в России XIX–XX вв.» (М., 2001) З.А. Каменского и «Русская историко-философская мысль (конец XIX – первая треть XX в.)» (М., 2004) О.Т. Ермишина. В первой монографии Введенский не упоминается вовсе. Во второй Введенскому посвящен один абзац, в котором Введенский отмечен только как историк русской философии (и то лишь как автор очерка «Судьбы философии в России»). Подход Введенского охарактеризован как «предельный схематизм»; «периодизация Введенского не выдерживает никакой критики и не заслуживает подробного анализа с концептуальной точки зрения»². Не рассматривая аргументацию Введенского, историограф признает положительное значение лишь за убеждением Введенского в благотворности заимствований для историко-философского процесса. Введенский одним из первых сопоставил магистральную линию развития русской философии с профессионализацией и становлением философского образования в России. Написанные с этой же позиции работы Г.Г. Шпета и Б.В. Яковенко появились четверть века спустя и, конечно, их авторы находились в более выгодном историографическом и источниковедческом положении. Позицию З.А. Каменского и О.Т. Ермишина можно было бы считать проявле-

¹ Введенский А.И. О мистицизме и критицизме в теории познания В.С. Соловьева. С. 67–68.

² Ермишин О.Т. Русская историко-философская мысль (конец XIX – первая треть XX в.). М., 2004. С. 102.

нием обычного московского снобизма, но она симптоматична и в целом по отношению к наследию Введенского.

Следует признать, что историко-философские работы Введенского были в большей степени результатом его преподавательской, чем исследовательской деятельности, хотя в ряде случаев ученый и предлагал самостоятельные переводы и толкование классических философских текстов (например, «Метафизики» Аристотеля). Лекции Введенского по истории философии были хорошей философской школой со всеми вытекающими из школьной философии достоинствами и недостатками. Подлинной исследовательской новизной отличались его наброски по истории русской философии: о судьбах философии в России, о М.И. Владиславлеве и В.С. Соловьеве. Обширные историко-философские экскурсы содержат и другие лекционные курсы Введенского. Так в лекциях по психологии он, например, излагал основные положения рационализма и давал их критику¹, идеализма и критицизма², касался «теории умозаключения» А. Шопенгауэра и его последователя Геймгольца³, рассматривал подход И. Канта и И.Г. Фихте к проблеме самосознания⁴. Историко-философский материал содержался и в магистерской диссертации Введенского⁵. Критическое отношение к рационализму, заявления типа: «...от склонности к рационализму надо себя отучить»⁶, не означали отказ от рационалистической установки в целом. Исторически сложившийся вариант рационализма не устраивал Введенского своей непоследовательностью, неспособностью бескомпромиссно и до конца провести рационалистическую точку зрения. Ощутимо влияние на творчество Введенского и позитивизма. Все это необходимо учитывать, соглашаясь с философским самоопределением Введенского как последователя И. Канта.

В заключение приведу слова Введенского о своем учителе М.И. Владиславлеве, которые можно отнести к философской деятельности и самого Александра Ивановича. Историко-философская проницательность не подвела Введенского, он был не только учеником М.И. Владиславлева, но и

¹ *Введенский А.И.* Лекции по психологии. С. 146–152.

² Там же. С. 234–243.

³ Там же. С. 246–250.

⁴ Там же. С. 250–252.

⁵ *Введенский А.И.* Опыт построения теории материи на принципах критической философии. Ч. 1: Элементарный очерк критической философии, исторический обзор важнейших учений о материи, учение о силах. СПб., 1888

⁶ *Введенский А.И.* Лекции по психологии. С. 151.

продолжателем его дела. Принадлежа одной эпохе, одному периоду в развитии русской философии, перед М.И. Владиславлевым и Введенским стояла общая задача – «будить и поддерживать интерес к философии и насаждать у нас то, в чем мы отстали сравнительно с западной Европой: писать монографии и читать лекции по отдельным мало разработанным вопросам философских наук значило бы, в его время, работать лишь для собственного удовольствия; нам необходимее всего было общее знакомство с философией. И если оценивать труды Михаила Ивановича с этой – единственно правильной – точки зрения, то несомненно, он стоял вполне на высоте своей задачи и, подготавливал почву для последующих поколений русских философов, облегчил им работу настолько, насколько это было возможно»¹.

¹ *Введенский А.И.* Научная деятельность М.И. Владиславлева. С. 31.

«ПСИХОФИЗИЧЕСКИЙ ЗАКОН» А. И. ВВЕДЕНСКОГО И ЕГО КРИТИКИ

В 1892 г. в майском, июньском и июльском номерах «Журнала министерства народного просвещения» была опубликована работа с длинным названием «О пределах и признаках одушевления: Новый психофизический закон в связи с вопросом о возможности метафизики», представляющая собой пространное рассуждение, составившее в отдельном издании брошюру объемом 119 страниц. Автором данного опуса был Александр Иванович Введенский, возглавлявший кафедру философии на историко-филологическом факультете Петербургского университета. К этому времени Введенский уже выступил на философском поприще с рядом исследований¹, но они не привлекли к себе особого внимания ни около философских кругов, ни философов-профессионалов. Новая работа петербургского профессора, напротив, взволновала философское сообщество. Рассуждение Введенского «О пределах и признаках одушевления» было воспринято как программа того направления, которого намерена придерживаться философская кафедра в Петербурге. Представлял интерес и сам по себе предмет, затронутый в исследовании. С внешней стороны работа Введенского не отличалась ни изяществом слога, ни стройностью доказательств и требовала определенных усилий для того, чтобы до последней страницы терпеливо сносить наукообразное занудство автора. Повторы и противоречия затягивали и расстраивали рассуждение, вызывая вполне справедливое недовольство у читателей. Сам автор в конце сочинения винился в «утомительно-длинных соображениях», а критики намекали или прямо упрекали его в схоластичности. В обсуждении сочинения Введенского в конце 1892–1893 гг. приняли участие в основном московские фи-

¹ *Введенский А.И.* Опыт построения теории материи на принципах критической философии. Ч. 1: Элементарный очерк критической философии, исторический обзор важнейших учений о материи, учение о силах. СПб., 1888; *Введенский А.И.* Учение Лейбница о материи в связи с монадологией // Журнал министерства народного просвещения. 1886. № 1; *Введенский А.И.* Критико-философский анализ массы и связь высших законов материи в законе пропорциональности // Журнал министерства народного просвещения. 1889. № 3; *Введенский А.И.* Научная деятельность М.И. Владиславлева. СПб., 1890; *Введенский А.И.* К вопросу о строении материи // Журнал министерства народного просвещения. 1890. № 6.

лософы (С.Н. Трубецкой, Н.Я. Грот, Л.М. Лопатин, П.Е. Астафьев); из петербуржцев откликнулся Э.Л. Радлов. Позднее свое отношение к выдвинутым Введенским идеям высказали его младшие коллеги по кафедре философии – С.А. Алексеев-Аскольдов и Н.О. Лосский. Композиционно и содержательно исследование распадается на две части: в первой обосновывается «психофизический закон» и доказывается невозможность указать объективные признаки чужой душевной жизни, а на последних сорока страницах брошюры рассматривается возможность создания «критической метафизики».

Психофизический закон

В соответствии с двухчастным делением рассуждения Введенского различаются и поставленные в них задачи: антиметафизическая в первой части и метафизическая – во второй. Исследование душевной жизни, чему посвящена работа Введенского, казалось бы относится к компетенции психологии, но ученый неоднократно подчеркивал, что ставил перед собой гносеологическую задачу. Ход мысли Введенского состоял в том, чтобы последовательно провести ряд принципов, которые лежат в основе новоевропейской философии: прежде всего, дуалистическую установку рационализма и примат опыта в построении нашего знания о внешнем (интерсубъективном) мире, а затем показать, что полученные на основе этих положений выводы о чужой одушевленности антиномичны, т. е. мы равно можем, как отрицать, так и признавать чужую душевную жизнь. Иными словами, внеметафизическое рассмотрение вопроса о чужой душевной жизни не только не дает объективных признаков одушевления, но и делает этот вопрос однозначно неразрешимым. По словам Введенского, «вся наша задача состоит в том, чтобы сполна рассмотреть, что именно откроется пред нами после отказа от всякой метафизики»¹, «моя точка зрения стоит одинаково вне всякой метафизики»². Конкретизируя свой подход, он писал: «Задача исследования – определить, как именно каждый из нас *проверяет* свое

¹ Введенский А.И. О пределах и признаках одушевления: Новый психо-физический закон в связи с вопросом о возможности метафизики. СПб., 1892. С. 15.

² Введенский А.И. Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ критикам // Введенский А.И. Статьи по философии. СПб., 1996. С. 122.

убеждение, что, кроме него, есть душевная жизнь у других существ, хотя можно наблюдать не ее самое, а только сопутствующие ей телесные явления»¹. Однако неразрешимость вопроса о чужой душевной жизни, к которой приходит добросовестный до простодушия картезианец и эмпирик, противоречит тому, что каждый человек вполне определенно отвечает для себя на этот вопрос. И если решение невозможно, исходя из разума и опыта, то он разрешается на путях метафизики, построенной по образцу практической философии И. Канта. Поэтому вторая задача работы – оправдание метафизики – состоит в демонстрации торжества кантианства. Имея это в виду, Введенский отмечал, что одна из целей его сочинения: «...показать преимущество критического метода метафизики перед другими: что не удастся для других методов, легко достигается критическим»².

Утомительное многословие Введенского отчасти компенсируется тем, что он предлагает и краткие формулировки своих положений. Догматическое изложение критицизма, взятого на вооружение Введенским, колебалось от трех до девяти пунктов. К дискуссии по поводу брошюры, состоявшейся 12 декабря 1892 г. в Московском психологическом обществе, он направил девять тезисов. Приведу их полностью по опубликованному протоколу заседания общества:

«Положения А.И. Введенского

1. Чужая душевная жизнь не только не наблюдается извне, но и не представима. И то, что называется ее представлением, состоит или в умственной подстановке самого себя в условия чужой душевной жизни, или же в представлении ее внешних обнаружений, которые сопровождаются приобретенным знанием их значения.

2. Всякое познание чужой душевной жизни приобретается при помощи подстановки самого себя в ее условия; и потому чужая душевная жизнь всегда конструируется из элементов собственной душевной жизни познающего лица.

3. Всякая существующая во вселенной душевная жизнь подчинена закону “отсутствия объективных признаков одушевления”. Его формула такова: “материальные процессы *во всех* без исключения телах протекают *всегда* так, как если бы нигде и никогда не было душевной жизни, т. е. *вся-*

¹ Введенский А.И. О пределах и признаках одушевления. С. 3.

² Введенский А.И. Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ критикам. С. 117.

кий материальный процесс может быть объясняем *одними* материальными процессами без помощи душевных”.

4. Существование чужого одушевления, пределы его распространения и продолжительность существования душевной жизни (в прошлом и будущем) лежат вне чисто эмпирического познания; и в этих вопросах, без всякого противоречия с опытом, можно допускать *любые* предположения, а потому позволительно пользоваться, по мере надобности, каждым из них, как вспомогательным средством для развития эмпирического познания.

5. Существование типов *одушевления*, согласование с опытом предположения *общности* основных психофизиологических и психологических законов (не исключая отсюда и общности априорных идей) – все это зависит от субъективных условий нашего познания, и все это имело бы место, если бы даже все животные (включая и человека), кроме их наблюдателя, были бездушными автоматами.

6. Или признание существования чужого одушевления должно быть объявлено ничем не доказуемым мнением, или же надо допустить возможность достоверного трансцендентно-метафизического познания и существование особого органа такого познания.

7. При современном состоянии философии таковым органом с наибольшею вероятностью можно считать *нравственное чувство*, и таким путем мы приходим к кантовскому методу трансцендентной метафизики.

8. Признав нравственное чувство за орган достоверного метафизического познания, придется считать мир устроенным телеологически, именно – устройство всех тел приуроченным к требованиям нравственности, а устройство душевных тел — приспособленным к душевной жизни, хотя обе стороны остаются не связанными причинною зависимостью.

9. Успех критической трансцендентной метафизики обусловлен выяснением эмпирически не разрешимых вопросов»¹.

Прежде чем привести поясняющие эти положения цитаты и рассуждения Введенского, стоит отметить методологическую сторону его подхода, во многом предопределяющую интерпретацию рассматриваемых им проблем. Методологическая установка нововременной философии полностью принимается Введенским. Метод исследования в значительной степени задает предмет, от точки зрения зависит то, что будет доступно нашему вос-

¹ Протокол заседания 12 декабря 1892 г. // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 1 (16).

приятно. Первый из методологических приемов, с успехом опробованный еще Р. Декартом, – метод сомнения. Для Введенского сомнение обладает универсальной аналитической силой, а иллюстрацией его нестареющей ценности может служить история философии. Философ не обязательно должен восхищаться или удивляться миром, но он не начнет по-настоящему мыслить, пока сомнение не выведет его из успокоительного равновесия или даже равнодушия обыденного сознания. «Дело в том, что философы – скептики по профессии, — признавался Введенский, — ибо для них сомнение служит приемом для анализа мыслей; оно для них то же, что эксперимент для химика. Они зачастую, что называется, натравливают себя на сомнения, и для этого *пытаются* отрицать все, что угодно, дабы узнать, *что* именно и *почему* не поддается отрицаниям»¹. Скептицизм входит в рецептуру всякого философского исследования, составляет его условие возможности. Поэтому «для решения вопроса о том, при каких условиях возможно наше познание, необходимо прежде всего *усомниться* в реальном значении всего того, что мы обыкновенно считаем знанием»².

Скептицизм как профессиональная мета философа вместе с этим и ограничивает сферу его применения. Философ сомневается во всем, так сказать, по долгу службы. Философ – тот кто сомневается на работе, а во всем остальном, или «на самом деле», верит, признает все то, во что верят и признают все другие люди, не позволяющие себе роскошь сомнения в рабочее время. И Введенский честно признается, что «все мои сомнения служат лишь *приемом* для исследования признаков одушевления..., а на деле я верю в чужое одушевление»³. Сомнение ограничено сферой опыта, точнее, оно необходимо для того, чтобы ограничить рассуждение областью феноменально данного, областью явлений. В этом отношении, т. е. оставаясь в пределах опыта, сомнение выступает для Введенского лучшим анти-метафизическим средством. «Моя позиция, — писал он, — не есть позиция ничем не связывающего себя скептика. Я не только допускаю все факты опыта и правильно сделанные их обобщения, но готов даже допустить (во всяком случае позволяю это своим противникам) реальность материального мира и, если хотите, реальность атомов.

¹ Введенский А.И. Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ критикам. С. 132.

² Введенский А.И. Введение в философию. Лекции профессора А.И. Введенского, читанные им в 1890 году студентам Императорского СПб. Университета (литография). Б. м., б. г. С. 32.

³ Введенский А.И. Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ критикам. С. 115, прим.

Я не допускаю только дальнейших предположений трансцендентной метафизики и не могу допустить, ибо о ней-то и идет речь. Таким образом, я поступаю не как всеотрицающий скептик, а просто-напросто ограничиваю свой вопрос строго обозначенными пределами, именно пределами опыта: тот, кто не вторгается в сферу трансцендентных вопросов, говоря, не может найти объективных признаков существования чужого одушевления, так что он одинаково вправе и всюду допускать одушевление, и всюду его отрицать, кроме самого себя»¹. Итак, как эксперимент служит методом естествознания, так сомнение выступает методом критической философии. Выявлению позиций скептика и его противника Введенский уделил около двадцати страниц в брошюре «О пределах и признаках одушевления».

Однако сомнение – не только методологический прием, чье применение подчинено требованию воздержания от метафизики, оно ценно и заложеной в нем провокационной силой, а именно, возможностью продумать до конца те следствия, которые коренятся в определенной точке зрения (в данном случае, рационализме и эмпиризме). Сомнение не является самоцелью для философа; это метод и средство. Цель сомнения – выявить очевидное и достоверное, т. е. ту скепсисоупорную почву, на которой можно безбоязненно возводить здание добропорядочно догматичной и метафизически устойчивой философии. К чему же приходит сомнение? К несомненности *cogito*. Форсируя в кратких умозаключениях пройденный Р. Декартом путь, Введенский констатировал: «Существование моих собственных душевных явлений есть для меня самая несомненная вещь, не нуждающаяся ни в каких доказательствах; ибо сомневаться можно только в том и доказывать требуется только то, чего нельзя подтвердить простой установкой данных опыта... существование моей собственной одушевленности составляет самую несомненную истину»². Другими словами, «после того, как я начинаю во всем сомневаться, несомненным для меня остаются только состояния моего сознания»³.

В курсе «Введение в философию» Введенский рекомендовал поиск несомненного основания в качестве обязательного условия философствования. «Таким образом, — писал он, — существует нечто несомненное – это

¹ Там же. С. 113.

² Введенский А.И. Психология без всякой метафизики. Пгр., 1917. С. 78.

³ Введенский А.И. О пределах и признаках одушевления. С. 118.

именно Я, или сознание и его акты, или состояния. Это несомненное и должно послужить исходным пунктом философии»¹. Очевидность сознания отягощена рефлексией; это очевидность самодостоверности. Сознание удостоверяет само себя, способно мыслить не только *другое*, но и *самое себя*. На философском жаргоне такая способность называется рефлексией и самосознанием. «“Я”, — пояснял Введенский, — обладает сознанием себя. Акты сознания существуют несомненно, хотя бы их содержание и не соответствовало действительности. Вот эти-то акты известны нам непосредственно»². Ученый так же называл их «умозрительно-спекулятивными». Однако философия этим не ограничивается; ее цель не в том, чтобы блаженствовать в нирване очевидностей сознания. Ее цель – не менее достоверно знать о том, что не есть сознание, что не есть я. «Иными словами, — рассуждал Введенский, — несомненное знание возможно только в том случае, если к числу субъективных, из нас самих возникающих, элементов мира явлений принадлежат не только чувственно воспринимаемые его качества, но и самая их связь между собой, по крайней мере – ее основные черты, каковы, напр., пространство, время, причинность, субстанциональность, закономерность событий и т. д. Если все эти черты суть формы нашего сознавания, если мы все сознаем не иначе, как в этих формах, то тогда всякое представление (как наглядное, так и воспроизведенное), понятие и т. д. будут подчинены этим формам, так что между способами, посредством которых мы строим воспроизведенные представления и понятия, т. е. между знанием и способами существования их объектов (если только последние *являются* нам, т. е. сознаются нами) будет неизбежная гармония. Отсюда ясно, что неизбежные формы сознания должны быть принципами познания мира явлений»³. Применительно к задаче исследования это означает, что несмотря на разъедающий скептицизм философского метода, следует удостовериться в существовании чужой душевной жизни, признать ее с такой же степенью очевидности, с какой мы сознаем свое собственное я со всем репертуаром его реальных обнаружений. Но характеристика очевидности принадлежит сознанию, мыслящему я, т. е. единичному, моему я. Значит, я буду искать такое очевидное положение или состояние моего я, которое будет для меня очевидностью очевидности

¹ Введенский А.И. Введение в философию. С. 34.

² Там же. С. 92.

³ Там же. С. 89–90.

чужой душевной жизни. Такая очевидность в квадрате не исключение и не парадокс. Всякий предмет мысли или сознания наделяется статусом очевидности или, по словам Введенского, «облекается в форму сознания». Он, в частности, пишет, что «*сознанием* вносится в явление именно *сознаваемость*... Иначе говоря: *весь мир явлений есть продукт нашего сознания*. Следовательно, коль скоро нами что-либо сознается, то к нему необходимо *привносится нечто* нашим сознанием, – именно, оно необходимо *облекается в форму сознания*»¹. Для чужой одушевленности такой формой сознания будет императив практического разума.

Скепсис как универсальный философский метод не столько решает поставленную философскую проблему (обнаружение признаков чужой душевной жизни), сколько позволяет вписать самого исследователя в историко-философскую традицию. Сомнение для Введенского – способ историко-философского самоопределения. Конкретная же задача вынуждает искать методов конкретной науки, которые на время изысканий могут быть переподчинены философии. Такой конкретно наукой в данном случае выступает психология. Из ее эмпирической базы Введенский заимствует методы внутреннего и внешнего наблюдения, которым и пытается дать философскую интерпретацию. «Чисто-философское доказательство возможности найти объективные признаки одушевленности, — писал он, — сводится к следующему рассуждению: поставим себе вопросы – *при помощи какого метода могла бы психология, отказавшаяся от всякой метафизики, найти объективные признаки чужой одушевленности?* После такого отказа психология в праве употреблять всего только два метода: субъективного и объективного наблюдения»². Объективное наблюдение не способно зафиксировать внешние признаки чужой душевно жизни, так сказать, по определению, поскольку попадает в «*заколдованный круг: для отыскания объективных признаков чужой одушевленности мне нужно знать, какие существа одушевлены и какие нет; а для этого надо знать объективные признаки одушевленности*»³. Столь же беспомощно и самонаблюдение. «Для того, — рассуждал Введенский, — *чтобы узнать путем самонаблюдения, какие физиологические явления служат признаками одушевленности, нужно было бы или прекратить в себе душевную жизнь и*

¹ Там же. С. 91.

² Введенский А.И. Психология без всякой метафизики. С. 77.

³ Там же.

посмотреть, какие физиологические явления исчезнут вместе с ней, или же употребить обратный способ – подглядеть, какие физиологические явления впервые возникают одновременно с возникновением душевной жизни»¹. Самонаблюдение фиксирует только субъективные признаки. Из самонаблюдения нельзя узнать о начале душевной жизни; для самонаблюдения уже нужно обладать душевной жизнью.

Практикуемый Введенским метод сомнения ближайшим образом вскрывает один из историко-философских источников его творчества – картезианство. Как и для Р. Декарта, для Введенского сомнение – это путь к удостоверению собственной душевной жизни. Сомнение здесь играет роль негативного самонаблюдения, работающего по принципу «доказательства от противного». Но скепсис – не единственное приобретение из арсенала картезианства. Открываемая сомнением очевидность душевной жизни в изложении Введенского включает в себя весь спектр картезианских *cogitatum*: «Это наши ощущения, иллюзии, галлюцинации, представления, воспоминания, игра воображения, сновидения, акты мышления, воли, чувствований и т. п. Словом, это – явления, из которых слагается то, что мы называем своей внутренней или душевной жизнью, жизнью сознания...»². Согласно интерпретации Введенского, душевная жизнь без остатка покрывается областью сознания, точно также как и сознание отождествляется с душевно жизнью. Человек большого ума автоматически становится обладателем широкой души, а разумение синонимически дублирует великодушие. Такая трансцендентальная конгруэнтность души и сознания никак не комментируется Введенским, а проходит, по-видимому, по курсу одной из очевидностей сознания. Наложении души на сознание, а сознания на душу в реальной перспективе, в жизненном измерении, в порядке реального существования может быть оценено как затмение души сознанием или сознания душой. Помещение души за сознанием, а сознания за душой на терминологически неискушенном языке повседневности называется помешательством. Однако эти сумасбродные потенции картезианства реализовались во вполне наглядных следствиях реальной жизни, не замечаемых Введенским.

¹ Там же.

² Введенский А.И. О задачах современной психологии // Вестник и библиотека самообразования. 1903. № 5. Стб. 213.

На правах цитаты из декартовских руководящих умом правил прочитывается и следующее предлагаемое Введенским методологическое установление: «...в научных исследованиях надо переходить от более известного к менее известному, от более легкого и независимого вопроса к более трудному и зависимому»¹.

Не менее заметен и картезианский дуализм души и тела, последовательно проводимый Введенским в первой части своего рассуждения и приводящий к «психофизическому закону». Субстанциональный суверенитет *res cogitans* и *res extensa* в переложении Введенского преследует цель показать возможность объяснения всех явлений, приписываемых простодушным жизненным опытом и здравым смыслом действию чужой души, комбинацией материальных процессов. Приведу эти откровения картезианского дуализма в порядке их текстового появления: «...вся телесная жизнь сполна объясняется *одними* материальными причинами, без помощи душевных явлений; а тогда ни одно телесное явление не может служить объективным признаком одушевления»², «*телесная жизнь, насколько она доступна эмпирическому познанию, всегда бывает такой, что все равно, сопровождается ли она душевной жизнью, или нет*»³, «Мы утверждаем такое положение: материальные явления, где бы они ни происходили, например, во мне самом, *всегда* протекают так, как бы сзади них не было никаких душевных явлений; ход и взаимная зависимость материальных явлений несколько не изменяется от того, будут ли они связаны с душевными явлениями, или же нет»⁴, «я указываю на возможность отрицать в других людях одушевление, допуская, однако, в них все без исключения *проявления* душевной жизни, в то время как ее самой в них нет, и объясняю их все, а не ее самое, *одними* материальными процессами. Таким образом, душевная жизнь рассматривается у меня отнюдь *несводимая* на телесную: последняя может быть развита и протекать как ей угодно, а все-таки она не породит душевной жизни»⁵.

Однако схоластическое промысливание декартовского параллелизма души и тела для Введенского – способ «приведения к абсурду» (точнее, к антиномической пробуксовке трансцендентальных идей), получения

¹ Введенский А.И. О пределах и признаках одушевления. С. 66.

² Там же. С. 6.

³ Там же. С. 30.

⁴ Там же. С. 62.

⁵ Введенский А.И. Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ критикам. С. 122.

«крайних» выводов, с которыми не захочет мириться даже безнадежно правоверный рационалист. Картезианство Введенского – это прием философского гротеска, гипертрофированное использование историко-философских предпосылок. Картезианство Введенского, таким образом, носит служебный характер. Вспомогательное картезианство оказывается для него лишь ступенью к кантианству, обозначая тем самым преемственность трансцендентальной философии. На самом деле Введенский признает связь душевной и телесной жизни, хотя такое признание, согласно его оценке, не может найти опору ни в опыте, ни в скептическом самонаблюдении *cogito*, а есть метафизическое допущение. Еще одной декартовской парафразой звучит следующее пояснение Введенского: «Я доказываю, что если не прислушиваться к нравственным требованиям и не осмеливаться решать этим путем трансцендентно-метафизических вопросов, то вполне возможно рассматривать все существа, – кроме самого себя, как неодушевленные машины»¹.

Взаимосвязь психологического и физического выводится Введенским из противоречия «нравственного чувства» возможности мыслить обособленность души и тела и невозможности опытно оправдать их единство. Как признавался Введенский, «во всех моих соображениях я постоянно имею в виду, что нет ни одного душевного явления, которое не сопровождалось бы телесными процессами; отсюда-то именно у меня получается, в окончательном виде мой закон одушевления»². Собственно говоря, из этой нравственно требуемой и метафизически допускаемой связи душевного и телесного и рождается *психофизиология*, на вооружение которой поступает «закон Введенского». Психофизиология, по классификации Введенского, – один из разделов современной психологии. «Точнейшее изучение связи душевных явлений с телесными, — пояснял он сферу ее компетенции, — необходимо по той причине, что, узнав эту связь, мы в состоянии будем посредством рассмотрения душевных явлений пополнять наши физиологические знания и, наоборот, посредством рассмотрения физиологических явлений пополнять наше знание душевных явлений, рассматриваемых со стороны их состава и взаимного влияния»³.

¹ Там же. С. 118.

² Там же. С. 116.

³ Введенский А.И. О задачах современной психологии. Стб. 224.

«Психофизический закон» Введенского имеет отношение только к области эмпирического знания о душе. Он говорит о невозможности посредством опыта удостовериться в существовании души и о возможности объяснять душевные явления чисто материальными процессами. Апелляция к опыту служит для Введенского предохранением от метафизики. Впрочем, он не ратует за свободную от метафизики философию, а хочет показать, что без метафизики неразрешимыми оказываются большинство смысловых вопросов.

Итак, опираясь на опыт в решении вопроса о чужой душевной жизни, мы «отказываемся от *всякой* трансцендентной метафизики»¹. Или его же словами, «надо рассмотреть поднятый вопрос вполне независимо от всяких метафизических предположений, ограничиваясь в своих рассуждениях только тем, что может быть *проверено* внутренним и внешним опытом, и ничего не принимая на веру без такой фактической проверки»². Но что такое опыт и что такое метафизика для Введенского? Во-первых, «под опытом разумею совокупность не только экспериментов, но и наблюдений»³. Во-вторых, опыт составляет фундамент современного естествознания, где в него входят как пассивное восприятие, так и интеллектуальное обсуждение⁴. На опыт опирается и психология. Опыт предназначен для безоценочной фиксации явлений и их последующей обработке⁵. Пределы опыта соответствуют пределам мира явлений, а не мира вещей-в-себе. Опыт состоит из того, что доступно или может быть доступно нашему восприятию (внешний опыт) и того, что получается в результате интеллектуальной обработки данных восприятия (внутренний опыт). К категории предметов опыта относятся как реально данные восприятия, так и возможные восприятия. К предметам возможного опыта, согласно приводимому Введенским примеру, принадлежат, в частности, марсиане, а вот чужая душа или Бог не доступны ни актуальному, ни потенциальному восприятию – это транс-

¹ Введенский А.И. О пределах и признаках одушевления. С. 8.

² Там же. С. 10.

³ Введенский А.И. Введение в философию. С. 1.

⁴ «Таким образом, *опыт, как средство для познания связи явлений, состоит из чувственного и интеллектуального процесса обсуждения*. Обсуждение же должно быть основано на каких-либо *принципах*, причем возникает вопрос, каковы они: таковы ли, что в результате мы получаем представление, сходное с действительностью, или представление будет не сходно, а только выводы из них сходны с действительностью» (Введенский А.И. Введение в философию. С. 7–8.).

⁵ «Она (психология. – А.М.) изучает душевные явления просто, как факты внутренней природы, независимо от того, заслуживают ли они одобрение или порицание со стороны моралиста, художника, педагога и т. п.» (Введенский А.И. О задачах современной психологии. Стб. 214.).

цендентные предметы. Трансцендентные же предметы подлежат ведению не опытного знания, а метафизики. Метафизика, в свою очередь, относится к области веры, а не знания, хотя и обязательно входит в состав цельного мировоззрения, дающего ответы на смысло-жизненные вопросы. В науку (опытные дисциплины) метафизика может допускаться лишь в качестве гипотез¹.

Опыт, из которого исходит наука, опирается на факты и имеет дело с явлениями, а не сущностями. Эмпирический подход в вопросе о чужой одушевленности означает опору на явления душевной жизни. Собственную душевную жизнь мы переживаем и знаем непосредственно. Чужая душевная жизнь не обладает той степенью непосредственности, которой обладает наша собственная одушевленность. Очевидность душевной жизни — это очевидность-для-меня, а не очевидность-для-другого, поэтому, сообразываясь с данными опыта (точнее, с отсутствием объективных признаков чужой душевной жизни), мы можем и вовсе отрицать чужую одушевленность, полагая, что все ее кажущиеся проявления суть лишь результат протекания физиологических процессов. «Мы утверждаем, — уверенно заявлял Введенский, — что всякий может отрицать существование душевной жизни повсюду, кроме самого себя, и объяснять все то, что мы привыкли считать обнаружением душевных явлений, как результат чистоматериальных процессов, не сопровождающихся ни ощущениями, ни мыслями, ни чувствованиями, ни желаниями и т. д.; такой скептик не может быть опровергнут эмпирическим путем, то есть отрицание чужой душевной жизни нисколько не противоречит данным опыта»². Не поддается опытному обнаружению и начало душевной жизни. Любые интроспективные попытки сталкиваются с уже существующей душевной жизнью. «Но самонаблюдению, — отмечал ученый недостаток эмпирического метода в психологии, — доступна только *уже существующая* душевная жизнь, а отнюдь не ее возникновение»³; «Мы уже не в праве говорить о начале душевной жизни, ибо оно навсегда остается за пределами эмпирического знания»¹. Недоступность начала душевной жизни не зависит от искусности и совершенства экспериментальной техники или рефлексивной проница-

¹ «...метафизика... должна быть предоставлена вере, а в науке она может быть употребляема только в виде рабочих гипотез» (Введенский А.И. Лекции по психологии профессора С.-Петербургского университета А.И. Введенского. СПб., 1908 [Часть I.]. С. 18.).

² Введенский А.И. О пределах и признаках одушевления. С. 29.

³ Введенский А.И. Психология без всякой метафизики. С. 185.

тельности наблюдателя. Опытным путем начало душевной жизни не обнаружимо принципиально. Согласно Введенскому, «для теоретического изучения, не выходящего за пределы опыта, вопрос о времени возникновения душевной жизни неразрешим. Он должен быть отнесен к числу трансцендентно-метафизических задач; с чисто эмпирической же точки зрения первый момент душевной жизни можно помещать куда угодно; и даже возможно считать ее безначальной и предсуществующей телесному возникновению человека»². Принципиальность этой неразрешимости возводится Введенским в ранг закона. «Таким образом, — постулирует он, — если добросовестно воздерживаться от всякой метафизики, то (в силу психофизического закона А.И. Введенского) вопрос, возникла ли когда-либо душевная жизнь какого-нибудь существа, или же она существовала искони, оказывается неразрешимым»³.

Отправной точкой исследования чужой душевной жизни служит наблюдение над ее проявлениями, установление признаков душевной жизни. «Но вопрос о признаках одушевления рассматривается под условием ограничения нашего знания одним лишь опытом», — сужал пределы своего поиска Введенский⁴. При этом, уточнял ученый, следует различать *перемены* в чужой душевной жизни от *признаков существования* чужой душевной жизни. К последним чаще всего относят речь, но она, а также другие признаки и даже их совокупность, считает Введенский, могут быть объяснены как результат материальных (физиологических) процессов. Иными словами, опираясь на данные опыта, мы не можем указать на признаки существования чужой одушевленности. Поэтому, полагал Введенский, «всякая душевная жизнь (где бы она ни была, во мне ли самом, или в других, это безразлично) протекает так, что всякий может ее отрицать во всех существах, кроме самого себя, нисколько не рискуя быть опровергнутым; ее нельзя отрицать только в самом себе»⁵. Мы знаем и представляем только свою собственную душевную жизнь, чужая же душевная жизнь для нас непредставима, т. е. «для нас недоступно даже представлять себе чужую душевную жизнь, как чужую»¹. Но у нас равно нет эмпирических оснований как признавать, так и отрицать существование чужой одушев-

¹ Введенский А.И. О пределах и признаках одушевления. С. 80.

² Там же. С. 67.

³ Введенский А.И. Психология без всякой метафизики. С. 185.

⁴ Введенский А.И. Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ критикам. С. 120.

⁵ Введенский А.И. О пределах и признаках одушевления. С. 30.

ленности. Ничто не мешает нам с равным успехом как считать только себя единственным обладателем душевной жизни, так и приписывать одушевленность любому бытию, или приписывать сознание любым живым существам и даже растениям. Значит, заключал Введенский, «*вопрос о пределах одушевления принадлежит к числу теоретически неразрешимых*»². То же можно сказать и об эмпирической стороне дела: «*Вопрос о пределах одушевления принадлежит к числу эмпирически неразрешимых*»³.

К вопросу о признаках чужой душевной жизни Введенский обращался не только в работе «О пределах и признаках одушевления», но и в лекционных курсах по философии и психологии. В курсе 1890 г. «Введение в философию» он также склонялся к мнению о том, что представить чужую душевную жизнь как чужую мы не можем. «*Действительно, — писал он, — душевную жизнь можно связывать с чем угодно: объективных признаков этой жизни нет; мы знаем ее только в самой себе и чужой душевной жизни, как чужой, представить не можем*»⁴. Поскольку нам доступна только собственная душевная жизнь, а чужая душа, по народной поговорке, — потемки, то все знание о чужой душевной жизни мы получаем путем подстановки себя на место другого человека. «*Всякому ясно, — констатировал Введенский, — что в других существах мы никогда не наблюдаем самих душевных явлений, но лишь одни их телесные обнаружения. Можно сказать больше: мы даже никогда не представляем себе чужой душевной жизни, как чужой, но всегда воображаем себя в тех условиях, в которых находится наблюдаемое нами лицо*»⁵. Такое перенесение наших собственных представлений на душевную жизнь другого человека Введенский связывал с «неразрывной ассоциацией», т. е. особенностью сознания сопоставлять различные состояния вместе, представлять их в связи друг с другом. Так «*составляется неразрывная ассоциация между представлением о человеке и представлением о наблюдении в нем сознательной душевной жизни*»¹. Образуется «неразрывная ассоциация» путем наблюдения над повторяющимися явлениями, например, поведением человека, которому мы начинаем приписывать сознание или душевную жизнь. Но это особенность нашего мышления в определенной степени зависящая от индуктив-

¹ Там же. С. 36.

² Там же. С. 60.

³ Там же. С. 61.

⁴ Введенский А.И. Введение в философию. С. 141.

⁵ Там же. С. 131.

ного характера наших эмпирических обобщений. «Неразрывная ассоциация» — привычка связывать одни представления и восприятия с другими, а не объективный факт. Строгое следование методологической дисциплине рационализма заставляет нас признавать независимость душевных и материальных процессов. «Всякий человек, — проводил Введенский дуалистическую точку зрения, — относительно самого себя уверен, что в нем существует сознание, тогда как другие, за неимением доказательств, могут безо всякого противоречия с наблюдаемыми ими фактами и с законами наблюдаемых в нем материальных явлений, отрицать в нем сознание. Отсюда является необходимым такой вывод: *существование сознания нисколько не нарушает законов материального бытия, нисколько не изменяет течения материальной жизни*»². В брошюре «О пределах и признаках одушевления» и других более поздних работах Введенский вместо выражения «не-разрывная ассоциация» предпочитал говорить об *аналогии*, которую проводит человек между своей и чужой душевной жизнью. Поясняя, как действует эта аналогия, он писал: «Вследствие ненаблюдаемости и непредставимости чужой душевной жизни, всякое, так называемое, наблюдение чужого душевного явления состоит только в том, что по наблюдаемым мной в другом лице телесным явлениям я строю из элементов моей собственной душевной жизни картину того, что было бы пережито мною самим на его месте»³. Достоверного знания о чужой душевной жизни быть не может. «Словом, — заключал профессор на лекции, — присутствие и отсутствие чужой душевной жизни, чтобы то ни было, совершенно также, как существование или несуществование души, составляют предмет веры, а не доказательства»⁴.

Мы можем в равной степени как признавать, так и отрицать чужую одушевленность. При этом, чужая душевная жизнь «навсегда останется вне пределов возможного опыта. Следовательно, вопрос об ее существовании есть вопрос трансцендентный, или метафизический»⁵. В научное употребление любая из альтернатив выбора может входить лишь в качестве гипотез, т. е. будет «вспомогательным средством для научной работы»¹. «Вот эта-то возможность рассматривать множество фактов с двойкой точки зре-

¹ Там же. С. 138.

² Там же. С. 140–141.

³ Введенский А.И. О пределах и признаках одушевления. С. 59.

⁴ Введенский А.И. Введение в философию. С. 147.

⁵ Введенский А.И. Психология без всякой метафизики. С. 80.

ния, — писал Введенский о возможности как признавать, так и отрицать чужую одушевленность, — и будет противодействовать нашим стремлениям примешивать метафизику к эмпирически обоснованным положениям науки. Представляя нам право из двух одинаково мыслимых толкований выбирать любое, которое для нас удобнее, она в то же время напоминает нам о том, чтобы не смешивать удобства и легкости с достоверностью»². С научной точки зрения разрешение вопроса о чужой душевной жизни, таким образом, носит рабочий характер. Однако это не отменяет смысло-жизненное значение данного вопроса.

К тому же разряду эмпирически и теоретически неразрешимых, но жизненно важных вопросов, что и чужая одушевленность, относятся и другие метафизические проблемы. Первейшие из них — это вопрос о свободе воли и о существовании Бога. Оба они увязаны с решением вопроса о чужой душевной жизни, увязаны как формально, так и содержательно. Разрешение вопроса о чужой одушевленности предопределяет ответ на данные метафизические вопросы. Как замечал Введенский, «закон одушевления ставит вопрос о существовании чужого одушевления в такое же теоретическое положение, какое приписывается критицизмом вопросу о существовании Бога»³. Вопрос же о свободе воли следует решать прямо после вопроса о чужой одушевленности.

Рассуждениям о чужой душевной жизни Введенский пытался придать силу научного закона. Гарантом научности должно было стать строгое следование опытной точке зрения. Закон предполагал повторяемость описываемых им явлений, а также всеобщность и необходимость выдвигаемых положений. «Под “законом природы”, — разъяснял Введенский, — понимаются единообразия во взаимоотношениях явлений природы (внешней или внутренней, т. е. духовной — это безразлично), *состоящие в том, что при повторении одних и тех же обстоятельств, мы всегда и везде в ней встречаем повторение одних и тех же строго определенных явлений... законы природы есть такая связь между явлениями природы, которая повторяется всегда и везде или при всяких обстоятельствах, или при повторении одних и тех же обстоятельств*»⁴. Свой закон Введенский назы-

¹ Введенский А.И. О задачах современной психологии. Стб. 219.

² Введенский А.И. О пределах и признаках одушевления. С. 77–78.

³ Введенский А.И. Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ критикам. С. 120, прим.

⁴ Введенский А.И. Лекции по психологии. С. 33.

вал в разных работах по-разному: «закон отсутствия объективных признаков одушевления», «закон одушевления», «общий закон одушевленности», «психофизический закон А.И. Введенского». Действие закона ограничено сферой доступных опыту явлений. Это обязательное условие, нарушение которого переводит проблему чужой душевной жизни в область метафизических вопросов. По словам Введенского, «закон отсутствия объективных признаков одушевления имеет чисто эмпирическое, а отнюдь не трансцендентно-метафизическое значение: он говорит только о явлениях: душевных и телесных, но не о сущностях»¹. В его формулировке говорится о том, что эмпирическим путем мы можем констатировать только свою собственную душевную жизнь, в то время как объективных признаков чужой одушевленности не существует. Это не означает, что нет других сознаний кроме моего, но если они есть, то они не доступны нашему познанию, для нас они остаются вещью-в-себе. Таков гносеологический подтекст психофизического закона, т. е. «самая возможность его решения исключена законами нашей познавательной деятельности, так что оно *всегда* будет лежать за пределами эмпирического познания. Деятельность нашего познания организована так, что дает возможность всем и каждому отрицать существование душевной жизни во всех, кроме самого себя, другими словами, она не допускает существования таких телесных явлений, которые могли бы служить объективными признаками одушевления. Значит, *всякая душевная жизнь подчинена закону отсутствия объективных признаков одушевления*»². Обоснованию этого закона в «Лекциях по психологии» посвящен двенадцатый параграф «Общий закон одушевления»³, а в книге «Психология без всякой метафизики» — глава «Психофизический закон А.И. Введенского»⁴.

Надо заметить, что «психофизический закон» — не единственный продукт законотворческой деятельности Введенского. В брошюре «О пределах и признаках одушевления» он попутно сформулировал еще два закона: закон сохранения следов прежних воздействий на тело и «исторический и психологический закон». По поводу первого закона Введенский писал: «Всякое, даже неорганизованное тело подчинено следующему закону (имеющему значение *mutatis mutandis* для душевных явлений настолько

¹ Введенский А.И. О пределах и признаках одушевления. С. 31–32.

² Там же. С. 50–51.

³ Введенский А.И. Лекции по психологии. С. 158–177.

⁴ Введенский А.И. Психология без всякой метафизики. С. 71–82.

же, как и для материальных): *окончательный характер результата каждого действующего на тело раздражения или, говоря общее, действия зависит не только от характера этого действия, но также и от характера преждеиспытанных им действий, если только от них сохранились в этом теле какие-либо следы*¹. Второй же закон сводился к тому положению, что чем выше интеллектуальное развитие человека, тем критичнее он относится к своим взглядам.

Своеобразным дополнением «психофизического закона», объясняющим наши пристрастные поиски других живых душ служит *закон объективации*. В курсе «Введение в философию» ученый подчеркивал неизбежность объективирования наших представлений. При этом он указывал на нудительный, должный характер перехода субъективных представлений в объективные. Введенский, в частности, писал, что «хотя мы не можем выбиться из круга собственных представлений (так чтобы знать прямо вещи в себе), тем не менее они *должны являться* существующими помимо нас *объектами*»². В процессе объективирования наши ощущения соединяются с априорными формами пространства и времени, но «все же это вместе производится по некоторым *необъяснимым* для возможности сознания правилам... Таким образом, все то, из произведенного нами, что попадает в наше сознание получает характер независимости от нас... т. е. все сознаваемое нами получает характер противостоящего и независимо от нас существующего объекта»³. Объективирование – продукт деятельности сознания. Сознание порождает смысл объективности. «Наше сознание, действительно, — развивал свою мысль Введенский, — состоит в объективировании, а, следовательно, содержит в себе объективирующие формы»⁴. В «Лекциях по психологии» Введенский связывал объективирование с двумя законами нашего самосознания, заимствуемыми им у И. Канта и И.Г. Фихте. Первый закон гласит: «*Нет сознания без самосознания*»⁵. Второй закон или «закон Фихте» утверждает, что «*нет самосознания без сознания чего-нибудь, как своего не-Я*, т. е. мы сознаем свое Я лишь под тем условием, чтобы в тоже самое время сознавать что-нибудь, как свое не-Я»¹. В итоговой формулировке закон объективирования выглядит следующим образом:

¹ Введенский А.И. О пределах и признаках одушевления. С. 22.

² Введенский А.И. Введение в философию. С. 96.

³ Там же. С. 94.

⁴ Там же. С. 96.

⁵ Введенский А.И. Лекции по психологии. С. 251.

«Коль скоро мы сознаем свое Я, а самосознание подчинено закону Фихте, то некоторые из продуктов сознания должны невольно сознаваться нами, как наше не-Я, т. е. объективироваться»². Курс «Введение в философию» несколько разъясняет позицию ученого. Сознание – это не только самосознание, т. е. знание о себе, но и знание о другом или не-я. Я предполагает не-я. «Я без не-Я пусто»³. Объективирование или переход от я к не-я заложено в природе сознания. Таким образом, «сознание, есть знание о своем знании о каком-либо не-я. Следовательно, Я без не-я пусто, и существует только в акте их противопоставления. А так как мы не можем иметь дела ни с чем, кроме продуктов своего сознания, то Я существует только в акте их объективирования, т. е. в таком (со стороны внутренней природы неизвестном) акте, вследствие которого они в нашем понимании являются объектами»⁴. Не-я также принадлежит сознанию, как и любые другие его представления, только приписывает ему смысл объективности. «Я существует не иначе, — писал Введенский, — как в противопоставлении с каким-нибудь не-Я, но мы можем знать только то, что представляем себе, а чего не представляем, того, разумеется и не знаем; следовательно, реальное Я существует в объективировании своих представлений; хотя часть их должна принять объективный характер»⁵. Объективируются такие продукты сознания как ощущения и представления пространства и времени⁶; «объективирование производится посредством *понятия*»⁷. Наш опыт оперирует уже с результатами объективирования, т. е. с теми представлениями, которым приписывается смысл объективности. Быть объективным, восприниматься как объект – еще не значит быть независимым от сознания. Сознание определяет то, что считается объективным, устанавливая пределы эмпирического познания, и для сознания неизвестно, переходят ли границы этого познания в вещи сами по себе. «Ощущения производятся самими нами, и они не могут не являться объектами, так как самое сознание состоит в объективировании, внутреннего механизма которого нельзя подметить; следовательно, факт независимости ощущений и наглядных представлений от нашего произвола еще не служит гарантией существования

¹ Там же.

² Там же.

³ Введенский А.И. Введение в философию. С. 15.

⁴ Там же. С. 100.

⁵ Там же. С. 101.

⁶ Там же. С. 103.

⁷ Там же. С. 102.

действующих в нас вещей в себе. Может быть – они существуют, а может быть – нет; решить это достоверно только на основании того, что наглядные представления являются *объективными*, еще нет никакой вероятности»¹. Таков, согласно Введенскому, «основной закон сознания», устанавливающий условия возможности сознания. Он «состоит в том, что при каждом акте сознания что-нибудь должно быть понимаемо как наше не-я, как независимо от нас существующее»². Следующий шаг, который должен был бы сделать Введенский – это развить диалектику сущего и его иного, предложенную Гегелем и используемую, например, В.С. Соловьевым в своей философии всеединства. Но этот шаг Введенский так и не сделал.

Психофизический закон не дает однозначного ответа на вопрос о существовании чужой душевной жизни. Он говорит о том, что нет объективных признаков чужого одушевления, но в качестве гипотез мы можем как признавать, так и отрицать чужую душевную жизнь. Ее признание возможно как раз в силу закона объективирования. Однако и здесь мы имеем дело с субъективным признанием чужой душевной жизни, состоящим в опасной зависимости от капризов свободной воли. Введенский же хотел найти более твердое основание для положительного решения вопроса о чужой душевной жизни. «Но это решение, — писал Введенский о выводах из психофизического закона, — еще не вполне удовлетворяет нас. Сам-то вопрос, действительно ли существует душевная жизнь помимо меня, все-таки остается еще не решенным наверное. А это-то и невыносимо для нас. Сколько бы я ни говорил об его неразрешимости, какими бы доводами я ни подтверждал ее, тем не менее я каждое мгновение опровергаю ее *всем своим существом*. Я не могу отделаться от убеждения в существовании чужой душевной жизни. Оно составляет в моих глазах непреложную истину. *Вся* моя собственная жизнь насквозь *обусловлена и проникнута* этим убеждением... я обнаруживаю, что вопрос о чужом одушевлении все-таки решенной, и притом в положительном смысле. Более того, для меня невыносимо допустить не только его отрицательное решение, *но даже и одну лишь его неразрешимость*. Я не в силах успокоиться только на том, что я в праве смотреть на окружающих меня людей и так и сяк. Для меня *необходимо*, чтобы этот вопрос был *окончательно решен*»³. Более того, «я за-

¹ Там же. С. 104.

² Там же. С. 107.

³ Введенский А.И. О пределах и признаках одушевления. С. 80–81.

мечаю, что меня охватывает сознание невозможности жить без положительного решения этого вопроса и даже исчезает всякое стремление к жизни; я чувствую, что последнее обусловлено признанием одушевления помимо меня»¹.

Критическая метафизика

Путь к положительному решению вопроса о чужой душевной жизни, полагает Введенский, указывает критическая философия, поскольку и основные интеллектуальные усилия критицизма и проблема чужой одушевленности сводятся к вопросу о границах нашего познания. «Настоящее исследование, — писал Введенский в начале брошюры “О пределах и признаках одушевления”, — относится к области критической философии. Поэтому оно ведется... в предположении неразрешимости *всех* вопросов, выходящих за пределы возможного опыта»². Критицизм обнаруживает антиномичность трансцендентного подхода, показывает недоказуемость его положений, допускающих исключают друг друга, противоположные ответы. Критическая философия переводит все философские, в том числе и смысложизненные вопросы в область теории познания, устанавливает границы их разрешимости. При этом даже формулировки симпатизирующего критицизму Введенского способны поколебать веру в его плодотворность. «Ее первая и главнейшая задача, — писал русский эпигон критической философии, — состоит в исследовании тех идей, которым мы склоняемся приписывать значение познания. При этом мы должны объяснить также, что именно побуждает нас приписывать им такое значение; какова *сравнительная* степень их обязательности или достоверности; каким путем может быть повышена та и другая и т. п. И очень часто критико-философские исследования должны закончиться решением этих и подобных им вопросов (к числу последних мы относим, например, такие: определение генезиса идей, их влияния друг на друга и на общий характер нашего мировоззрения, оценку их пригодности, как вспомогательных или регулятивных принципов и т. п.). Требовать же от критической философии,

¹ Там же. С. 82.

² Там же. С. 3.

чтобы она непременно, во что бы то ни стало, исследовала не только наши идеи, но и их объекты, и обязательно доказывала их реальность, логически непозволительно, ибо это значило бы заранее, догматически, предрешать ход ее исследований: нет ничего невозможного в том, что реальность некоторых идей останется навсегда теоретически недоказуемой»¹. Вопрос о чужой душевной жизни критицизм по существу относит к неразрешимым. Он неразрешим с гносеологической точки зрения, постольку поскольку наше познание имеет дело с предметами возможного опыта. Чужая же одушевленность, в силу психофизического закона Введенского, к таковым предметам не относится. «Оно, — замечал Введенский о критицизме, — утверждает только то, что есть вещи абсолютно непознаваемые, так что наука (теоретический разум), сполна воздерживающаяся от догматов, в конце концов одинаково удачно (хотя не с одинаковой легкостью) может быть применена с диаметрально противоположными утверждениями относительно этих вещей. Например, к числу таковых вещей принадлежит чужое одушевление, идея Бога и т. п. — словом, все то, что выходит за пределы всякого возможного опыта»².

Однако с точки зрения критической философии неразрешимость вопроса о существовании чужой душевной жизни означает, что этот вопрос не принадлежит области имманентных, или трансцендентальных, или априорных предметов, а относится к трансцендентной сфере. Поясняя смысл трансцендентности, Введенский отмечал, что он «означает переход за пределы опыта, между тем априорные или трансцендентные идеи, как формы сознания, *заведомо* (а не только проблематично) реализуется *лишь в опыте*: может быть, они реализуются и в вещах в себе, но это остается неизвестным»³. К различению трансцендентных и имманентных предметов философ возвращался неоднократно, практически во всех своих работах давая подробные разъяснения. «Критическая теория познания, — обращался Введенский к излюбленному вопросу, — разделяет все предметы, о которых может у нас возникнуть какой бы то ни был вопрос, на две группы: на *трансцендентные* и *имманентные*. Трансцендентными называются такие предметы, которые по самому понятию о них при существующей организации наших органов чувств не могли бы быть восприняты в опыте,

¹ Там же. С. 101.

² Введенский А.И. Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ критикам. С. 128.

³ Введенский А.И. Введение в философию. С. 87.

так что они по самому существу своему остаются за пределами не только действительно бывшего, но и всякого возможного опыта»¹. Только об имманентных предметах, т. е. предметах возможного опыта, существует знание, которое «может развиваться до бесконечности»². Трансцендентные предметы не могут быть познаны; «трансцендентные вопросы остаются навсегда недоступными для нашего ума... вследствие присущей нам организации наших познавательных способностей»³. Положительное же решение вопроса о существовании чужой душевной жизни возможно только если рассматривать этот вопрос как трансцендентный. Как писал Введенский, «признание существования чужого одушевления есть трансцендентно-метафизическое положение»⁴.

Итак, положительное решение вопроса о чужой душевной жизни, т. е. признание чужого одушевления возможно только в рамках метафизической системы. Но метафизика здесь – не плод тонких схоластических ухищрений ума (опыт и рассудок как раз не дают объективных признаков одушевления), а результат некоей внутренней потребности, реализация того, что Введенский называл «метафизическим чувством». По его словам, «надо допустить, что источниками истины служат не только ум и эмпирические чувства, но также и метафизическое чувство»⁵. Метафизическое чувство заставляет признать чужую душевную жизнь. Введенский называл метафизическое чувство особым органом познания, который позволяет выйти за пределы возможного опыта. Убеждение в том, что познание – это трансцендирование, т. е. прорыв за границы феноменализма, за данности сознания сближает Введенского с традицией русского онтологизма. Для славянофилов таким выходом к бытию был верующий разум, для В.С. Соловьева – вера, для учеников Введенского Н.О. Лосского и С.Л. Франка – интуиция. Не случайно, наиболее сильной стороной творчества В.С. Соловьева Введенский считал его мистическую философию, которая, сожалел он, не была до конца разработана именно с психологической стороны. Метафизическое чувство можно понимать как «особый голос внутри се-

¹ Введенский А.И. О задачах современной психологии. Стб. 216.

² Там же. Стб. 218; «Имманентными же называются такие предметы, которые или действительно воспринимаются нами в опыте, или *могли бы* быть восприняты в нем... это – предметы, которые остаются в пределах опыта, *возможного* для существа, имеющего такую же организацию познавательных способностей, как у людей» (Там же. Стб. 217.).

³ Там же. Стб. 218.

⁴ Введенский А.И. Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ критикам. С. 111.

⁵ Введенский А.И. О пределах и признаках одушевления. С. 83.

бя»¹. «Существование особого (кроме эмпирических чувств и ума) органа познания, — разъяснял Введенский, — и притом такого познания, которое отличается метафизическим характером (выходит за пределы всякого возможного опыта), — вот вывод, который логически неизбежен для всякого, кто признал закон отсутствия объективных признаков одушевления и в то же время считает неоспоримой истиной одушевление других людей»².

Метафизическое чувство проявляется прежде всего в долженствующем характере нашего мышления; «внушает нам, что *обязанность* нравственного долга *есть истина*»³. Функцию метафизического чувства берет на себя практический разум. Введенский не скрывает, что следует здесь учению И. Канта: «В учении же о метафизическом чувстве всякий легко заметит продолжение кантовского учения о примате практического разума»⁴.

Метафизическое чувство, таким образом, — всего лишь прелюдия нравственного чувства или нравственного долга. Метафизическое чувство необходимо Введенскому для того, чтобы осуществить переход от теоретического разума к практическому. Практический разум, так сказать, «шире» метафизического чувства, точнее, метафизическое чувство — это отголосок практического разума в теоретическом. Как писал Введенский, «вернее всего рассматривать метафизическое чувство, как одну из сторон нравственного»⁵. «Таким образом, — заключал ученый, — то, что мы называли метафизическим чувством, и нравственное чувство, приходится рассматривать, как одно и то же, то есть, считать метафизическое чувство неотделимой стороной нравственного, именно — как бы его познавательной стороной: само нравственное чувство навязывает нам лишь признание обязательности нравственного долга, то есть, особый вид оценки настроений и актов нашей воли, а эта сторона нравственного чувства раскрывает нам, относительного кого именно имеем мы нравственные обязанности»¹. Метафизическое чувство привносит в познание элемент заданности, выводит сознание за пределы данности. «Метафизического чувства, — рассуждал Введенский, — которое было бы обособлено от нравственного, у нас, на-верное, нет; по крайней мере, нет никаких оснований допускать его. Но как

¹ Там же. С. 86.

² Там же. С. 83.

³ Там же. С. 86.

⁴ Там же. С. 6–7.

⁵ Там же. С. 95, 96.

бы то ни было, само же нравственное чувство и служит органом метафизического познания: оно внушает нам столь неоспоримые идеи, как убеждение в существовании чужого одушевления»². Более того, такое убеждение в существовании чужой душевной жизни, фактически, неотлично от научных воззрений, по крайней мере, оно столь же достоверно, как и выводы науки.

Несомненность, которая привносится в познание метафизическим чувством позволяет считать вопрос о чужой душевной жизни положительно решенным. А это, в свою очередь, дает образец для решения других трансцендентных вопросов. «Каково бы ни было происхождение идеи чужого одушевления, — настаивал Введенский, — эмпирически она не может быть оправдана. А каково бы ни было происхождение нравственного чувства, мы не решаемся оспаривать его приговор (хотя и не всегда исполняем их). Поэтому, в виду невозможности чисто-теоретической метафизики, не остается никакого другого средства для проверки идеи чужого одушевления, а вместе с тем и для решения других метафизических вопросов, кроме изучения нравственного чувства и его постулатов»³. К аналогичным метафизическим вопросам относится, например, вопрос о существовании Бога. Отрицая существование Бога, надо отрицать и существование чужой душевной жизни. «А коль скоро существует метафизическое чувство, — писал по этому поводу Введенский, — открывающее нам то, что лежит не только вне нас, но и за пределами возможного опыта (ибо таковы душевные явления всякого другого лица), то можно *надеяться*, что при его помощи мы проверим также и некоторые другие воззрения, например, относительно существования Бога. По крайней мере, оказывается, что вопрос: о существовании Бога и о существовании чужой душевной жизни (заметим, *жизни*, то есть явлений, а не души), вполне однородны между собой»⁴. Это позволяет сохранять «надежду на возможность прочного решения метафизических задач посредством изучения постулатов нравственного чувства»⁵. «Как видим, — писал далее Введенский, — многие метафизические вопросы или вполне однородны в гносеологическом отношении с вопросом о

¹ Там же. С. 93–94.

² Там же. С. 103–104.

³ Там же. С. 118–119.

⁴ Там же. С. 4.

⁵ Там же. С. 106.

чужом одушевлении, или же тесно связаны с ним»¹. Вслед за вопросом о чужой душевной жизни свое разрешение могут найти «социальный аргумент» реальности внешнего мира, воспринимаемого не только мной, но и другими людьми; а также предположение о том, что мир построен соответственно нравственным требованиям.

Недоступные теоретическому разуму метафизические проблемы подлежат ведению практического разума. Другими словами, «теоретически неразрешимые вопросы легко решаются нашими нравственными требованиями, так что поскольку неоспоримы последние, постольку же неоспоримо и одно из мыслимых решений каждого из этих вопросов»². Введенский видит в обращении к нравственному долгу методологическую заслугу И. Канта. Нравственный долг выступает здесь способом разрешения тех проблем, при исследовании которых теоретический разум упирается в антиномию. Нравственное же чувство позволяет сделать выбор из двух равно возможных, но противоположных утверждений; «метод Канта – метод решения теоретически неразрешимых вопросов посредством удовлетворения требованиям нравственного чувства (через выбор из всех одинаково теоретически допустимых ответов наиболее удовлетворительных с нравственной точки зрения)»³. Более того, признание существования чужой душевной жизни – необходимое условие самих моральных отношений. Для того, чтобы поступать нравственно нужно быть уверенным в существовании чужого сознания, в отношении которого только и возможен нравственный поступок. Как полагал Введенский, «мы бесспорно допускаем обязательность нравственного долга, а последняя совершенно немыслима без признания чужого одушевления»⁴. Нравственность невозможна, если нет множества носителей сознания. Существование морали можно считать формальным доказательством и существования чужого одушевления, поскольку само чужое одушевление – условие возможности морали. «А истина чужого одушевления именно такова: она постулируется не той или другой формулой нравственного закона, но самым фактом признания обязательности нравственного долга вообще», — констатировал Введенский⁵.

¹ Там же. С. 108.

² Там же. С. 117.

³ Введенский А.И. Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ критикам. С. 129.

⁴ Введенский А.И. О пределах и признаках одушевления. С. 90

⁵ Введенский А.И. Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ критикам. С. 133.

Введенский дает две возможные расшифровки нравственного долга. Первая из них сводится к кантовскому категорическому императиву, т. е. принципу формальной нравственности, следованию доброй воли и желанию добра ради него самого. В изложении петербургского профессора этот вариант звучит следующим образом: «...существует *безусловно* обязательный нравственный долг, требующий от меня, чтобы я совершал одни поступки и не совершал других *независимо* от всяких соображений об *условиях* моих удовольствий и неудовольствий, или, что то же, об условиях моей пользы и вреда... нравственный долг предписывает нам свои повеления в безусловной форме. Поэтому то он и называется безусловно обязательным нравственным долгом или *категорическим императивом, т. е. безусловным повелением*»¹. Второй вариант толкования нравственного долга опирается на принципы утилитаризма. Этика удовольствия и пользы утверждает, что «нравственный долг состоит в *совокупности тех условий, при правильном понимании и исполнении которых каждый из нас в зависимости от законов общей и социальной природы в общем итоге своей жизни увеличивает сумму своих удовольствий или, по меньшей мере, уменьшает сумму неудовольствий*»². Сам Введенский зачислял себя в последователи первой точки зрения.

Нравственный долг можно только принять, но нельзя доказать, нельзя вывести ни из принципов выгоды и пользы, ни из какой-либо другой сферы; «обязательность нравственного долга ниоткуда не *может быть выведена* с логической необходимостью»³, «необходимость признавать обязательность нравственного долга никоим образом не может быть доказана»⁴. «Превратить *нравственную* обязанность в *логическую* необходимость, которая вытекала бы из нашего знания о том, что есть, и о том, что по законам бытия необходимо будет, нет никакой возможности»⁵. При этом из сущего невыводима не только нравственность; никакое положение дел не дает нам основания и для отрицания нравственности. Иными словами, «*из знания нельзя вывести ни необходимости признавать, ни необходимости отрицать безусловную обязательность нравственного долга*»¹. При этом логическая невыводимость морали из существующего сама обосновывает-

¹ Введенский А.И. Лекции по психологии. С. 171.

² Там же. С. 172.

³ Введенский А.И. Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ критикам. С. 127.

⁴ Введенский А.И. О пределах и признаках одушевления. С. 90.

⁵ Там же. С. 85.

ся Введенским логически. «Важнейшая причина, — полагал он, — навсегда обуславливающая эту невозможность, состоит вот в чем: по законам логики *в состав правильных выводов всегда входят те же самые понятия, которые уже были и в посылках, только в иных комбинациях, чем в посылках*. И это одинаково соблюдается как в дедуктивных, так и в индуктивных выводах»². Другое дело нравственный долг, императивный характер которого с аксиоматической бесспорностью позволяет на его основе умозаключать о метафизических вопросах. Повторюсь еще раз: положительное решение вопроса о существовании чужой душевной жизни становится возможно после признания безусловности и нудительной необходимости нравственного долга. «Учение о безусловной обязательности нравственного долга, — писал Введенский, — с логической необходимостью обязывает нас допускать существование чужой душевной жизни. Безусловные нравственные обязанности или должны быть обязанностями относительно другого одушевленного существа, или же взамен истины считаться явной бессмыслицей»³.

Постулаты, извлекаемые из логически недоказуемого, но безусловно признаваемого нравственного долга, приобретают силу логического вывода. Они обязательны к принятию и имеет столь же всеобщий и необходимый характер, как и положения науки. Раскрывая содержание нравственного долга, Введенский следовал формулировкам категорического императива И. Канта. По его словам, «признание обязательности нравственного долга логически вынуждает нас признавать некоторые положения, касающиеся того, что лежит за пределами возможного опыта, так что критический рассудок считает их недоказуемыми, но и неопровержимыми; и они поэтому могут служить догматами такой веры, которая допускается критическим рассудком... Действительно, безусловный нравственный долг возлагает на нас известную деятельность, как абсолютно ценную и бесспорно обязательную для всякого человека, живущего в этом мире. И если он высказывает не бессмыслицу, а истину, это возможно только при следующих условиях: 1) каждый человек должен быть рассматриваем как назначенный для какой-то безусловно ценной цели; 2) эта цель достижима, так что *общий* строй вселенной (т. е. считая в ней не одни лишь явления, но и бытие

¹ Введенский А.И. Лекции по психологии. С. 175.

² Там же.

³ Там же. С. 174.

в себе) подчинен той же самой цели и потому не противодействует, но содействует ее осуществлению; 3) нравственная деятельность соответствует этой цели, требуется ею как одно из средств для ее достижения. Словом, для того, чтобы не признавать обязательности нравственного долга бессмыслицей, нужно допускать, с одной стороны, осуществимое назначение человека и всего мира для какой-то абсолютно высокой цели, а с другой – полнейшее совпадение требований нравственности с требованиями этого назначения»¹. Вера необходимо входит и в состав цельного мировоззрения, философским выражением которого является метафизика. Все это подтверждает нравственную сущность метафизических систем и их общеобязательный характер. «Цельное мировоззрение не может обходиться без строго определенного взгляда на нравственный долг... Другими словами: коль скоро метафизика неизбежна в составе цельного мировоззрения, то она должна входить в него в виде *морально обоснованной веры*... метафизика основывается на нравственных воззрениях, которые заранее устанавливаются независимо от всякой метафизики»².

Обязательный, всеобщий, необходимый характер нравственного долга, его равнозначность и равноценность научной деятельности убеждают Введенского в автономии морали. «Вот почему, — заключал он, — мы приписываем санкции нравственного чувства гораздо больше значения, чем каким бы то ни было приговорам обособленного метафизического чувства»³. Более того, разработка проблемы чужого одушевления, приводящая к «психофизическому закону» и признанию нравственного долга способна дать моральной философии неоспоримые истины. Это позволяет Введенскому «надеяться, что этим путем будет подвинута вперед и сама этика, что она приблизится к установке общеобязательных аксиом нравственности»⁴. Этика как сфера моральной деятельности ближе всего смыкается с философией права, т. е. изучением принципов права. Однако этика и философия права не единственные дисциплины, составляющие практическую философию. Помимо них в практическую философию входят эстетика, рассматривающая идеи, лежащие в основе деятельности художника и философия истории, анализирующая понятия об историческом процессе. Из

¹ Введенский А.И. О видах веры и ее отношении к знанию // Введенский А.И. Статьи по философии. СПб., 1996. С. 172–173.

² Введенский А.И. О задачах современной психологии. Стб. 221.

³ Введенский А.И. О пределах и признаках одушевления. С. 103.

⁴ Введенский А.И. Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ критикам. С. 134.

философии истории выделяется социология или учение об обществе¹. В моральной философии, как считал Введенский, существуют две точки зрения: утилитаристская и императивная. Отдавая предпочтение последней, он писал, что «этику можно разрабатывать в двух направлениях. Одно из них может быть названо *императивной этикой* или *этикой долга* (хотя это чаще называют интуитивной или рациональной этикой). Она характеризуется тем, что рассматривает нашу нравственно одобряемую деятельность, как *безусловно обязательную* саму по себе, независимо от наслаждений и выгод, которые бы она обещала исполняющему ее, т. е. как то, чему *всегда следует быть*, хотя бы оно ровно никем не осуществлялось. А так как всякая сознательная деятельность, в том числе и нравственно одобряемая, необходимо имеет какую-нибудь цель, которую стремится осуществить, то если наша деятельность вызывает в нас безусловное одобрение или считается нами безусловно обязательной, то невольно ее цель является в наших глазах, как *добро* или *благо*. Отсюда отличие императивной этики может быть охарактеризовано еще иначе: именно, этика долга допускает, как верховную цель нашей нравственно одобряемой деятельности, такое благо, которое будет ценным само по себе, т. е. независимо от его связи с каким-нибудь удовольствием или неудовольствием и к достижению которого следует стремиться, как к конечной цели, ради его собственно ценности»².

Моральные отношения, а вместе с ними и признание существования чужой душевной жизни не доступны познанию и принадлежат области веры. Отказаться от них невозможно, поскольку наравне с наукой они входят в состав цельного мировоззрения. По словам Введенского, «наше цельное мировоззрение должно состоять не только из знания, а также и из веры: *относительно имманентных предметов в составе цельного научно-разработанного мировоззрения должно быть только знание, а относительно трансцендентных предметов – вера*»³. Философским постижением трансцендентных предметов занимается метафизика, которая берется и за разрешение этических вопросов. Введенский называл метафизику «морально обоснованной верой» и считал этику фундаментом метафизических систем. «Другими словами, — писал он, — коль скоро метафизика неизбежна в составе цельного мировоззрения, то она должна входить в него в

¹ Введенский А.И. Введение в философию. С. 29–30.

² Введенский А.И. Лекции по истории новой философии проф. А.И. Введенского. 1898–1899 г. СПб. Высшие женские курсы. Б. г. С. 64.

³ Введенский А.И. Лекции по психологии. С. 19.

виде *морально обоснованной веры... метафизика основывается на нравственных воззрениях*, которые заранее устанавливаются независимо от всякой метафизики»¹.

Итогом же рассмотрения проблемы чужой душевной жизни для Введенского стала разработка *критической метафизики*, согласно которой нравственное чувство выступает средством проверки трансцендентных положений. Введенский, правда, выдвинул лишь идею критической метафизики, не сильно продвинув в своих последующих исследованиях ее содержательное раскрытие. По сути, только «психофизический закон» был предложен Введенским в качестве одной из аксиом критической метафизики. Что же представляет собой критическая метафизика? «Учение критической метафизики, — разъяснял Введенский, — может быть выражено в такой схеме: вот такие-то и такие-то вопросы теоретически неразрешимы, так что на них можно с одинаковым правом отвечать и “да” и “нет”; но нельзя было бы считать обязательности нравственного долга истиной и пришлось бы рассматривать ее, как бессмыслицу, если не признать таких-то и таких-то ответов (например, одушевления других людей); следовательно, кто эту обязательность признает истиной, должен признавать истиной также такие-то и такие-то метафизические положения. Так как их теоретическая недоказуемость уже заранее выяснена, то и никакие споры против них невозможны, если сделана достаточно ясной их связь с требованиями нравственного чувства»². Правда, критицизм даже в своей метафизической ипостаси – это прежде всего гносеологическое учение. Он делает возможным познание трансцендентных предметов, но не в смысле опытного знания, а как смыслостроительные элементы мировоззрения. «В состав метода критической метафизики, — уточнял ученый, — входит не только анализ постулатов нравственного чувства, но *прежде всего* критическая теория познания, результаты которой должны составлять фундамент всего философского мировоззрения»³. Критическая метафизика также подвергает моральному дознанию и само мировоззрение. Критическому рассмотрению подлежат догматы, «господствующие в нашем обыденном мировоззрении».

¹ Там же. С. 19–20.

² Введенский А.И. О пределах и признаках одушевления. С. 110.

³ Там же. С. 113.

Разработанная И. Кантом метафизика нравов и критическое исследование практического разума служат Введенскому образцом для его собственных построений. Однако философия И. Канта здесь не ориентир, а отправная точка. Метод И. Канта «состоит именно в решении путем нравственных требований теоретико-неразрешимых вопросов»¹. Критическая метафизика в кантовском исполнении оказалась, на взгляд Введенского, недостаточно продуктивной. «Сам Кант по указанному им методу, — писал его строгий последователь, — не нашел еще ни одного метафизического положения, неоспоримость которого была бы вне сомнений и которое служило бы наглядным примером, сколь достоверны могут быть положения критической метафизики. Теперь же найдена такая истина: это — одушевление других людей»². Поэтому собственный путь в философии Введенский видел не в следовании И. Канту, а в развитии его идей. «На самом же деле рекомендуется не просто возврат к Канту, а усвоение созданных им принципов критицизма с тем, чтобы очистив их от примесей догматизма, идти еще дальше Канта в развитии чисто критической философии»³. В том, насколько успешным было это развитие, историографы расходятся в своих оценках. Скорее, Введенского можно все-таки считать эпигоном И. Канта, а не философом, сделавшим в философии следующий шаг. Введенский видел задачу собственного философствования в дотошной и мелочной проверке на антиномическую прочность различных положений. Выявление антиномий призвано разрушить догматические опоры мировоззрения. Для этого и необходим метод И. Канта; «только он один, — писал Введенский в конце своей работы “О пределах и признаках одушевления”, — и может дать, рано или поздно, что-нибудь прочное: хотя построенная при его помощи метафизика и будет теоретически недоказуема, но зато неоспорима и чужда догматизма. Ясно, что в метафизике надо держаться кантовского метода. А для этого, кроме тщательного изучения явлений нравственной жизни, необходимо выследить все теоретически-неразрешимые вопросы, и надо это сделать с схоластической точностью, так, чтобы ясно обнаруживалось: 1) в каких именно вопросах можно рассуждать с двух противоположных точек зрения; 2) в чем состоит каждая из них; и 3) к каким взглядам приводит та и другая. Вот в этой-то необходи-

¹ Там же. С. 111.

² Там же. С. 110–111.

³ *Введенский А.И.* Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ критикам. С. 135.

мости и находится оправдание наших утомительно-длинных соображений об отсутствии объективных признаков одушевления»¹.

Полемика

Публикацией работы «О пределах и признаках одушевления» сначала в «Журнале министерства народного просвещения», а затем и отдельной брошюрой Введенский высказал свою точку зрения на ряд философских проблем, выразил свою философскую позицию. Возглавляя кафедру философии в университете, Введенский воспринимался как лидер профессионального философского сообщества столицы. Многие формулировки и выводы Введенского, несмотря на общее занудство его рассуждений, выглядели провокативно, а саму работу он воспринимал как вызов на спор. Первым откликнулось Московское психологическое общество, посвятившее разбору брошюры Введенского заседание 12 декабря 1892 г. Обсуждение продолжалось с 20.30 до 23.30 часов. Для того, чтобы избежать пересказа аргументов Введенского к публикации протокола заседания общества были приложены «Положения А.И. Введенского». С докладом «Разбор положений А.И. Введенского в связи с его книгой “О пределах и признаках одушевления” СП., 1892» выступил приват-доцент Московского университета П.Е. Астафьев, свои замечания высказал и профессор Л.М. Лопатин. В прениях также участвовали Н.Я. Грот, Н.В. Бугаев и П.А. Каленов.

Из всех выступлений в протоколе были зафиксированы лишь одиннадцать пунктов Н.Я. Грота на проблему чужого одушевления, выдвинутые им как альтернатива положениям Введенского. Н.Я. Грот, во-первых, считал, что чужая душевная жизнь представима как во внешних, так и во внутренних своих проявлениях, например, посредством художественного творчества. Во-вторых, в качестве метода познания чужой душевной жизни можно использовать идеальное и симпатическое переживание. В третьих, Н.Я. Грот настаивал на мнимости закона «отсутствия объективных признаков одушевления». В четвертых, чужое одушевление доступно и эмпирическому познанию. В пятых, кантовское обоснование теоретического разума практическим Н.Я. Грот считал несостоятельным. В шестых,

¹ Введенский А.И. О пределах и признаках одушевления. С. 119.

критик отмечал непоследовательность в рассуждениях Введенского, выводящего из недоказуемости обязательности нравственного долга реальность других душевных существ. Напротив, в седьмых, полагал Н.Я. Грот, чужое одушевление теоретически и объективно доказуемы из «показаний нашего внутреннего опыта относительно воздействия на нас внешнего мира вообще и других существ в частности»¹. В восьмых, признавая объективность внешнего мира, мы признаем и чужую одушевленность. «Душевные состояния, — писал Н.Я. Грот в девятом пункте, — причины и условий которых мы не находим в своем душевном прошлом и настоящем, ведут к необходимому допущению внешнего бытия, их вызвавшего и произведшего»². В десятых, мои душевные состояния зависят от воздействия на нас как материального бытия, так и других живых существ. Последний одиннадцатый пункт гласил: «Таким образом реальность и объективность факта одушевления, как и факта бытия физического мира, является необходимым постулатом закона причинности, как основной формы рассудочного (логического) познания»³.

В том же номере «Вопросов философии и психологии», в котором был опубликован протокол заседания Московского психологического общества была напечатана заметка С.Н. Трубецкого «К вопросу о признаках сознания (А. Введенский: О пределах и признаках одушевления)». С.Н. Трубецкой отмечал схоластичность работы Введенского: «В пространном схоластическом рассуждении он возводит парадокс остроумного неокантианца в новый психо-физический закон»⁴. С.Н. Трубецкой предлагал оценивать концепцию Введенского, с одной стороны, с точки зрения кантианства, а с другой стороны, как попытку самостоятельного решения проблемы чужого одушевления. Давая свою интерпретацию психофизического закона Введенского, он писал: «Одушевление наших близких оказывается, таким образом, не объективным фактом, а лишь нашей *благою надеждою*, основывающейся на нашем *благом намерении* или, выражаясь точнее, на самой возможности наших благих намерений и поступков»¹. Сделанные С.Н. Трубецким упреки сводились, во-первых, к двусмысленности употребляемого Введенским понятия «одушевленность», отождествляемого то

¹ Протокол заседания 12 декабря 1892 г. С. 118.

² Там же.

³ Там же.

⁴ *Трубецкой С.Н.* К вопросу о признаках сознания (А. Введенский: О пределах и признаках одушевления) // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 1 (16). С. 97.

с сознанием, то с душой. «Обладать душой и обладать сознанием – это две вещи разные – в особенности для критического философа»². Во-вторых, Введенский искажает кантовское учение о практическом разуме. «Кант понимал очень хорошо, — писал С.Н. Трубецкой, — что его “практический разум” может постулировать лишь вещи, выходящие за пределы “эмпирического” или “теоретического” сознания. Постулировать же это самое сознание – в себе, как и других – действительно еще не приходило ему в голову»³. По мнению С.Н. Трубецкого, «с точки зрения трезвого психологического наблюдения» столь же необоснованно сближение нравственного чувства и сознания чужой одушевленности. Критиковал С.Н. Трубецкой и поддерживаемый петербургским профессором дуализм материальных и душевных явлений. Непоследовательность Введенского в проведении принципа сомнения, его «ограниченный скептицизм», дали С.Н. Трубецкому основание обвинить его в догматизме. Однако итоговая оценка работы Введенского со стороны московского философа была скорее снисходительной, чем разгромно критической. «Тем не менее книга г. Введенского, особенно в первой скептической части, — писал он, — обличает в нем несомненный диалектический талант, при помощи которого он чрезвычайно рельефно освещает защищаемую им философскую позицию»⁴. Симптоматичным виделось С.Н. Трубецкому и возвращение философского интереса к метафизике, проявившееся в исследовании Введенского. Метафизика, как и религиозная философия были реакцией на господство в философии материалистических и позитивистских идей. «Теперь, — обозначал критик в заключении возможные перспективы дальнейших исследований, — г. Введенский делает заметный шаг от Канта к Фихте. Пожелаем ему постепенно перейти к Шеллингу и Гегелю, которые представляют из себя более законченное развитие немецкого идеализма»⁵.

По ходу разбора положений Введенского С.Н. Трубецкой высказал и свое видение положительного решения проблемы чужой одушевленности, которую он связывал с концепцией иерархического персонализма философии всеединства. Вероятностная модель бытия, заключающего в себе потенции различных сценариев развития, позволяет рассматривать наличное

¹ Там же. С. 100.

² Там же. С. 101.

³ Там же. С. 102.

⁴ Там же. С. 108.

⁵ Там же. С. 109.

бытие в категориях части и целого. «Каждый человек помимо определенных умственных и нравственных действий, включает в себе потенцию беспредельного множества умственных и нравственных действий, мыслей, чувств. Каждый человек в отдельных своих словах и поступках отражает особенности и способности, которые органически предполагают всю совокупность этих неопределенно многих потенций. Поэтому в отдельных чертах отпечатлевается иногда целый *характер*, целый нравственный облик человеческой личности... в связи с каждым проявлением человека, в его действиях, словах, в выражениях его лица, я необходимо предполагаю целую *индивидуальную сферу сознания*, заключающую в себе совокупность способностей, мыслей и чувств, лишь в незначительной части доступных моему наблюдению», — писал С.Н. Трубецкой¹. Далее мыслитель продолжал: «...мое сознание обнимет общую возможность, потенцию всех сознаний... Но если я с высоты этого всеобъемлющего и вечного всечеловеческого сознания взгляну на себя, то я замечу, что я — только одна из бесконечно многих индивидуальных сфер или ячеек сознания, из коих целей бесконечности я уступаю по своему внутреннему богатству и содержанию; мало того, я замечаю, что все это богатство — не мое, а унаследованное, данное или общее с другими. Я замечаю, что и я отчасти собираюсь с другими индивидуальностями, отчасти остаюсь замкнутым, и что общение наше многообразно, сложно и не всегда вполне уловимо. Если эти индивидуальные сферы сознания призрачны, то и моя индивидуальность, уступающая множеству из них в своем значении, — также призрачна. Если же я в своем “*cogito*”, в своем самосознании имею непоколебимую уверенность в том, что я подлинно существую, то в нем же я нахожу и безусловно достоверный источник объективного познания чужой одушевленности, реальности других сознающих существ, общающихся со мною. Искать объективных признаков сознания без и вне сознания, разумеется, остается возможной задачей, самая постановка которой едва ли имеет серьезно значение»².

Доклад П.Е. Астафьева не был опубликован, но в вышедшей в 1893 г. в последней своей книге он неоднократно касался положений Введенского. Высказанные П.Е. Астафьевым замечания позволяют отчасти реконструировать содержание его доклада. Главный его упрек Введенскому состоял в

¹ Там же. С. 107–108.

² Там же. С. 108.

«иллюзионизме», т. е. в отказе от реальности трансцендентного мира, допускаемого в философию лишь нравственным чувством, но не теоретическим разумом или опытом. «Утверждая, — писал он, — что всякая *реальность* — и Бога, и мира, и души, — будучи недоступна теоретическому познанию, *единственное* за себя ручательство имеет лишь в том, что она — требование, постулат нравственного чувства (практического разума), — это учение хотя на самое-то всеоправдывающее “нравственное чувство” обязано смотреть не как на простой постулат, а как на *теоретическую истину*! Оно обязано хотя за реальность последнего-то поручиться теоретически, признать хотя в нем теоретически-несомненное начало *истинного* мировоззрения, — иначе и все “постулаты” нравственного чувства — и мир, и Бог, и душа, — всякая вообще реальность, — обратятся в призрак, в заведомую иллюзию! Чистый “иллюзионизм” — вот конечный вывод этих “критических”, “новокантианских” взглядов на мировоззрение в целом, метафизику, как систему субъективных постулатов, — наиболее серьезным представителем которых у нас в настоящее время является профессор *А. Введенский*»¹. «Эта иллюзия, — отмечал далее П.Е. Астафьев, — конечно не теряет своей призрачности от того, что новокантианцы, отрицая познаваемость всякой реальности теоретическую, объявляет эту реальность (как у нас проф. Введенский) “постулатом, требованием нравственного чувства”. Ведь и о нравственном чувстве возможен вопрос: в чем его реальная основа, и не такое же ли оно “явление”, не такой ли призрак, как и все прочее?!»² Не соглашался П.Е. Астафьев и с попыткой этически обосновать индивидуальное сознание. «Проф. Введенский идет дальше и выговаривает мысль новокантианства до конца. Для него не только реальность *субъекта* не входит в круг теоретических истин, но и действительность всей нашей внутренней жизни, несмотря на все ее кажущуюся безусловную самоочевидность, достоверность, лишается значения теоретической истины и обращается в простой *постулат* нравственного чувства»³. Это замечание, скорее всего, не совсем точно передает позицию Введенского. Петербургский профессор не отказывается от понимания индивидуального сознания как сферы очевидности и самоуверения. Другое дело, что чужая душевная жизнь не входит в круг этих очевидностей сознания и

¹ *Астафьев П.Е.* Вера и знание в единстве мировоззрения. (Опыт начал критической монадологии). М., 1893. С. 108.

² Там же. С. 126.

³ Там же. С. 144.

требует для своего признания нравственного чувства, долга, которое необходимо и всеобще, хотя и недостоверно. Собственная же позиция П.Е. Астафьева сводилась к следующему положению: *«Внешний опыт есть лишь часть внутреннего опыта, подчиненный вид его, как рода»*¹.

Замечания критиков не убедили Введенского и в восемнадцатой книге «Вопросов философии и психологии» (1893) он выступил со статьей «Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ противникам», рассчитывая продолжить дискуссию. Не всегда корректно анализируя доводы своих критиков и не учитывая различия философских направлений, Введенский не столько отвечал на замечания, сколько повторял свои старые аргументы. Статья С.Н. Трубецкого, посчитал он, «написана с тем задором, при котором рука зачастую может написать не то, что продиктовала бы голова»². Антитезисы же Н.Я. Грота Введенский и вовсе признал бездоказательными. Отмахнувшись от критики, Введенский остался при своем мнении. В такой ситуации плодотворная дискуссия вряд ли могла быть продолжена, и она прервалась. Вскоре Введенский опубликовал в «Вопросах философии и психологии» (1893. Кн. 20) статью «О видах веры и ее отношении к знанию», где уже сам напал на своего бывшего критика П.А. Каленова, возвращаясь к обоснованию принципа нравственного долга.

Единственным, кто отреагировал на повторный вызов Введенского был Л.М. Лопатин. В статье «Новый психофизиологический закон г. Введенского (Заметка по поводу его “Вторичного вызова на спор о законе одушевления”» он воспроизвел основные положения своего выступления на заседании Московского психологического общества 12 декабря 1892 г. Поскольку Введенский не считал нужным принять критику или откорректировать свою позицию, то и Л.М. Лопатин ограничился прежними замечаниями. Предмет обсуждения, полагал Л.М. Лопатин, составляет «самый коренной и жгучий вопрос в философском мирозерцании текущего столетия» – «это вопрос о существовании духовной причинности в реальном мире»³. Рационалистические доктрины Р. Декарта, Б. Спинозы и Г.В. Лейбница послужили теоретической основой рассуждений Введенского и его психофизического закона. *«Автоматизм всякой живой дея-*

¹ Там же. С. 153.

² Введенский А.И. Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ критикам. С. 115.

³ Лопатин Л.М. Новый психофизиологический закон г. Введенского (Заметка по поводу его «Вторичного вызова на спор о законе одушевления») // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 19 (4). С. 61.

тельности — таков ясный и простой смысл “нового психофизического закона”», — давал Л.М. Лопатин свое понимание результата исследования Введенского¹. Но результат этот не удовлетворял московского философа. «Ведь из невозможности бесспорно доказать влияние сознания на действия людей и животных, — писал он, — следует только возможность *сомневаться* в этом влиянии, но как же, *только на этом основании*, без дальнейших околичностей утверждать, что такого влияния совсем не существует, что это нужно признать непоколебимым законом положительной науки?»². Удивляло Л.М. Лопатина и то, что для оправдания механицизма Введенский не ссылался на «закон *сохранения энергии*». Надо заметить, что к этому закону Введенский обращался в курсе лекций «Введение в философию», но в работе «О пределах и признаках одушевления» этот аргумент действительно опущен. «Утомительно длинными» показались Л.М. Лопатину и доказательства Введенского, в которых его строгий ум заметил и логические ошибки: *a posse ad esse non valet consequentia* (от простой возможности нельзя заключать к действительности факта) и *circulus in demonstraudo* (доказательство нового вывода им же самим, через его заранее допущенное признание).

Не удержался Л.М. Лопатин и от того, чтобы предложить свое решение проблемы существования чужой душевной жизни. В своем рассуждении Л.М. Лопатин неявно опирался на И.Г. Фихте и тем самым отчасти дублировал доказательство Введенского. Согласно Л.М. Лопатину «*объясняя непосредственно наблюдаемую действительность, во многих случаях мы совершенно не можем обойтись без предположения интеллигенции, отличной от нашей, или, говоря просто, — не можем обойтись без мысли о чужом уме, от нас независимом*

В этом, как думаю, и заключается разгадка *логической* силы нашего убеждения в существовании чужой одушевленности. Мы не можем мыслить без противоречия свою жизнь, если не предположим чужое сознание или чужой разум, представляющие из себя что-то очень сходное с нашим собственным сознанием и разумом»³. Далее Л.М. Лопатин приводил «*телеологический аргумент*», перекликающийся с концепцией целерационального действия М. Вебера. Для русского мыслителя способность к це-

¹ Там же. С. 63.

² Там же. С. 65.

³ Там же. С. 72.

лесообразной деятельности выступает признаком душевной жизни. Под целесообразной деятельностью здесь имеется ввиду осмысленное действие, невозможное без предположения душевной жизни и множества обладающих сознанием существ. Л.М. Лопатин отмечает «влияние идеального смысла окончательных действий на вызывающие их процессы»¹. Смысл или мысль имеет интерсубъективную природу, это достояние многих сознаний. «Мы живем в атмосфере мысли, — писал он, — и в наибольшей своей доле эта мысль чужая. Здесь мы имеем пункт, где *умозаключение к разумности* переходит в прямое *усмотрение* или *переживание разумности чужих действий*»². Более того, залогом такого смыслового общения является то, что «наше собственное сознание и сознание других людей имеют одинаковую природу»³. «Итак, — подводил московский профессор итог, — существуют ли объективно признаки чужого одушевления? Да, *они существуют*, но их следует искать не там, где их не нашел г. Введенский, — не в отдельных явлениях нашей телесной жизни, врозь взятых, и не в их физическом составе, — а в их порядке, в их связи, последовательности и смысле»⁴.

Специально Л.М. Лопатину Введенский отвечать не стал. Лишь в примечании к своей книге «Психология без всякой метафизики» он отделался предложением, которое, пожалуй, было не столько ответом, сколько попыткой исказить позицию Л.М. Лопатина. Вот, что писал Введенский: «В общем же все доказательство Л.М. Лопатина исходит из той произвольной и явно метафизической предпосылки, с помощью которой строят телеологический аргумент существования Бога, именно: будто бы целесообразное может существовать не иначе, как при том условии, чтобы оно было создано каким-либо творческим умом»⁵.

Из петербургских ученых в обсуждении поднятых Введенским вопросов в той или иной степени приняли участие Э.Л. Радлов, Н.О. Лосский, С.А. Алексеев-Аскольдов, И.И. Лапшин, А.С. Лаппо-Данилевский. Коснусь лишь комплиментарной в целом критики со стороны Э.Л. Радлова, поскольку она непосредственно примыкает к полемике 1892–1893 гг. Э.Л. Радлов дважды обращался к анализу концепции Введенского. Первый

¹ Там же. С. 74–75.

² Там же. С. 76.

³ Там же. С. 78.

⁴ Там же. С. 79.

⁵ Введенский А.И. Психология без всякой метафизики. С. 81, прим.

раз в 1893 г. в февральском номере «Вестника Европы» в статье «Неудачный метафизик». Затем после публикации Введенским «Вторичного вызова на спор» в заметке «Ответ проф. А.И. Введенскому», напечатанной в журнале «Вопросы философии и психологии». Кратко касаясь истории кафедры философии Петербургского университета, Э.Л. Радлов предполагал, что с приходом Введенского критицизм станет доминирующим философским направлением кафедры. «Итак, — прогнозировал он, — в Петербургском университете, по-видимому, привьется критическая философия, признающая своим родоначальником Канта»¹. Э.Л. Радлов критиковал целый ряд положений Введенского: скептицизм, «психофизический закон», нравственный долг как основу признания чужой одушевленности. «Психофизический закон», полагал критик, не соответствует самому понятию закона, поскольку «в его (Введенского. – А.М.) “законе” нет никакой связи явлений, а выражается просто факт; во-вторых, закон выражает всегда положительную, реальную связь явлений, а не отсутствие какой-либо связи или какого-либо признака; отрицательных законов можно сочинять сколько угодно, и от этого наше познание нисколько не увеличится»². О применяемом Введенском методе сомнения Э.Л. Радлов писал следующее: «Давно известно, что положение скептика – самое выгодное и завидное; ежели бы он вздумал отрицать объективное существование внешнего мира, материального и духовного, то его никто бы не в силах был опровергнуть. Г-н Введенский поднял частный вопрос, в то время как общий давно уже служит предметом споров»³. В результате позиция скептика на самом деле оказывается позицией материалиста, объясняющего чужую душевную жизнь, исходя из явлений мира механического. Несмотря на это, Э.Л. Радлов готов согласиться с итогом рассуждений Введенского, приведших его к формулированию «психофизического закона». «Но в сущности и исходя из других соображений, я вполне согласен с тем результатом, к которому приходит г. Введенский, и нахожу его размышления довольно тонкими и мелкими», — признавал он⁴. Э.Л. Радлов соглашался, что не существует объективных признаков чужого одушевления, «ибо весь мир для нас есть

¹ Радлов Э.Л. Неудачный метафизик. О пределах и признаках одушевления. Новый психофизиологический закон, в связи с вопросом о возможности метафизики. А.И. Введенского. СПб, 1892 // Вестник Европы. 1893. Кн. 2. С. 899.

² Там же. С. 902.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 903.

не что иное, как наше представление»¹. «...однако, — продолжал он далее, — признание чужого одушевления вне нас вероятнее, чем отрицание его»²; «хотя и с точки зрения критической философии нельзя доказать чужой одушевленности, но она должна быть все же гораздо вероятнее, чем материалистическое объяснение. Теоретическая недоказуемость известного положения не исключает большей или меньшей степени вероятности соображений в пользу его; вот почему нам кажется, что в пользу недоказуемой чужой одушевленности есть уже теоретическое предрасположение; она более вероятно, чем ее отрицание, и нравственное или метафизическое чувство, в котором автор видит единственную гарантию положения, могло бы явиться лишь пополнением указанного предрасположения»³. Введенский счел такое замечание критика неосновательным, и Э.Л. Радлов вынужден был подробнее разъяснить свою позицию. «Говоря о большей вероятности чужого одушевления, я имею в виду возможность следующего рассуждения: мое существование для меня несомненно; весь остальной мир, будь он материален или духовен, познается мною, т. е. моим сознанием, (следовательно не только духовный, но и материальный мир не имеет первоначально объективных признаков). Вне себя я однако признаю нечто объективное, хотя, может быть, для такого признания и не имею логического основания. В этом объективном мире я различаю духовное и материальное; но в пользу признания первого, духовно-объективного мира вне меня, я имею одной аналогией, одним шансом больше, ибо непосредственно убежден в существовании своего я, которое называю духовным, и этот признак духовности распространяю и на внешний мир»⁴. Аргументация Э.Л. Радлова в данном случае сближается с точкой зрения самого Введенского, писавшего, что наше представление о чужом сознании опирается на аналогию с нашим «я».

Более строгой и жесткой критике Э.Л. Радлов подверг концепцию нравственного чувства, считая ее непригодной для оправдания чужой душевной жизни. Столь же непригодным для построения трансцендентной метафизики, на его взгляд оказывается и кантовский метод. Последовательно проводя принципы трансцендентальной философии, полагал Э.Л. Радлов,

¹ Радлов Э.Л. Ответ проф. Введенскому // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 19 (4). С. 105.

² Там же.

³ Радлов Э.Л. Неудачный метафизик. С. 903.

⁴ Радлов Э.Л. Ответ проф. Введенскому. С. 106.

нельзя искать опору теоретического разума в практическом. «Не отрицая нисколько разницы между теорией и практикой, — писал он, — позволено, однако, спросить: каким образом практика может быть принципом познания? Ведь нравственное чувство и вообще источники человеческой деятельности суть явления сознания, следовательно известны нам, поскольку они становятся образами и понятиями, т. е. состояниями же сознания, и никакой особой привилегии быть основой истины они не имеют»¹. И тут же, давая оценку рассуждениям Введенского, Э.Л. Радлов проводил историко-философскую аналогию, намекая на схоластичность работы Введенского: «Различие теоретического и практического разума напоминает учение о двояко истине, которое было в ходу в средние века; вероятно даже, что вышеуказанное разделение имеет некоторую связь с учением о двоякой истине: теологической и философской»². Исходя из трансцендентальной сферы, из области самоочевидных данностей сознания, полагал критик, невозможно постулировать моральные отношения, а, значит, и создать аксиоматическую базу этической теории. Нравственное чувство не принадлежит к очевидным данностям сознания. «Само собой разумеется, — рассуждал Э.Л. Радлов, — что всего доказать нельзя, ибо доказательство есть только нить, посредством коей мы связываем самоочевидное, не нуждающееся в доказательстве, с тем, что самоочевидностью не обладает. Возможность доказать что-либо покоится, следовательно, на допущении самоочевидных истин, причем безразлично, будут ли они иметь только субъективное значение для человека и в силу этого уже и для объективного мира, или же их значение с самого начала объективное. Я нисколько не сомневаюсь, что и в нравственном мире должны быть положения аксиологического характера, благодаря коим из этики можно создать стройную и твердо обоснованную систему, но до сих пор эти аксиомы не формулированы; нравственное же чувство само по себе, как мне кажется, не может служить основанием этики, а еще менее – метафизики»³. Сомнительным представлялся Э.Л. Радлову и переход от метафизического чувства к нравственному долгу. Он писал, что «нравственное чувство развивается гораздо позднее, чем метафизическое, т. е. признание чужого одушевления, и в то время, как у ребенка и помину нет ни о каких нравственных

¹ Радлов Э.Л. Неудачный метафизик. С. 904–905.

² Там же. С. 905.

³ Там же. С. 907.

чувствах, он совершенно также, как и всякий взрослый человек, признает чужое одушевление»¹. С другой стороны, «фактически неверно, что обязательность нравственных законов никто не отвергал»². История философии знает имена софистов, М. Штирнера, Ф. Ницше, критиковавших традиционную мораль. Не до конца ясна у Введенского и роль метафизического чувства, на смену которому он вскоре приводит чувство нравственное. Неопределенность метафизического чувства только затрудняет понимание всего хода рассуждения. Как упрекал своего коллегу Э.Л. Радлов, «несогласие факта с требованием... факты нужно брать во всем их объеме; если же мы сами станем говорить о нравственном чувстве и вместе с тем предпишем ему заранее, каким оно должно быть, то все построение покажется фантастичным и потому неубедительным. Отступление г. Введенского от Канта состоит в том, что он привлек к доказательству метафизическое чувство, от которого, впрочем, весьма скоро сам если и не вполне отказался, то во всяком случае весьма ограничил сферу его действия»³. «Таким образом, — заключал Э.Л. Радлов, — доказательство автора не безусловное, а гипотетическое; оно удовлетворит лишь тех, кто принимает обязательность нравственного долга. Но отвергать обязательность нравственного долга могут только душевно-больные, как думает г. Введенский, хотя это мнение он доказать не может. Все это кажется ему ясным и простым, а в действительности вызывает недоумения»⁴. В то же время, Введенский «превращает нравственность в логику, между тем как сам это запретил»⁵. Универсальной нравственности не существует и вывести ее аксиомы невозможно, по крайней мере, пока такие аксиомы не известны. А без них говорить об этике как науке не следует; «характер математической очевидности нравственные положения получают лишь тогда, когда будут открыты нравственные аксиомы, т. е. самоочевидные положения»⁶. Возможно, это не выполнимо в принципе. «Если бы нравственная оценка во все времена и везде была одна и та же, — полагал Э.Л. Радлов, — то это указывало бы на присутствие некоторых априорных элементов, подобных тем, которые проявляются в математике и логике; но этого нет, — в то время,

¹ Там же. С. 908.

² Там же. С. 909.

³ Там же. С. 908–909.

⁴ Там же. С. 910.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 911.

как логика и математика у всех одна, нравственные же воззрения существенно различны»¹.

Итоговая оценка, даваемая Э.Л. Радловым, состояла в том, что подход Введенского на деле оказывался разновидностью мистицизма, т. е. попыткой обосновать разум чем-то сверхразумным. «Очевидно, — отмечал критик, — что нравственное чувство он превращает в логическую аксиому, из которой выводит необходимые следствия. Или же “неэмпирический орган сознания” не придерживается логических правил, а есть нечто превыше разума стоящее, — тогда зачем же это называть познанием? Тогда это мистицизм в дурном значении этого слова»². Мистицизмом наполнено и нравственное учение И. Канта: «Кант в “Критике практического разума” и г. Введенский в своей книге, идя по его стопам, исповедуют мистицизм, но не откровенный, признающий прямо, что мы ничего помимо веры знать не можем, и что все принципы нам даны, а не нами созданы, — а скрытый мистицизм, прикрывающийся оболочкой строгой логики»³. Стоит напомнить, что положительное значение мистицизма в философии признавал и сам Введенский, видя, в частности, в разработке мистических сторон познания, заслугу В.С. Соловьева. В заключении своей статьи Э.Л. Радлов высказывал ироничное пожелание, рекомендуя более основательное историко-философское погружение. По его словам, «если мы вернемся к Канту, то нужно проделать тот же круг, который приведет опять к Гегелю, к панлогизму... не вижу причины, почему в этом ретроградном движении останавливаться на Канте, а не идти уж прямо к Фалесу. Задача философии, по моему, заключается в том, чтобы искать выхода из того субъективизма, в который попала философия, отчасти благодаря Канту, а этого можно достигнуть критикой психологического субъективизма Милля и логического — Гегеля»⁴.

Вне полемики о вопросе чужой душевной жизни оказалась книга младшего коллеги Введенского С.А. Алексева-Аскольдова «Основные понятия онтологии и гносеологии» (СПб., 1900). Введенский посчитал, что в своих положениях, С.А. Алексеев-Аскольдов соглашается с ним, а потому здесь нет предмета для спора. Отдельное историко-философское исследование по вопросу о существовании чужой душевной жизни предпринял

¹ Там же.

² Там же. С. 910

³ Там же. С. 911.

⁴ Там же. С. 912.

прямой ученик и наследник Введенского И.И. Лапшин, опубликовавший в 1910 г. книгу «Проблема чужого “я” в новейшей философии». Специально рассматривался вопрос о чужой одушевленности и в курсе А.С. Лаппо-Данилевского «Методология истории» (СПб., 1910–1913).

Сложнее обстояло дело с другим коллегой Введенского по кафедре философии, амбициозным и полемичным Н.О. Лосским. Их отношения складывались не просто. Н.О. Лосский неоднократно и по различным поводам критиковал Введенского. «У А.И. Введенского, — писал Александр Иванович о себе, — нет большего “врага”, чем Н.О. Лосский: в последнее время он жестко нападает на все, что напечатает А.И. Введенский. Это и понятно: А.И. Введенский поставил задачей своей жизни довести Россию до ясного понимания, что и материализм, и спиритуализм и любая другая метафизика навсегда принуждены оставаться верой без всякой надежды превратиться когда-либо в знание. Н.О. Лосский же, наоборот, поставил целью жизни уверить людей, что метафизическое знание уже существует на деле, именно – в виде тех метафизических убеждений, которые он исповедует»¹. Н.О. Лосский, полагал Введенский, признает возможность непосредственного усмотрения чужих душевных явлений. Введенский же неоднократно пытался показать, что ни усмотрение, ни доказательство чужого одушевления не возможно. Для него такое усмотрение равнозначно чуду. «Только тот, — писал он, — кто чувствует себя твердым в вере и поэтому не пугается той мысли, что среди его заветных убеждений встречается не одно лишь знание, а также и вера, избавлен от необходимости приписывать себе такое *чудо*, как прямое усмотрение простым смертным чужих душевных переживаний. Говорим “чудо”, потому что прямо, непосредственно этого усмотрения никто не сознает в себе. Даже сам Н.О. Лосский только *выводит* из своей метафизики, что надо в людях *допустить* такое усмотрение, а не *указывает* на него, как на факт, сознаваемый прямо, без посредства выводов из его теории»².

Спустя десять лет после полемики, в 1902 г. Введенский, как он посчитал, нашел подтверждение своим взглядам в трудах современных физиологов Uexküll и И.П. Павлова. По мнению Введенского, в своих исследованиях они исходили из дуалистического принципа, сформулированного в его «психофизическом законе», т. е. объясняли физиологические процессы

¹ Введенский А.И. Психология без всякой метафизики. С. 81–82.

² Там же. С. 82.

чисто материальными причинами. «И в лаборатории И.П. Павлова, — констатировал Введенский, — с той поры производятся им и его учениками исследования, отправным пунктом которых служит рассмотрение каждого явления, наблюдаемого у животных, как вполне объяснимого и без предположения их одушевленности»¹. Впрочем, сейчас «психофизический закон» Введенского едва ли способен заинтересовать кого-либо, кроме историков философии; для представителей естественных наук он оказался слишком спекулятивным.

Неудовлетворенный ходом обсуждения, Введенский несколько раз возвращался к аргументации, примененной в полемике, пытаясь подтвердить безупречность своих доказательств и научную силу своего закона. В 1893 г. он напечатал статьи «Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ противникам» и «О видах веры и ее отношении к знанию». Последней работой, в которой Введенский касался проблемы чужого одушевления была выросшая из лекций по психологии книга «Психология без всякой метафизики» (1-е изд. 1914, 2-е изд. 1917). Здесь Введенский уже расширил область применения своего закона, полагая, что он нужен для «нового освещения вопроса о прирожденных мыслях».

Психология и философия

Философская установка при изучении психологических проблем применялась Введенским не случайно. И дело здесь не только в особенностях классификации философских дисциплин, к которым в то время относилась и психология или в предрасположенности Введенского к психологическим вопросам. Согласно университетской программе, чтение курса психологии велось силами кафедры философии. Введенский видел принципиальную близость между психологией, с одной стороны, и гносеологией, этикой и логикой, с другой. Психологизация активно использовалась в то время для обоснования этих разделов философского знания. Но для Введенского был важен взгляд на психологию с точки зрения философии; «наш путь к психологии отправляется от философии, именно от теории познания»².

¹ Там же. С. 81.

² Введенский А.И. Лекции по психологии. С. 176.

Что же представляла собой современная Введенскому психология? «Она – наука о душевных явлениях, а не о душе»¹ или «естественная история душевных явлений»². Современная психология – это «психология без души», — повторял Введенский выражение Ф.А. Ланге³. Элиминация души из психологии, делающая из нее науку, – заслуга философии. К базовым установкам позитивизма принадлежит требование изучать только явления, а не сущности, типа души. Введенский, правда, приписывал это достижение критицизму. Критическая философия, согласно его трактовке, полагает, что сначала надо изучить душевные явления, а затем уже ставить вопрос о существовании души. При этом критическая философия не допускает возможность *знания* о душе. Об этом говорит «психофизический закон», этому же посвящена и вся его аргументация. Изучение душевных явлений означает возможность объяснять психические процессы чисто механическими и материальными причинами. Однако в противопоставлении материальных и душевных процессов Введенский идет дальше Р. Декарта. Для него душа – это только чистое сознание, приравненное к самосознанию, тождество *я*, в то время как *cogitatum*, переведенные на позитивистский жаргон как *душевные явления*, полностью отнесены к области механических процессов. Понимаемая таким образом «психология передает вопрос о душе ведению метафизики, а сама воздерживается от *всякого* решения этого вопроса и занимается лишь тем, что имеет место при всякой метафизике, как материалистической, так и спиритуалистической»⁴.

Родство современных Введенскому философии и психологии обнаруживается также в общности, так сказать, однонаправленности поисков: критическая гносеология избавляется от метафизики, а психология – от души. По словам Введенского, «главнейший отдел философии – теория познания приходит к отрицательному выводу относительно существования метафизики в виде знания и осуждает всякую метафизику оставаться навсегда только верой. Поэтому *психология, разрабатываемая, как часть философии, должна так формулировать все свои выводы, чтобы они были одинаково приемлемыми и одинаково обязательными как для тех, кто ве-*

¹ Введенский А.И. О задачах современной психологии. Стб. 213.

² Введенский А.И. Лекции по психологии. С. 9.

³ Введенский А.И. О задачах современной психологии. Стб. 222.

⁴ Там же. Стб. 222–223.

рит в существование души, так и для тех, кто не верит в него»¹. Такая обездушенная психология лучше всего пригодна к философскому употреблению; она легко поглощается и усваивается теорией познания, этикой и логикой. «Психология, будучи психологией без души, — писал Введенский, — не утрачивает тем не менее философского значения. Философия есть научно переработанное при помощи теории познания мировоззрение... Разумеется, всякая наука имеет философское значение лишь постольку, поскольку она содействует усовершенствованию нашего мировоззрения. Прежде психология, когда она была учением о душе, очевидно, имела философское значение. Но и психология без души также имеет его через его связь с различными отделами философии или, как их принято называть, философскими дисциплинами: например, и теория познания, и этика, и логика, приступая к своим построениям, обращаются за справками к психологии. Между философией, психологией и логикой такая тесная связь, что она сразу всем кидается в глаза, и под влиянием этой связи установилось даже двойное употребление слова “философия”. Кроме узкого смысла, который только что был объяснен нами, его употребляют еще и в широком смысле, подразумевая под ним соединение трех наук: самой философии, психологии и логики, вследствие чего психологию называют одной из философских наук»². Эти три раздела философского знания – гносеология, логика и этика – стали основой философских разработок самого Введенского. Однако философия не ассимилирует полностью психологию в этих трех разделах. Психологии остается роль дескриптивной дисциплины, фиксирующей и описывающей душевные явления. Или, другими словами, «от теории познания, этики и эстетики, психология отличается тем, что она относится к душевным явлениям, как их естественная история или естественная наука о них, т. е. без всякой оценки их, а логика и только что упомянутые отделы философии, хотя и рассматривают те или другие душевные явления, но с оценочной точки зрения»³; «она, — писал Введенский о психологии, — изучает душевные явления безоценочным образом, как факты внутренней природы»⁴. Именно в таком аксиологически безразличном, теоретически нейтральном, пресном в своей безыдейности виде

¹ Введенский А.И. Лекции по психологии. С. 22–23; Введенский А.И. О задачах современной психологии. Стб. 223.

² Введенский А.И. Лекции по психологии. С. 23.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 10.

психология готова к философскому и даже прагматическому применению. Под философской или утилитарной приправой психология приобретает свой специфический сциентистский вкус. «Нельзя сомневаться в том, — уверял Введенский, — что изучение душевных явлений со стороны их состава и взаимного влияния имеет огромное значение как философское (для теории познания, этики, эстетики и т. д.), так и утилитарное (для педагогики, психиатрии, политики и т. д.)»¹.

Аксиологическое обеззараживание, ставящее душевные явления в один ряд с детеологизированной и дегуманизированной природой нововременного естествознания и выводящее психологию на уровень современной науки, помогает Введенскому выявить стоящие перед ней задачи. Прежде всего необходимо различать задачи общей или основной и специальной психологии. К задачам общей психологии относятся: (1) определение состава душевных явлений, разделение их на простые и далее неразложимые элементы, «выследить до последних пределов состав каждого душевного явления»²; (2) «изучение взаимного влияния разнородных душевных явлений (например, памяти на мышление, мышления на память и волю и т. п.), а также и влияние каждого из них на общий строй душевной жизни»³. К задачам специальной психологии относятся: (3) сравнительная психология (индивидуальная психология, психология возраста, пола, зоопсихология, психопатология и т. п.); (4) «коллективная психология, изучающая те видоизменения, которым подвергаются душевные явления у большей или меньшей группы лиц от того, что они соединились в одно организованное или неорганизованное целое (психология толпы, психология классов и сословий, психология народов и т. п.)»⁴; (5) психофизиология, т. е. «изучение связи душевных явлений с телесными или физиологическими»¹.

История русской философии знает не мало дискуссий, проходивших в философской среде. Спор о существовании чужой душевной жизни, спровоцированный Введенским, — лишь одна из них. Некоторые из дискуссий составили эпоху в истории русской философии и оказали влияние на рус-

¹ Введенский А.И. О задачах современной психологии. Стб. 224.

² Там же. Стб. 214.

³ Там же.

⁴ Там же. Стб. 215.

ское образованное общество, а в чем-то и на ход русской истории. Таковы, например, полемика иосифлян и нестяжателей на рубеже XV–XVI вв., славянофилов с западниками в 40–50-е гг. XIX в., спор о русской интеллигенции и революции, возбужденный в начале XX в. сборником «Вехи». Подобные дискуссии способствовали формированию общественного самосознания в России, хотя, возможно, и не всегда давали исчерпывающие ответы на философские вопросы. Итоги полемики вокруг брошюры Введенского «О пределах и признаках одушевления» оказались более скромными. Существенных последствий ни для русского общества, ни для философии и психологии она не имела. Введенский, правда, записывал себе в союзники И.П. Павлова, полагая, что в его исследованиях реализуется, предложенная им установка изучать психические процессы в отрыве от душевных явлений. Однако подобный подход был провозглашен еще Р. Декартом и задолго до Введенского закрепился в науке Нового времени. Скромность итогов в случае с Введенским, скорее, показатель общей малопродуктивности профессиональной философии.

Отказ от метафизики в исследовании душевных процессов, отстаиваемый Введенским, или, другими словами, опора на опыт, на самом деле означали лишь отказ от трансцендентной метафизики. Для этой цели Введенский обрушил на понятие души весь свой репрессивный скептицизм. В результате такого философского анализа психология вместо душеведения, душезнания и душесловия превращалась в психоцид. Недоказуемость существования чужой душевной жизни обосновывалась по сценарию кантовского антиномизма. Однако вместо трансцендентной метафизики Введенский вводил метафизику критическую, обращающуюся сначала к метафизическому чувству, а затем и нравственному долгу как к таким допредикативным очевидностям, из которых может быть выведена не только чужая душевная жизнь, но и целая система практической философии. Нравственные постулаты, возведенные в ранг чистых интуиций сознания, должны были задавать аксиоматику будущей этической теории. Сам Введенский только обозначил задачу систематического построения этики как науки, но, как и упрекаемый им за это И. Кант, таких аксиом не сформулировал.

Тем не менее, построения Введенского в целом вписываются в ряд поисков, как предшествующих, так и последующих, характерных для рус-

¹ Введенский А.И. О задачах современной психологии. Стб. 215; Введенский А.И. Лекции по психологии. С. 10–13; Введенский А.И. Психология без всякой метафизики. С. 4–6.

ской философии. Здесь можно упомянуть русский онтологизм, стремящийся преодолеть ограниченность трансцендентализма и показать возможность выхода в трансцендентную сферу силами самого сознания. Упреки Введенского в мистицизме как раз и связаны с поиском таких возможностей сознания. Говоря о продолжении той линии философствования, к которой можно отнести и Введенского, следует упомянуть философию поступка и участного мышления М.М. Бахтина. Общим здесь является не столько ориентация на немецкий критицизм или неокантианство, сколько стремление М.М. Бахтина представить моральную философию как *первую философию*. Введенский в решении вопроса о существовании чужой душевной жизни в большей степени склонялся к тому ходу мысли, который был предложен И.Г. Фихте. Приведу два его высказывания из курса лекций «Введение в философию», непосредственно предшествовавшего публикации работы «О пределах и признаках одушевления». «Все наше знание, — писал он, — складывается из субъективных состояний сознания. Их еще нужно отнести к чему-либо внешнему, т. е. нужно еще отделить свое Я от того, что не оно само, от его не-Я. С того отделения должно начинаться познание»¹. Гносеологическое решение вопроса о чужой одушевленности здесь уже намечено. «В том только и состоит сознание, — утверждал Введенский, — что мы противопоставляем посредством идеи причинности свое Я своему не-Я»². В брошюре «О пределах и признаках одушевления» Введенский несколько затушевывал свою позицию, перенасытив рассуждение скептицизмом и повторами. В результате без дополнительных усилий и самопринуждения одолеть работу Введенского может только человек с темпераментом налогового инспектора, а читать его многостраничные рассуждения можно с не меньшим увлечением, чем бухгалтерскую книгу.

¹ Введенский А.И. Введение в философию. С. 63–64.

² Там же. С. 65.

МЕТАМОРФОЗЫ СЛАВЯНОФИЛЬСТВА

ЕВРАЗИЙСКИЕ АСПЕКТЫ ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ КОНЦЕПЦИИ В. И. ЛАМАНСКОГО

Евразийская идентификация современной российской цивилизации опирается на работы основоположников евразийского учения – мыслителей русской эмиграции – Н.С. Трубецкого, П.Н. Савицкого Л.П. Карсавина и др. Считается, что евразийство – единственно еоригинальное течение в среде русских эмигрантов «первой волны», у которого не было непосредственных предшественников в дореволюционной России. Вместе с этим указывается на идейную связь евразийства с таким философским учением как славянофильство. При этом имеются ввиду представители так называемого «позднего славянофильства», Н.Я. Данилевский и К.Н. Леонтьев. Противопоставление Данилевским славянского культурно-исторического типа германо-романскому, признание множественности путей цивилизационного развития, критика представлений о возможности общечеловеческой цивилизации и однонаправленности исторического прогресса, безусловно, было продолжено евразийцами. В концепции «русского византизма» Леонтьева для евразийцев имел значение не только отказ от панславистских иллюзий, но и признание важной роли туранских народов в формировании самобытной российской цивилизации как наследницы византизма.

Вместе с этим славянофильские истоки евразийства не исчерпываются обращением к творчеству Данилевского и Леонтьева. Возможно большее влияние на становление евразийского учения оказала цивилизационная и геополитическая концепция В.И. Ламанского (1833–1914). Ламанский был крупнейшим отечественным славистом, но как политический географ и философ истории оказался в тени своих единомышленников (Н.Я. Данилевского и К.Н. Леонтьева) и по достоинству до сих пор не оценён. В то же время работы Ламанского содержат большее количество пересечений и совпадений с последующими выводами евразийцев. Более того, можно говорить о влиянии Ламанского на взгляды Данилевского и Леонтьева, с ко-

торыми он был близко знаком. С К.Н. Леонтьевым Ламанский познакомился в 1864 г. в Константинополе, где последний служил в русской дипломатической миссии. Правда, после интенсивного двухмесячного общения их пути разошлись, и впоследствии Ламанский получал сведения о К.Н. Леонтьеве от его брата и племянницы, живших в Петербурге, оценивая религиозно-мистическое уклонение Леонтьева как «помешательство».

С Н.Я. Данилевским Ламанский познакомился в середине 1860-х гг. и поддерживал с ним отношения до самой его смерти. Знакомство Ламанского с Н.Я. Данилевским совпало с началом работы над докторской диссертацией «Об историческом изучении Греко-славянского мира в Европе». Данилевский в это же время приступил к написанию своего трактата «Россия и Европа». Обе книги первоначально публиковались в журнале «Заря», а затем в 1871 г. вышли отдельными изданиями. Обдумывая свою диссертацию, Ламанский постоянно общался с Н.Я. Данилевским и, вероятно, совпадения в их работах были вызваны не только общностью взглядов, но и взаимным влиянием. В теоретическом отношении сочинение Данилевского было, безусловно, лучше разработано. Книга Ламанского во многом представляла собой критический разбор европейских воззрений на славянство. Однако здесь же Ламанский обосновывал и цивилизационно образующую роль развитого языка (и, соответственно, богатой литературы), а также государства. Эти же положения нашли отражение и в так называемых «законах» культурно-исторических типов, приводимых Данилевским. Со временем сочинение Ламанского было забыто и даже как бы заслонено более концептуальной книгой Н.Я. Данилевского.

В то же время по самому роду своих занятий и положению Ламанский был ближе евразийцам. Оставаясь историком и филологом, он старался разрабатывать свои взгляды, по собственному определению, в русле «политической географии», где обосновывал цивилизационное своеобразие «третьего» или «греко-славянского» мира. В 1892 г. в книге «Три мира Азийско-Европейского материка» он попытался более концептуально и последовательно изложить свои взгляды, которые в основных чертах сложились ещё в середине 60-х гг. XIX в. Во время Первой мировой войны, т. е. когда формировалось мировоззрение будущих евразийцев, книга Ламанского была переиздана. Возможно, есть основание говорить и о более прямом воздействии идей Ламанского. Годы обучения П.Н. Савицкого в

Политехническом институте в Петербурге совпали с преподаванием там географии сыном Ламанского.

До конца жизни Ламанский, конечно, считал себя славянофилом. Вместе с этим в его работах встречаются многочисленные замечания и наблюдения, которые позднее были развиты евразийцами.

С этнографической и историко-культурной точек зрения Ламанский различал три части или «особых самобытных мира» Азийско-европейского материка: 1) собственно Европу, 2) собственно Азию, 3) Средний мир. В большинстве своих работ Ламанский называл Средний мир «Греко-славянским». «Греческим» – в силу наибольшего распространения в нем восточного христианства (греческой веры), «славянским» – из-за численного преобладания славянского населения. Греческий элемент, с одной стороны, связывает Средний мир с наследием Античности, а с другой, делает его приемником имперской идеи. Идея христианской империи понималась Ламанским как «чисто нравственное», «внутреннее убеждение народов восточно-христианских, без различия племен, в необходимости и вечности на земле до кончины мира, до явления Антихриста, единого христианского царства, обнимающего в себе самые различные страны и племена с их частными, местными правительствами и государями, жупанами, князьями, воеводами, королями и царями. Как несходство языков в богослужении, обрядов и обычаев поместных церквей нисколько не противоречило, а вполне уживалось с единством вселенской церкви, также точно разнообразие и смесь племен, стран и правлений ни мало не мешало им всем составлять одно христианское царство, единую империю»¹. Идея единой христианской империи была «узурпирована» на Западе при Карле Великом и искажена принципами насильственности и нетерпимости. Россия же унаследовала от Византии идею империи в более «чистом» виде и сохранила ее для всего Среднего мира.

В географическом отношении Средний мир отличается от Европы и Азии «скудостью берегового развития», т. е. материковым характером, преобладанием равнинных территорий, ограниченных горами лишь на окраинах, умеренными или даже суровыми климатическими условиями². В

¹ Видные деятели западно-славянской образованности в XV, XVI и XVII веках. Историко-литературные и культурные очерки // Славянский сборник. Вып. I. СПб., 1875. С. 465.

² Ламанский В.И. Лекции по славянским наречиям, читанные профессором С.-Петербургского университета В.И. Ламанским за 1880–1881 acad. год. С. 43–44; Ламанский В.И. Три мира Азийско-европейского материка. СПб., 1892. С. 15, 45–46.

этнографическом отношении Средний мир включает в себя множество разнообразных народов при преобладании славянского населения, связующего этот мир в единое целое. «Этнографические стихии» Среднего мира представлены греками, албанцами, романцами (румыны, волохи), немцами, литами (литовцы, латыши), иранскими народами (армяне, грузины, осетины, курды), финскими, монгольскими, турецкими и татарскими племенами¹. Границы Среднего мира на юге, востоке и северо-западе в основном совпадают с границами Российской империи. Западная же граница этого «особого исторического мира» проходит по тем территориям восточной Европы, в которых численно преобладает славянство². Принципиальным для концепции Ламанского является единство азиатской и европейской России: «Азиатские владения России резко отличаются от азиатских владений собственно Европы. Они непосредственно примыкают к так называемой европейской России, составляя с нею одно непрерывное территориальное целое. Между восточными и южными окраинами европейской России и западными и северо-западными окраинами русской Азии собственно говоря не существует никаких строгих и резких различий и противоположностей ни в географическом, ни в этнологическом, ни в историко-культурном отношении»³. Единство Греко-славянского мира обнаруживается в том, что в европейской России, также как и «на нашем востоке преобладает и господствует материк над берегом, охранительный, консервативный характер его обитателей над жадным к новому, подвижным, беспокойным и неугомным духом прибрежных жителей»⁴.

Как и у большинства славянофилов, критическая сторона учения Ламанского преобладала над положительной, над догматическим изложением теории. Критическому разбору европейских воззрений на Греко-славянский мир была посвящена его докторская диссертация. В ней Ламанский, в частности, опровергал мнения французских историков и антропологов о «туранстве московитов», «туранизме великороссов», популяризатором которого выступил польский историк Духинский⁵. «Для большинства французских писателей прошлого столетия и вообще европейцев того

¹ Ламанский В.И. Об историческом изучении Греко-славянского мира в Европе. СПб., 1871. С. 34.

² Ламанский В.И. Три мира Азийско-европейского материка. С. 24, 42.

³ Там же. С. 8.

⁴ Ламанский В.И. Об историческом изучении Греко-славянского мира в Европе. С. 35.

⁵ Ламанский В.И. Об историческом изучении Греко-славянского мира в Европе. С. 212–213, 283–285; Ламанский В.И. Введение в славяноведение. [СПб., 1891]. С. 51–53.

времени, — констатировал ученый общность восприятия жителей Среднего мира представителями иного суперэтноса, — русские, москвиты, казаки, татары, монголы в общем смутном представлении казались тождественными или по крайней мере внутренне и наружно сходными и единомысленными»¹. Под туранством в данном случае подразумевалось не принадлежность южно-сибирской расе, а господство монголоидных черт в русской среде. Однако язык, религия и самосознание народа позволяет говорить о преобладании в великороссах славянских элементов над туранскими. В то же время все крупные этносы, в том числе европейские народы и русские, за свою историю включили в себя путем ассимиляции и иные этнические группы. Ламанский признавал, что на севере русские смешивались с финнами, а на юге с монголами и турками. «Нет никакого разумного основания полагать, — писал он, — что финны, монголы, турки, с которыми мы так давно смешиваемся и еще Бог даст многие века будем смешиваться, ниже, малоспособнее, слабее физически и нравственно всех неарийских первобытных обитателей Европы и Америки, с которыми смешались европейцы у себя дома и продолжают смешиваться в Америке»².

Русская история дает много примеров взаимного влияния русских и половцев³, русских и монголов⁴. Ламанский приводил многочисленные факты смешанных браков, переселения славян и монголов, крещения монголов и т. п., указывал на влияние «монголов на наше зодчество»⁵. «Мы убеждены, — отмечал он, — что читателю не покажется парадоксом, если мы скажем, что *неволя татарская*, вредная для русских во многих отношениях, не стеснила однако их международных сношений, по крайности с Азией, и даже расширила их»⁶. «Если Русь восточная зависела от Орды и Великих Ханов, то не больше, чем чехи X–XIII в. от немецких императоров или болгаре и сербы от византийских», — признавал ученый¹. Обращаясь к более раннему историческому периоду (II–III в.), Ламанский указывал на участие славянских племен в походах гуннов: «Грубость и жестокость гуннов не могут ни в каком случае служить опровержением верности

¹ Ламанский В.И. Об историческом изучении Греко-славянского мира в Европе. С. 284.

² Там же. С. 314–315.

³ Ламанский В.И. О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании. СПб., 1859. С. 60, 64–66, 73–74.

⁴ Там же. С. 46–53.

⁵ Ламанский В.И. Исторические замечания к сочинению «О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании» // Ламанский В.И. О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании. С. 94.

⁶ Ламанский В.И. О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании. С. 53.

предположения, что в рядах их принимали значительное участие славяне»². При помощи гуннов славяне освободились от владычества готтов и расселились на большей части восточной Европы и в Прибалтике³.

В своем историческом развитии средний мир испытывал последовательные влияния византийской образованности и восточного христианства, монголов и ново-европейской цивилизации. «Не даром мы прожили Петровский период, — признавал Ламанский в письме И.С. Аксакову 1 ноября 1859 г., — мы закалили себя, мы подчинились и шли в немецкую неволю не даром, как не даром принимали в себя татарщину и византийщину. Голова кружится, как подумаешь о будущем влиянии нашем на азиатском Востоке»⁴. Более того, реакцией на политику европеизации стало обращение к восточным корням. «Россия, желая объевропеится, во многом объазиатилась», — писал он тому же адресату 9 октября 1861 г.⁵

Специально Ламанский касался «инородческого вопроса», т. е. вопроса о взаимных отношениях населяющих Средний мир, в частности Россию, племен. Как ученый он видел в изучении быта, языка и культуры этих народов одну из главных задач современной этнографии. «Точнейшим определением этнографии как науки, — разъяснял он, — имеющей своим предметом *систематическое описание всех обитающих в России племен и народностей, в их физических, лингвистических и религиозно-бытовых особенностях и сравнительно-генетическое изложение, с помощью возможно точных статистических данных, как взаимных отношений инородцев между собою, так и отношений их к господствующей славяно-русской народности, изучение способов и мер, облегчающих или задерживающих процесс поглощения инородческих элементов народностью господствующей*»¹. Таким пониманием этнографии Ламанский руководствовался и как председатель отдела этнографии Географического общества и как редактор-издатель журнала «Живая старина». Знакомство с национальными культурами ценно не только с научной точки зрения, оно способно обогатить современную культуру Греко-славянского мира, наделив

¹ Ламанский В.И. «Белая Русь» // Живая старина. 1891. Вып. III. С. 246.

² Ламанский В.И. О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании. С. 149.

³ Ламанский В.И. Видные деятели западно-славянской образованности в XV, XVI и XVII веках // Славянский сборник. Вып. I. СПб., 1875. С. 450.

⁴ Ламанский В.И. Переписка двух славянофилов // Русская мысль. 1916. Кн. IX. С. 15.

⁵ Ламанский В.И. Переписка двух славянофилов // Русская мысль. 1916. Кн. XII. С. 93.

ее большим творческим потенциалом: «В языках, народных преданиях, песнях, обычаях всех наших инородцев содержится великое богатство данных, важных не только для одной, а для нескольких наук. Собранные с любовью и знанием дела (тут преимущественно нужны развитые, любящие свою народность туземцы из священников и народных учителей), эти данные выяснят много теперь темного, раскроют много тайн, обогатят, раздвинут человеческое знание. В этих уцелевших остатках больших некогда племен имеется столько разнообразных тем, мотивов поэтических, художественных (орнаменты), музыкальных. Они могут, должны впоследствии придать много новых элементов свежести, сочности, разнообразия нашей поэзии, живописи, архитектуре, скульптуре, музыке»². Ламанский неоднократно указывал на необходимость нравственного, гуманного отношения к населяющим Россию инородцам³, выступал против политики русификации, настаивал на важности открытия национальных школ и возможности получения образования на родном языке⁴, предлагал преподавать инородческие языки не только в духовных школах (для миссионерских целей), но и в светских учебных заведениях⁵.

Оставаясь панславистом, Ламанский, тем не менее, обозначил несколько тем, развитых позднее евразийцами: 1) представление о среднем мире (Греко-славянском мире) как особой цивилизации, 2) влияние Византии, монголов и Европы на формирование культурно-исторического своеобразия Среднего мира, 3) негативное отношение к современной Романо-германской цивилизации, 4) признание значения «инородческих элементов» не только для понимания истории Среднего мира, но и для уяснения перспектив его культурного развития.

¹ Ламанский В.И. Речь при вступлении в звание председательствующего в отделение этнографии – в заседании 29-го января 1865 г. // Известия Императорского географического общества. 1865. Т. I. Отд. I. С. 152–153.

² Ламанский В.И. Три мира Азийско-европейского материка. С. 123.

³ Ламанский В.И. Об историческом изучении Греко-славянского мира в Европе. С. 151–156.

⁴ Ламанский В.И. Три мира Азийско-европейского материка. С. 122.

⁵ Там же. С. 126.

ЯЗЫК, НАЦИЯ, КУЛЬТУРА В ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ КОНЦЕПЦИИ В. И. ЛАМАНСКОГО

Ведь на всякую вещь должно быть своё имя.
Из письма В.И. Ламанского Л.Н. Майкову (9 марта 1880 г.).

Признание роли языка в формировании самобытной культуры и выработке самостоятельных основ цивилизационного развития можно считать «общим местом» современной исторической и социально-философской мысли. Однако очевидность влияния языка на цивилизацию стала достоянием науки относительно недавно – в последней трети XIX в. В России обоснованию культуросозидающей роли языка посвятили ряд сочинений представители позднего и академического славянофильства. Среди последних особо следует выделить академика Владимира Ивановича Ламанского (1833–1914).

Ламанский, как известно, был крупнейшим отечественным филологом-славистом, поэтому его обращение к языку было вовсе не случайным. Более того, Ламанский принадлежал к тому роду учёных, которые стараются изучать свой предмет с максимально широких позиций: истории, географии и даже политики. Ламанский был не столько узким специалистом, сколько мыслителем, стремящимся к широким обобщениям. Это позволило ему, опираясь на свои познания в славянской филологии и географии, разработать оригинальную цивилизационную концепцию. Согласно учению Ламанского цивилизационный мир распадается на три части: Романо-германский или европейский мир, продолжением которого является Северная Америка; собственно Азия и Греко-славянский или средний мир. Определяющими для такого членения были географические, природно-климатические различия, которые во многом формировали социально-политическое устройство, хозяйственно-экономическую деятельность, психологический тип населения и его культуру.

В то же время Ламанский был одним из организаторов этнографических исследований в России. На протяжении многих лет он возглавлял этнографический отдел Русского географического общества, издавал журнал

«Живая старина». По проекту Ламанского был основан Этнографический музей. Ещё в 1860 г. свою обязанность в этнографическом отделе он видел следующим образом: «Определение, классификация человеческих племён по их физическим, лингвистическим и психическим, религиозно-бытовым (признакам. – *А.М.*) и описание человеческих племён и народностей в трёх этих отношениях»¹.

«Глубочайшее проявление народного духа, язык сам в свою очередь имеет сильное влияние на склад народного ума и развитие народных понятий», — указывал Ламанский в своей докторской диссертации. Это влияние в исторической перспективе проявляется в первую очередь в формировании как нации, так и государства.

Развитие и распространение языка и вырастающей на его основе литературы — первейший указатель на цивилизационные достижения и в других сферах жизни. «Нигде промышленность и торговля не стоит высоко без высших знаний, без теории и науки, — отмечал Ламанский, — а они не делают успехов в тех странах, где общество слабо проникнуто уважением к самостоятельным, строго-учёным трудам или мало заботится о процветании отечественной литературы и распространения родного языка»². К таким странам учёный относил и Россию. Согласно славянофильским суждениям Ламанского, «дух официальности мертвит наше общественное движение, что разрыв и разладица старших и младших поколений, сея в семьях недоумения и несогласия, колеблют и шатают всё общество, а его равнодушие и неуважение к родному слову воспитывает дряблые поколения без твёрдых основных убеждений, без всякого чувства народности и народного самопознания, без всякой мысли о великом призвании русского народа»³.

Воспитательная роль языка не сводится только к патриотическим внушениям. Язык выступает одним из обязательных условий формирования нации, а уровень его развития служит одним из оснований для отделения исторических народов от пасынков цивилизации. «История имеет дело с одними избранными, — провозглашал Ламанский. — Она нарушает это естественное равенство, возвышая и выделяя некоторые народы и языки в ряду прочих, которых затирает, давая им скромно прозябать или совершенно их

¹ СПбФА РАН. Ф. 35. Оп. 3. Ед. хр. 46. Л. 2.

² *Ламанский В.И.* Столетняя память Михаилу Васильевичу Ломоносову. 4 апреля 1865. СПб., 1865. С. 41.

³ Там же. С. 42.

заглушая. Так в человечестве возвышаются и выделяются народы исторические, великие национальности, создающие большие мировые державы и богатые литературы и образованности. Самостоятельная государственность и выработанный литературный язык – вот два необходимые признака великой исторической национальности. Если первая представляет собою вещественную силу и внешнее единство, то второй служит знаменем его единства внутреннего, залогом и скрепою его нравственных сил, главным рычагом его влияния на другие народы. Образование сильных государств и их содержание не обходится народам без тяжких жертвований, затрат и лишений. Они оправдываются лишь высотой и величию идеи, во имя которой приносятся»¹. Конечно, с научной точки зрения или, по словам Ламанского, «на взгляд антрополога и лингвиста», все народности и языки равно интересны, равно ценны и достойны изучения. Не то с исторической точки зрения, обобщающая позиция которой позволяет не только сепарировать исторические народы от неисторических, но и демонстрировать при каких условиях народность перерастает в нацию. К таким условиям Ламанский относил, в первую очередь, государственную независимость и развитую литературу, т. е. письменный язык, плодovitость которого соответствует потребностям общества и поддерживается постоянным спросом образованной публики. «Различие это условное, — замечал Ламанский в одном из лекционных курсов. – Нация выше народности; не все народности могут называться нациями, как не всякое наречие может быть культурным языком. Между ними есть существенные различия с исторической и культурной точки зрения. (Но все народы с антропологической точки зрения и все языки с исторической – представляют совершенно одинаковый интерес). С исторической точки зрения только те народы имеют право носить название нации, которые представляют из себя самостоятельное политическое тело и обладают развитой литературой»². Для правильного понимания взглядов Ламанского необходимо иметь в виду, что нация – это не сама по себе, а как носитель самобытной культуры или цивилизации. Переход от народности к нации означает движение от племенной обособленной культуры к более плодотворному в творческом отношении цивилизации, которая, как правило, принимает форму крупного и

¹ Ламанский В.И. Видные деятели западно-славянской образованности в XV, XVI и XVII веках. Историко-литературные и культурные очерки // Славянский сборник. СПб., 1875. С. 417–418.

² Ламанский В.И. Лекции по славянским наречиям, читанные профессором С.-Петербургского университета В.И. Ламанским за 1880–81 акад. год. [СПб.,] б. г. С. 23–24.

сильного государственного образования. Цивилизация и нация, в отличие от народности и племенной культуры, означают большую творческую мощь и политическую силу, государственное могущество, воля которого должна проявляться не в насилии и экстенсиве власти, а в культурном созидании.

Здесь Ламанский отходит от славянофильского принципа: один народ — одно государство. Множество небольших государств даёт лишь множество малых, слабо развитых культур. Сильная в творческом отношении культура является достоянием большого государства, объединяющего разнообразные народы и территории в одно политическое тело. «Впрочем, — рассуждал Ламанский, — доставление независимого материального положения каждой личности должно быть необходимою целью всех христианских образованных обществ. Политическая же независимость всех отдельных племён и народов никогда не была и по счастью не будет такою общею необходимостью. Для множества человеческих племён и народов она была и навсегда останется излишнею роскошью, без которой и они сами и человечество легко могут обойтись. Государственная самобытность и мощь, как достояние немногих избранных племён и народов, есть великое орудие цивилизации. Но если бы можно было вообразить себе эту государственную самобытность уделом всех разнообразных племён и народов, то мы имели бы в ней один из величайших тормозов цивилизации. Невозможность совпадения государственных пределов с этнографическими всего лучше обличает тесную внутреннюю связь и зависимость самобытного государства от своеобразной культуры. Без более или менее обширной территории, без разнообразия племенных стихий, без исключительного предпочтения одного языка перед иноплеменными, одного наречия перед родственными, внутри данной территории, никогда бы не могла развиться ни одна из великих исторически известных национальностей»¹.

Не рассматривая подробно Азию, Ламанский основное внимание уделял сравнению греко-славянского мира с романо-германским. Сходство или, по словам Ламанского, «аналогия» этих двух миров «проявляется особенно в том, что в каждом из них один из важнейших этнологических и культурных элементов принадлежит к народам классической древности»².

¹ Ламанский В.И. Видные деятели западно-славянской образованности. С. 417.

² Ламанский В.И. Три мира Азийско-Европейского материка. СПб., 1892. С. 51.

Однако «разница в проводниках цивилизации»¹ привела к тому, что на Западе латинский язык получил широкое распространение, в то время как на востоке Европы вместо греческого широкое хождение получил древнеславянский письменный язык, а также различные диалекты славянского языка. Отношение славян к грекам имело совершенно иной характер, нежели отношения германцев к романцам. Во многом это объясняется различным численным соотношением славян и греков, а также тем, что у греков не было «государственного смысла». «Эта малочисленность греков, — замечает Ламанский, — нисколько не отнимает у них права на очень видное, почетное место в истории Среднего мира»². Преобладание славян привело к тому, что греки не смогли привить свой язык другим народам. Более того, греки в значительной степени вобрали в себя славянскую стихию и в результате такого ославянивания на исходе средних веков сами в широкой массе перешли в быту на славянский язык. В то же время греки признавали права народных языков. Всё это имело далеко идущие исторические и культурные последствия. Господство латинского языка в школах в Западной Европе способствовало лучшему знакомству германцев с римско-христианской и классической римской литературой, а вместе с этим и большему развитию образованности. Иная ситуация сложилась на востоке Европы. Сербь и болгары получили христианство от греков, русские славяне — от болгар. В результате славянская письменность была по преимуществу подражательной. Знакомство с классической литературой шло только через немногочисленные переводы и, как следствие, на христианском востоке образованность получила меньшее развитие.

Влияние греков имело характер не столько политический, сколько культурный. Их пример хорошо показывает, что распространение цивилизации не всегда идёт одними политическими средствами. То, что греки не смогли привить свой язык народам, входящим в орбиту их культурного влияния, конечно, негативно сказалось на состоянии образованности просвещения этих народов и, вероятно, на политической судьбе самих греков. И это должно послужить уроком их историческим наследникам. «Распространение языка известного народа вне пределов его отечества не находится ли в тесной связи с распространением умственного влияния этого народа на те страны, в которых принимается этот язык?» — риторически

¹ Ламанский В.И. Лекции по славянским наречиям. С. 39.

² Ламанский В.И. Три мира Азийско-Европейского материка. С. 53.

вопрошал Ламанский¹. При этом стоит желать, чтобы такое общение было взаимным. Оно ведёт к взаимному обогащению культур. Поэтому изучение языка, истории и культуры других народов объективно способствует сближению народов. Распространение языка и обоюдное приобщение к культурным достижениям стирает границы между народами, способствует взаимному пониманию и уважению народов. В силу этого славянофильские призывы к изучению литературы, языка и культуры других славянских племён не преследуют обособления славян и не только укрепляют их взаимное общение, но и сближают русских с Европой. По словам Ламанского, «умственное и литературное наше общение с народами единокровными и изучение их истории, языков и литератур не удаляет нас от Европы, а только ещё более притом разумно сближает и смыкает с нею»². Гуманистическая основа этих рассуждений учёного очевидна.

Однако на деле мы видим часто совсем другое. Изучение славянских языков и литератур в России, интеллектуальное и литературное общение с миром славянским, с горечью замечает Ламанский, «в глазах большинства образованных русских людей поныне представляется как бы делом пустым, ничтожным и не стоящим почти никакого внимания»³. Между тем, уверен историк, славянская взаимность существует искони. Гарантом такой взаимности, порождающей иллюзию панславизма, выступает близость языков. Ламанский убеждён в этом с очевидностью «положения незыблемого, что славяне всегда и во все времена сознавали единство своего общего происхождения, а потому и через то самое чувствовали друг к другу взаимное притяжение, которое поддерживалось у всех сходством языка, ослаблялось у одних вероисповедною борьбою, скреплялось и освящалось у других единоверием»¹.

Принятие славянами христианства на родном языке повышало статус народного языка, превращало его в «язык культурный и дипломатический», способствовало лучшему усвоению народом идеалов христианства. Распространение же латинского языка в качестве богослужебного на Западе хотя и содействовало развитию образованности у высших слоёв общества, но препятствовало усвоению христианства в народных массах.

¹ Ламанский В.И. Исторические замечания к сочинению «О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании» // Ламанский В.И. О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании. СПб., 1859. С. 120.

² Там же. С. 122.

³ Ламанский В.И. О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании. СПб., 1859. С. 191.

К сожалению, исторические обстоятельства в значительной мере нивелировали то цивилизационное преимущество, которое дало славянам принятие христианства на родном языке. Благодаря просветительской деятельности св. Кирилла и Мефодия у славян появился общий письменный язык. «Они создают славянам письменность. Они вступают в открытую борьбу с представителями латинства и германства за права славянского языка на культурное развитие, одинакие с языками греческим и латинским. И до новейшего времени и часто от лица лучших своих представителей романо-германский запад не перестаёт отрицать эти права у славянства, признавая его полезным в истории элементом лишь в качестве дрожжей романо-германской образованности, присвоив ему одну служебную роль в человечестве»². «Наш древне-славянский язык, — пояснял Ламанский в статье “Непорешённый вопрос”, — был первою попыткою славянского народного гения создать самостоятельную образованность с её особым органом. Это был один из первых видов проявления внутренней потребности славянского мира в одном общем или все-славянском языке; тут сказалось стремление народного духа к самосознанию, цельности и единству»³. Древнеславянский язык вместе с византийским наследием принадлежит, таким образом, к основам культурной традиции славянства. Прежде всего это имеет значение для России. «Для нас, русских, — уточнял Ламанский, — и для большинства славян, древне-славянский язык и письменность, византийская или греко-христианская образованность, греко-римское право составляют такое же главное образовательное орудие»⁴. Верность этим началам во многом способствовала переходу от племенного существования к национально-государственному.

Формирование единого письменного языка необходимо для исторического и культурного развития народа, имеет свои особенности или, если допустить такое выражение, закономерность. «Сверх того, рассуждал по этому поводу Ламанский, — всякий письменный язык, чем он древнее и богаче памятниками словесности, чем он образованнее и культурнее, тем более удаляется от собственно народного языка, который в свою очередь

¹ Там же. С. 220.

² Ламанский В.И. Видные деятели западно-славянской образованности. С. 455.

³ Ламанский В.И. Непорешённый вопрос. Статья I. Об историческом образовании славянского и русского языка // Журнал министерства народного просвещения. 1869. Ч. CXLI. С. 132.

⁴ Ламанский В.И. Чтения о славянской истории в Императорском С.-Петербургском университете. Часть I. Изучение славянства и русское народное самосознание // Журнал министерства народного просвещения. 1867. Ч. CXXXIII. С. 136.

отличается тем большим диалектическим [так в тексте, должно быть – диалектным. – А.М.], чем народ сильнее и богаче историей, и следовательно, чем разнообразнее его этнографический состав, чем более он поглотил или поглощает чуженародных стихий, чем обширнее его государственная область. В этом смысле всякий письменный язык есть язык искусственный и смешанный из нескольких говоров, поднаречий и наречий. Недостатки такой искусственности исправляются развитием грамотности в народе, быстрыми путями сообщений, гласностью судов, общим государственным значением языка, возрастанием больших городов, средоточий народной образованности, и национально-политическим развитием купечества. Стирая таким образом диалектические [диалектные. – А.М.] неровности живой народной речи, письменный национальный язык приближает её к себе и сам с нею сближается, черпая её богатства и вдохновляясь её творческою непосредственностью»¹. «В этом же приблизительно смысле, — пояснял Ламанский, — и древне-церковный язык славянский не есть собственно известное народное наречие, а язык искусственный и смешанный»².

Многие народы долгой исторической борьбой и культурным трудом вырабатывают общий письменный язык. У славян же единый письменный язык появился, можно сказать, на заре их исторического существования. Однако в последствии это единство было утрачено. Наибольшее различие «в степени и духе образованности между западным и восточным славянством», полагал Ламанский, было достигнуто в XV–XVI вв. Итогом такого культурно-исторического раскола стала не только утрата единого научного и дипломатического языка, но и государственности у большинства славянских народов. По мысли же Ламанского, политическая независимость и единый письменный язык являются важнейшими условиями формирования нации. «В самом деле корень бессилия и ничтожества славян, — писал историк, — заключается в том, что они, принадлежа к всемирно-историческому племени, одушевлены и проникнуты честолюбием всемирно-исторических народов, но в то же время лишены двух необходимых условий, без которых ни одна народность не может иметь всемирно-исторического значения и не заслуживает названия исторической национальности, ибо между понятием *народности* и *нации* есть существенное различие... Не всякая народность есть и может быть нацией. ...ибо наро-

¹ Ламанский В.И. Непорешённый вопрос. Статья I. С. 126–127.

² Там же. С. 127.

ды бывают нациями только при двух условиях – богатой литературе и при независимом государственном бытии»¹. Большинство славянских народов не смогли стать нациями. Они либо утратили, либо оказались не в силах создать самостоятельные государства. Отказ от общего письменного древнеславянского языка привёл к тому, что славянские народы в одиночку не смогли утвердить свою государственность. С культурно-исторической точки зрения потеря политической независимости и утрата единого письменного языка есть шаг назад в развитии. Если же славяне сохранили свои культурно-исторические притязания, то они должны вернуться к вопросу о едином славянском языке.

Борьба за общеславянский литературный, научный и дипломатический язык была, можно сказать, заветной мыслью и главной заботой Ламанского и как учёного, и как общественного деятеля на протяжении всей его творческой жизни. Единый язык – необходимое условие цивилизационного существования и самобытного развития всякого народа. История сама, во избежание крайностей дробления языков и их обособления, приводит к доминированию одного наречия. Такой процесс лингвогенеза представлялся Ламанскому следующим образом: «В отношении языка человеческий род отличается величайшим разнообразием, которое с течением времени не уменьшается, а увеличивается в огромных размерах. Без противодействия этому стремлению языков удаляться от своего первоначального вида, разнообразиться на множество различных наречий, поднаречий и говоров, человечество навсегда было бы обречено на застой, взаимную вражду и полное подчинение самым грубым и мелочным интересам. Для противодействия этому разрушительному естественному анализу история человечества вызвала *игемонию*, искусственное предпочтение известных наречий, так сказать, создала особую аристократию между языками. ... *игемония* известных языков или наречий есть великое благо истории, непреходящее условие и первое требование прогресса, ибо без этой спасительной игемонии человечество дошло бы до того, что на всём земном шаре каждая группа, в несколько сот тысяч душ, имела бы свой особенный язык, и не понимала бы другой, ей соседней, группы. Если бы все языки, наречия,

¹ Ламанский В.И. Из записок о славянских землях. Сербия и южно-славянские провинции Австрии // Отечественные записки. 1864. Т. 152. С. 680.

поднаречия и говоры пользовались автономиею и равноправностью, то не было бы науки, образованности»¹.

Когда же одно из наречий берёт на себя роль общего письменного языка, а значит литературного и научного, языка, оно, по мере обогащения и роста национальной литературы, постепенно отдаляется от народного, разговорного языка. «Но такова уж судьба, таков исторический закон, — замечает Ламанский, — что всякий письменный, литературный язык, чем он древнее и богаче памятниками словесности, чем он больше развивается и культивируется, хотя, при своём развитии он и должен черпать себе слова из народных стихий и из разных говоров, тем он более удаляется от собственного народного языка, от народных говоров»². Исторический закон, управляющий становлением литературного языка, быстро перерастает в закон достижения политического успеха и культурного процветания. «В человечестве же есть закон, — развивал свою мысль Ламанский, — по которому племена, не отказавшиеся от узких племенных притязаний, но *коим каждый род живёт и владеет особо*, всегда подчиняются племенам (особенно если они арийского семейства), разорвавшими оковы племенного патриотизма, сознавшим потребность общего литературного языка и избравшим в основание для него одно из своих местных наречий»³. Законы, о которых говорит здесь Ламанский, конечно, не объясняют процесс литературного развития или государственного становления. Указывая на закономерность, историк стремится лишь подчеркнуть объективность и взаимосвязь этих процессов. Поясняя свою позицию, он писал: «У всех народов то племя, которого наречие достигает игемонии, первенства и преобладания, всегда бывает по преимуществу хранителем и носителем силы центростремительной, начала единения и общения»⁴.

Мысль о едином литературном языке для славян высказывалась неоднократно. В XVII в. её проповедовал Юрий Крижанич, затем с конца XVII столетия и вплоть XIX в. эту идею поддерживали многие славянские писатели (Баном, Юнгман, Шафарик, Кузмани, Колар и др.)⁵. Эта мысль не случайно родилась у западных славян, «к ней пришло западное славянство

¹ Ламанский В.И. Национальности итальянская и славянская в политическом и литературном отношениях. СПб., 1865. С. 17–18.

² Ламанский В.И. Лекции по славянским наречиям. С. 58.

³ Ламанский В.И. Столетняя память Михаилу Васильевичу Ломоносову. С. 33.

⁴ Ламанский В.И. Национальности итальянская и славянская в политическом и литературном отношениях. С. 26.

⁵ Ламанский В.И. Лекции по славянским наречиям. С. 49–53.

путём всей своей исторической жизни»¹. За основу такого общего языка предлагали взять церковно-славянский язык, или специально создать искусственный язык, или даже признать в качестве общего литературного языка славян русский язык. Ламанский замечает, что мысль о едином языке для славян, по крайней мере православных, мелькала у М.В. Ломоносова. «Впрочем, — уточнял историк, — мысль об общем литературном языке, если не для всех, то для разных славянских народов, не раз возникала в различных землях славянских. В XV, XVI веке чешский язык был распространён не только в Польше, но и в Литве, а писатель польский, Лука Гурницкий, горько жаловался на предпочтение, которое отдают поляки языку чешскому перед своим отеческим. В XVI и XVII веке с необыкновенною силою распространяется польский язык в Малой и Белой Руси и Литве. Но с упадком западных славянских государств и с усилением политического могущества России, ещё в XVII веке возникает мысль, что русский язык станет со временем обще-славянским литературным языком. В северной Руси первый стал проповедовать эту мысль южный славянин, серб, католик Крижанеч, а в южной Руси проводили эту мысль сами малороссияне»².

Из попыток языкового объединения славян в XIX в. заслуживает внимания иллирийская теория Гая, согласно которой все южные славяне (хорваты, сербы, славонцы, далматинцы, словенцы, болгары) должны принять одно общее имя – иллиров, а их общим дипломатическим и литературным языком должен стать сербо-хорватский. Попутно Гай развивал учение о миссии империи Габсбургов на славянском юге, призывая присоединить к ней Боснию, Герцеговину и другие юго-славянские земли. «Но главнейшая заслуга Гая, — подытоживал Ламанский, — состояла в том, что он за письменный хорватский язык принял язык сербский»³. Теория Гая, однако, имеет частный характер и страдает тем же партикуляризмом, от которого так много претерпели в своей истории славяне.

Причины культурного отставания славян от других европейских народов и их политическое ничтожество Ламанский склонен был объяснять тем же отсутствием общего письменного языка. «Один беглый взгляд, брошенный на целое славянское племя в совокупности, — с горечью замечал он, — открывает ту юность, незрелость и даже отсталость, которыми оно

¹ Там же. С. 54.

² Ламанский В.И. Михаил Васильевич Ломоносов. Биографический очерк. Первые четыре главы. СПб., [1863]. С. 66.

³ Ламанский В.И. Введение в славяноведение. [СПб., 1891.] С. 55.

отличается от родственных и соседних ему племён немецкого и романского. ...Проникая глубже в это резкое современное отличие славян от итальянцев и немцев, наблюдатель заметит, что оно главнейшее состоит в том, что славяне не имеют, подобно последним, своей общей оригинальной образованности, лишены того органа или орудия, без которого не может существовать никакое народное просвещение. Иными словами, у итальянцев и немцев есть общий литературный язык, а у славян его нет»¹. Политические несчастья славян являются следствием той же литературной обособленности, которая тормозит их культурное развитие. «Мы видим, — продолжал свою мысль Ламанский, — что нынешнее служебное положение и духовное подчинение саксонских, прусских, австрийских и турецких славян другим племенам очень мало или вовсе не зависит (о турках не говорим) от каких-нибудь внешних политических обстоятельств, а главнейшее и даже единственно проистекает от этой литературной автономии всех славянских наречий и племён. *Только прекращение этой автономии у славян признанием игемонии одного из наречий славянских может положить конец их нынешнему служебному положению и духовному рабству*»². Некоторый радикализм Ламанского в оценке причин плачевного положения славян в Европе объясним не столько историческим анализом их прошлого, сколько заботой о будущем этих народов. А в будущем, без принятия общего письменного языка, отставание славян от германских и романских народов будет только усиливаться. «Русское сердце может желать им успеха, — писал Ламанский, — верить в их надежды. Русский ум не может ожидать великой будущности для восьми маленьких славянских словесностей, которым в век железных дорог, телеграфов и непрерывно возрастающей специализации наук, почти всё приходится начинать сызнова»³.

Выход из того исторического прозябания. В котором оказались южные и западные славяне, Ламанскому виделся один – признание русского языка в качестве письменного языка для всех славян. «По размышлении зрелом, — надеялся историк, — славяне убедятся, что без известной игемонии не обходится ни один великий народ, ни одно историческое племя, что на деле, de facto, предводительство в мире славянском уже давно принадле-

¹ Ламанский В.И. Национальности итальянская и славянская в политическом и литературном отношениях. С. 15–16.

² Там же. С. 17.

³ Ламанский В.И. Столетняя память Михаилу Васильевичу Ломоносову. С. 34.

жит России, что принять русский язык за обще-литературный и дипломатический орган чехам, сербам, болгарам точно также мало унижительно, как было ломбардцам, пьемонцам, сицилийцам и неаполитанцам признать тосканский обще-итальянским языком»¹. Успех этого дела будет тем значительнее, чем более сами славяне будут стремиться изучать русский язык и чем больших успехов достигнет русская литература и наука, знакомство с достижениями которых будет необходимо для всякого образованного человека. «Постоянно с некоторых пор усиливающееся распространение русского языка у славян южных и западных и высшее самостоятельное развитие русской литературы, — оптимистично замечал Ламанский в 1865 г., — должно наконец привести славян к общему литературному и дипломатическому языку, имеющему положить предел распространению германизма в Австрии и вообще у западных славян»².

Распространять русский язык с славянских земель следует с большой долей корректности, чтобы не задеть политическое самолюбие юго- и западно-славянской интеллигенции. Этот процесс должен носить характер чисто культурного влияния. «Итак, писал Ламанский вскоре после возвращения из своей первой поездки по славянским землям, — мысль об обще-литературном языке для всех славян и об избрании для сего — языка русского, не только не исчезла в славянском сознании, но напротив сделала в последние годы значительные успехи. Для окончательного торжества её нужно рассеять различные недоумения, очистить, освободить её от всяких туманных представлений или политических мечтаний о федеративных союзах и *анексациях*»³. Однако политическая составляющая этого процесса, несомненно, присутствует. Но политическую выгоду распространение русского языка, уверен Ламанский, принесёт прежде всего южным и западным славянам. Не только политическая независимость и культурная самобытность, но и само историческое существование славян во многом зависят от принятия ими русского языка. «Прежние безусловные приверженцы самостоятельности не только в отношении к политике, но даже и к языку, — с надеждой констатировал Ламанский, — мало по малу приходят наконец к сознанию слабости отдельно взятых славянских народностей и

¹ Там же. С. 34–35.

² Ламанский В.И. Речь при вступлении в звание председательствующего в отделении этнографии – в заседании 29-го января 1865 г. // Известия Императорского Русского географического общества. 1865. Т. I. Отд. I. С. 155.

³ Ламанский В.И. Столетняя память Михаилу Васильевичу Ломоносову. С. 29.

решительной для них невозможности уберечь и обеспечить свою народную самобытность от посягательств и захватов сильных иноплеменников, без некоторого сближения и известных союзов или договоров с Россией, без принятия русского языка за обще-славянский дипломатический язык»¹.

Тем не менее он отдавал себе отчёт в некоторой доле утопичности своих ожиданий, сознавая, что принятие славянами русского языка в качестве языка литературного – дело будущего. Пока же слишком много препятствий мешают этому. И главное из них – неготовность славян принять русский язык и культурная слабость России, отягощённой политическим нестроением, прежде всего отсутствием гарантированно законом свободы слова и совести, а также известная денационализация самой русской интеллигенции – носительницы национального сознания. Ламанский с горечью писал об этом: «Слабость нынешней интеллигенции славянской, действующей, по большей части, вопреки стремлениям своих народов, к разобщению и отделению славян от России, бедность русской литературы, различные, более или менее важные недостатки нашей гражданственности, несознание Россией своего славянского призвания – все эти обстоятельства, вместе взятые, тесно между собою связанные и взаимно объясняемые, составляют главнейшее препятствие общему разливу славянских волн, освобождению славянского мира от его оков и поднятию духа славянского на высшую степень напряжённой, творческой деятельности великих, всемирно-исторических народов, достигающих самосознания и раскрывающих в это время самые сокровенные глубины духа. Такой момент, если только наступит для славян, непременно совпадёт с образованием общего всем литературного органа или, что то же – с принятием русского языка за общий письменный язык всех племён славянских»².

В таких условиях, когда распространение русского языка в славянских землях остаётся преимущественно делом желаемого будущего, а не прагматичного настоящего, Ламанский как учёный взял на себя задачу исторического и теоретического обоснования необходимости разработки единого литературного языка для славян. Этому, в частности, он посвятил в 1869 г. цикл статей «Непорешённый вопрос». «В тоже время, — отмечал он в свя-

¹ Ламанский В.И. Предисловие к сочинению Л. Штура «Славянство и мир будущего. Послание славянам с берегов Дуная» // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. 1867. Генварь-март. Книга первая. С. III.

² Ламанский В.И. Национальности итальянская и славянская в политическом и литературном отношениях. С. 77–78.

зи с этим, — точные, строгие изыскания этого заброшенного и не решённого вопроса, пролили бы неожиданный, яркий свет и на историю русского литературного языка, а на всю историю славянства, раскрыли бы внутреннюю связь целых эпох, происшествий и явлений его исторической жизни, дали бы нить к решению многих сложных вопросов и толчок новым плодотворным изысканиям. Наконец, правильное понимание и научное изложение этого вопроса может иметь великое образовательное значение»¹.

Ламанский неоднократно указывал на связь политического могущества, крепкой государственности с языковым доминированием. И то и другое, по его выражению, было признаком «центростремительной силы» в народе. «У всех народов то племя, которого наречие достигает игемонии, первенства и преобладания, всегда бывает по преимуществу хранителем и носителем силы центростремительной, начала единения и общения», — писал Ламанский². Неопределённость или, по крайней мере, отдалённость перспективы принятия южными и западными славянами русского языка не устраняет уверенность Ламанского в том, что это произойдёт, если только у славян хватит решимости заявить о себе как о народе историческом. Для успеха этого дела одних усилий Росси не достаточно, нужно встречное стремление со стороны славян. Ламанский пояснял это следующим образом: «Объединятся ли когда литературно все славяне, подобно древним грекам и латинам, племенам итальянским и немецким, — решит будущее. Мы знаем только, что объединить их и сделаться общеславянским языком может только язык русский. ...В всяком случае, принятию русского языка за общеславянский, письменный и дипломатический, язык должно предшествовать укрепление в славянах уважения и сочувствия к России, развитие в них желания и потребности узнать Россию и русскую литературу, а этому преимущественно может способствовать энергичное проявление в русском обществе славянского самосознания и смелый, решительный выступ России на всемирное поприще, в качестве единственной державы славянской, имеющей своим историческим призванием охрану и защиту славянства от захватов, натиска и гнёта иноплеменников»³. То, что Россия не следует своему историческому призванию, в той, по крайней мере, степени, какая необходима для успеха славянского дела, Ламанский не сомне-

¹ Ламанский В.И. Непорешённый вопрос. Статья I. С. 134.

² Ламанский В.И. Национальности итальянская и славянская в политическом и литературном отношениях. С. 26.

³ Ламанский В.И. Чтения о славянской истории. С. 150.

вается. Но России по силам выполнить эту роль. Исторические обстоятельства, в которые поставлена Россия, предоставляют ей возможность развивать самобытную культуру. Другие славянские народы такой возможности лишены, поэтому их историческое будущее зависит от того, решатся ли они примкнуть к России, в частности, отказавшись от своего национального эгоизма и самолюбия, принять русский язык. Альтернативой такой решимости выступает историческое небытие и культурное ничтожество. «Не все народы, — рассуждал Ламанский, — достигают зрелости и мужества, высшей образованности необходимого ей органа, обще-литературного, богато-обработанного языка. Младенчество же и юность, время процветания эпоса были у всех народов. ...Эпический дух и язык непременно исчезают в народе с развитием в нём потребности к анализу, с появлением начатков науки и высшей гражданственности. И благо тому народу, который успевает приспособить свой язык и приладить свой быт к этим новым высшим потребностям, то есть образовать обще-литературный язык и сложиться в более или менее плотное государственное тело. ...За исключением же русского народа, ни одно из племён славянских не в силах теперь создать собственными средствами и на собственном наречии такой богатой литературы, которая бы отвечала всем условиям современной науки и образованности и, следовательно, освободила бы их от зависимости и подчинённости чужим, сильнейшим племенам, имеющим государства и общий литературный язык»¹.

В любом случае перед немногочисленными народами, лишёнными своей государственности, остаётся один путь – подчинение более сильным и плодотворным культуре и языку. Только принятие русского языка позволит другим славянским народам сохраняя и развивая свою национальную культуру, приобщаться к достижениям мировой культуры и знакомить другие народы с результатами собственного культурного творчества. В противном случае приобщение к плодам мировой культуры будет идти помимо национальной культуры, что в перспективе означает полную ассимиляцию. Борьба за национальный язык у таких народов уже сейчас ведётся в невыгодных условиях. Представители этих народов вынуждены усваивать язык государствообразующей нации. «Такие народы, — уточнял Ламанский, — одним своим наречием довольствоваться не могут, а по

¹ Ламанский В.И. Национальности итальянская и славянская в политическом и литературном отношениях. С. 48.

причинам культурным и государственным должны в совершенстве владеть ещё другим чужим языком. Этот второй их национальный и отечественный язык (в противоположность их домашнему, семейному и родному) есть их язык государственный и язык высшей образованности. Благодаря усвоению себе этого второго языка, малые народы, неспособные к созданию самостоятельного государства и самобытной образованности, становятся равноправными гражданами великих государств и деятельными вкладчиками всемирно-исторических литератур и культур»¹. Политическая и культурная зависимость славян от других народов, безусловно, не лучшим образом сказывается на развитии их языков. Они вынуждены говорить на неславянских языках. «Все не-русские славяне без исключения, — писал Ламанский, — если сколько-нибудь примыкают к так называемой интеллигенции, принуждены быть, как говорилось у римлян, *bilingues* или *trilingues*. Не владея совершенно свободно, устно и письменно, одним или двумя иностранными языками, эти славяне не могут ни достичь сколько-нибудь высшего образования, ни употребить своих способностей на каком-нибудь поприще»². Только русские могут позволить себе по собственному произволению изучать тот или иной иностранный язык, причём исключительно для образовательных и культурных целей. «Только для славянина русского его родной, славянский язык есть вместе и язык культурный и язык государственный», — заключал Ламанский³. Такая лингвистическая роскошь дорогого стоит.

Из иностранных языков первостепенное значение для славян имеет язык греческий как язык культурный, связывающий славян с наследием Античности. Ещё в магистерской диссертации Ламанский предлагал ввести преподавание древнегреческого языка в средних учебных заведениях, а в высших – изучать новогреческий язык и греческую историю с IV в.

Греческий язык указывает на общую для большинства славян культурную традицию, связывает их общим историческим прошлым. Но греческий язык – это, действительно, прошлое. В качестве культурного достояния он необходим славянам для осознания и воспроизведения традиции. Но будущее в славянском мире принадлежит не греческому языку, а русскому.

¹ Ламанский В.И. Евреи и немцы в Привислянском крае // Русский вестник. 1879. Март. С. 377.

² Ламанский В.И. Три мира Азийско-Европейского материка. С. 66–67.

³ Там же. С. 68.

Русский язык самой историей предназначен стать общим языком славянства. В русском народе полнее всего проявились центростремительные силы; он создал сильное государство, которое, по мысли Ламанского, служит лучшим гарантом успешного распространения русского языка. «Таким образом, — рассуждал он, — раскрываются два явления, обратно противоположные. Они совершаются не только в наречиях и письменности, но и в жизни политической. С одной стороны, история сплачивает, объединяет, централизует, с другой, раскалывает, дробит, разъединяет... При самом почти начале исторической жизни славянства из совокупных усилий лучших его людей возникает письменный язык, готовый стать общим достоянием различных его племён, все-славянским литературным и дипломатическим органом. Но одни славянские ветви гибнут, никогда не узнавши и не успевши принять христианства на родном языке. Другие мало по малу его утрачивают, бросают и забывают, принимаются за литературную обработку своих местных, народных наречий, сознательно предпочитая идею общего, началу единства диалектическое [диалектное. – А.М.] разнообразие и племенную автономию, или невольно, бессознательно следуя движению центробежному. Наконец третьи, самые многочисленные племена славянские, между Белым и Чёрным морями, между Балтикою и отрогами Карпат предпочитают идею общего и начало единства, следуют в своём развитии движению центростремительному. Вследствие особых исторических обстоятельств и географического положения, благоприятного государственному и этнографическому единству, эти племена успели наконец сложиться в единый великий русский народ и представить единственное в истории славянское явление обширной, могущественной, крепкой, тысячелетней державы. В противоположность слабейшим, малочисленнейшим племенам задунайским, закарпатским и завишлянским (ибо Висла была собственно настоящею границею русского и ляшского племени), эти сильнейшие восточные племена, настоящее ядро славянства или – что то же – народ русский, приняв в основу своего племенного языка древне-церковный, обще-славянский язык, одни сохранили и сберегли эту основу по настоящее время. Действительно, по своим историческим преданиям, по своему внутреннему составу и содержанию, из всех племенных наречий славянских русский язык есть наименее местное, племенное наречие, всего менее *диалект*»¹. Аналогия, а для Ламанского, скорее, гомогенность поли-

¹ Ламанский В.И. Непорешённый вопрос. Статья I. С. 142–143.

тических и языковых процессов, даёт основание надеяться, что русский язык объединит всех славян в единое цивилизационное пространство, как в своё время русское государство политически объединило народы, населяющие Восточноевропейскую равнину. Насколько буквально следует понимать тождество языковых и политических явлений, Ламанский не уточняет. По крайней мере, он признаёт их тесную взаимосвязь.

Принятие русского языка пойдёт на пользу прежде всего южным и западным славянам. Только общий язык сможет преодолеть расколтость славянского мира, обуздать эгоистические интересы, ограничить взаимные притязания, заглушить старые обиды. «Народная раздробленность, — писал Ламанский, — местный партикуляризм, племенная вражда и зависть, господство различных иноплеменных стихий у наших единоверцев и соплеменников, — всё это вызывает и требует распространения у них языка русского, как общего и дипломатического и культурного органа, с усвоением которого они только и могут выйти из положения каких-то метисов, креолов романо-германского Запада или ингредиентов чужих племён, получают возможность кристаллизироваться и выступить перед Западом, как самобытный исторический тип, вполне ему равноправный»¹. Несмотря на некоторую утопичность ожиданий, Ламанский верно подмечает, что только оперевшись на русский язык, славянство сможет проявить себя «как самобытный исторический тип»; что на славянофильском жаргоне означает самостоятельную культурную деятельность, плоды которой будут иметь всечеловеческое значение. Примечательно использование Ламанским выражения «культурный тип» в цикле статей «Непорешённый вопрос» в то же самое время, когда Н.Я. Данилевский приступил к журнальной публикации своей книги «Россия и Европа». Общий язык – средство культурного объединения славян и соединения их в единую национальность. «Будет у мелких славянских племён один общий язык славянский, — отмечал Ламанский, — тогда явится и славянская национальность, правда раздробленная политически, но единая в общей образованности, науке и высшей литературе»². Без общего языка, настаивает Ламанский, нет нации.

Однако формирование отдельных славянских национальностей – это не та цель, которую желает Ламанский. Малочисленность этих наций, их политическая несамостоятельность, даже при условии обретения государст-

¹ Там же. С. 147.

² Там же. С. 147–148.

венной независимости, и культурная малопродуктивность для Ламанского очевидны. Политическая независимость – вполне достижимая цель. Ламанский же мечтает о том, чтобы славяне стали реальным, полноправным субъектом исторического процесса, а для этого необходимо, чтобы они «сложились в один всемирно-исторический народ». Вот его слова: «Славянские разновидности могут – идут к тому, чтобы – сложиться в один всемирно-исторический вид, ибо кроме русского языка, ни одно из восьми наречий славянских с своими словесностями не может избавить эти восемь славянских народностей от жалкого, зависимого положения от иноплеменных влияний»¹. Политический вопрос с этой точки зрения имеет второстепенное значение. «Все же толки о славянских федерациях, — уточнял Ламанский, — без предварительного решения вопроса об обще славянском языке, принадлежат к величайшим бессмыслицам. От нас требуется много энергии, сильного напряжения духа, чтобы добровольное принятие нашего языка славянами за обще-славянский язык сделалось для них внутренней, нравственной необходимостью. Для этого нужно, чтобы русский язык стал носителем великих начал любви и свободы, необходимым деятелем обще-человеческого просвещения»². Учёный подчёркивает, что не русско-му языку нужны южные и западные славянские народности, а, напротив, эти народы нуждаются в русском языке, поскольку он имеет общечеловеческое, цивилизационное значение. Создаётся впечатление, что парадоксальность такого положения Ламанским до конца не осознавалась. Славяне могут стать историческими народами только при условии выработки самобытной культуры, что не возможно без опоры на русский язык, как носитель общечеловеческих начал. Только приняв русский язык, славяне могут проявить себя как историческое племя, но для этого нужно, чтобы сам русский язык и, соответственно, его носитель – русский народ, достиг уровня цивилизационной зрелости. Принятие или непринятие русского языка – это вопрос не о политическом влиянии России, а о цивилизационных приоритетах славянских народов и об их культурной состоятельности. То, что было достигнуто славянами в области культуры – достойно уважения и сохранения, но их дальнейшая успешная творческая деятельность без ориентации на русский язык невозможна. Вопрос не в том, стоит или нет прини-

¹ Ламанский В.И. Национальности итальянская и славянская в политическом и литературном отношениях. С. 91.

² Там же. С. 92.

мать русский язык, а в том, способно ли славянство на дальнейшее творческое развитие и сможет ли оно сохраниться как национально-культурное целое. Альтернативой принятию русского языка будет ассимиляция, денационализация, а затем и историческое небытие. Осознать это должны сами славяне и добровольно признать русский язык общеславянским дипломатическим, научным и литературным языком. «Для принятия славянами русского языка дипломатическим языком и общим органом высшей образованности, прежде всего потребно их добровольное согласие, ибо о насильственном распространении не может быть и речи»¹.

Правда, одного желания славян принять русский язык мало; должно быть встречное движение со стороны русского общества. А в нём, с горечью констатирует Ламанский, славянское самосознание развито чрезвычайно слабо. Русская идея – славянская идея. Она проявилась в государственно-строительном таланте русского народа, она приняла в себя имперскую идею из Византии не для политического самодовольства, не для упивания своей государственной мощью, а для того, чтобы поддержать другие славянские народы. Русское государство не самоцель, а опора для других славян в их борьбе за свою политическую независимость, в их историческом и культурном развитии. У Ламанского не было иллюзий относительно того, насколько современная ему Россия соответствовала своему историческому предназначению.

Цель исторического существования любого народа – развитие самобытной культуры. Из всех славянских племён только русский народ, полагал Ламанский, в настоящее время способен к такому развитию. Остальные славянские народы вынуждены ориентироваться на более продуктивные в культурном отношении и более крупные народы. Но только при поддержке русского народа славяне смогут поднять свою национальную культуру. Для таких совместных усилий необходим общий орган культурной деятельности, а им может быть только русский язык. «Что славянский мир, — с надежной писал Ламанский, — может выйти из своего нынешнего жалкого, служебного и рабского положения не иначе, как самостоятельным развитием оригинальной славянской образованности, что никакого сильного, мощного развития не могут достичь ни в художестве, ни тем более в науках, 9 маленьких литератур, обрабатываемых народами, которые в совокупности не составляют и полных тридцать миллионов – в этом не

¹ Там же. С. 91.

может быть ни малейшего сомнения, точно так же, как и в том, что русский язык и литература в своём дальнейшем развитии должны достичь колоссальных размеров. В виду этих двух фактов – малочисленности, внешней и внутренней слабости 9 славянских народностей вне России, и многочисленности, внешней и внутренней силы нашего народа, мы, русские, не можем не верить в будущность русского языка, как общего литературного языка для всех славян. Чем более мы будем узнавать славян, тем яснее будет представляться нам необходимость и неизбежность такого исхода. Вместо всяких грёз и мечтаний, на славянский манер, о значении и последствиях такого явления, которое во всяком случае лежит в довольно далёком будущем, мы, русские, обязаны усердно изучать все народности славянские в их прошедшем и настоящем, знакомиться со всеми господствующими у них направлениями и заботиться о распространении русского языка вне пределов России, об устройстве правильных книжных сношений с разными землями славянскими»¹. Поддержка и развитие славяноведения в России, таким образом, воспринималось Ламанским в качестве необходимого шага к сближению славянских народов, а на перспективу — распространения среди славян русского языка и, безусловно, исполнения Россией своего исторического призвания. «Вообще, — замечал историк, — объединение племён, не только политическое, но и литературное, всегда происходит очень медленно»². Упоминая об этом, Ламанский приводил примеры из истории Древней Греции, Италии, современной Франции.

Говоря об отдалённой перспективе принятия славянами русского языка, Ламанский, тем не менее, имел в виду вполне конкретные сроки. Сознавая себя не только учёным, но и политическим мыслителем и даже имея склонность к политической деятельности, правда, не востребованной, Ламанский предлагал не утопический проект, а исходил из политических и культурных реалий своего времени. Он полагал, что отношение к русскому языку в славянских землях может измениться в продолжении жизни одного поколения, т. е. в течении 25–30 лет. «Привязанность различных племён славянских к своим родным наречиям и местным писателям, — отмечал Ламанский, — заслуживает всякого почтения и уважения. Но её разумные основания и деятельность не потерпят никакого ущерба с признанием иге-

¹ Ламанский В.И. Из записок о славянских землях. Сербия и южно-славянские провинции Австрии. С. 689–690.

² Ламанский В.И. Национальности итальянская и славянская в политическом и литературном отношениях. С. 20–21.

монии русского языка. ...С увеличением железных дорог, с расширением торговых и литературных связей русских со славянами, с успехами русской гражданственности и литературы, можно смело надеяться, что к концу нашего столетия, каждый образованный южный или западный славянин будет вменять себе в обязанность точное знание русского языка»¹. Почему этого не произошло? В чём ошибся Ламанский, давая свой прогноз? Неоднократно бывая в славянских землях, он достаточно трезво оценивал складывающуюся там ситуацию. Это хорошо видно даже не столько из его статей, сколько из его писем. Русский язык может стать общеславянским дипломатическим и литературным языком только при условии взаимного стремления к этому русских и других славянских народов. Но такого встречного движения не было. Русская внешняя и внутренняя политика не была проникнута целями сближения славян, славянское самосознание не получило широкого распространения в русском обществе. Идею славянской взаимности пропагандировали отдельные энтузиасты, типа самого Ламанского. Русское правительство так и не смогло оценить геополитическую силу русского языка. И, надо заметить, что в понимании этого Ламанский не только превосходил современных ему политиков, но и во многом опережал своё время, полагая, что на смену военно-политическому противостоянию приходит борьба цивилизационных начал.

Из других причин, препятствующих принятию славянами русского языка, Ламанский называл скудость самой русской литературы. Ещё в своей магистерской диссертации он писал: «Едва ли теперь не время нам убедиться и сознаться, что слабое поныне распространение русского языка вне пределов России, имеет главнейшею своею причиною не недоброжелательство к нам европейцев, а ничтожное в нас, русских, развитие производительности и самодеятельности. Говоря вообще, не потому русских сочинений не читают и не переводят на западе, что не хотят: а и хотели бы иногда, на нечего!»² Конечно, долгий жизненный путь учёного способствовал тому, что он пересмотрел своё отношение к русской литературе. Однако главное убеждение Ламанского сохранилось на всю жизнь. Он был убеждён, что наука, литература, искусство могут развиваться только на национальной почве. Народность — основа творческих достижений культу-

¹ Там же. С. 21.

² *Ламанский В.И.* Исторические замечания к сочинению «О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании». 114.

ры каждого народа. Кроме того, результаты культурного творчества зависят, если можно так выразиться, от национально-государственного масштаба субъекта такого творчества. От малочисленного народа, не имеющего своего государства, едва ли стоит ожидать больших культурных достижений. Не без некоторой доли иронии Ламанский замечал: «Явление известных великих дарований в той или другой стране вовсе не так случайно, как то может казаться взгляду поверхностному. Для них всегда нужна известная подготовка – богатая народная почва, хорошее историческое возделывание. Странно бы было, например, ожидать когда-либо от Лифляндии не только Шекспиров, но и Пушкиных, Мицкевичей, Гоголей, Аристофана от острова Эзеля или Сервантеса от Курляндии»¹.

Уходит в прошлое время, когда всемирно-историческую роль играли отдельные народы и образованные ими государства. Настало время, когда всемирно-историческое значение приобретают языки, а отсюда и культурно объединяемые ими народы. Из современных европейских языков три романских языка (французский, итальянский и испанский) и два языка германских (английский и немецкий) занимают господствующее положение и «достигли более или менее значения всемирно-исторического»². Языки немногочисленных славянских народов в силу политических и культурных обстоятельств оказались в сложном положении. Старые народы Греко-Славянского мира, такие как греки, армяне, грузины, имеющие богатую культурную традицию, ныне не только малочисленны, но и слабы политически и культурно. Поэтому Ламанский настаивал: «В нашем мире ни один из современных языков, кроме русского, не может иметь притязания на значение всемирно-историческое, на сколько-нибудь большое распространение вне пределов своих тесных родин. Для всех этих славянских народностей и многочисленных инородцев, орудием обоюдного понимания и взаимной связи, общим дипломатическим органом и даже языком высшей образованности может быть только язык русский»³. В настоящее время лишь русский язык может взять на себя цивилизационную роль объединения и общения народов Греко-Славянского мира, а, следовательно, и приобрести всемирно-историческое значение.

¹ Там же. С. 114–115.

² Ламанский В.И. Об историческом изучении Греко-Славянского мира в Европе. СПб., 1871. С. 48.

³ Там же. С. 49.

Языковое сближение славян, конечно, представляет собой разновидность идеологии панславизма и, соответственно, является достоянием романтической эпохи. Различные варианты панславизма, в частности, теория австрийского панславизма, иллирийская теория Гая, Штросермайера и Рачкого, чешская теория панславизма Палацкого, Гавличка и Ригра в той или иной степени предполагали оживление и возрождение национальных славянских языков. Но всё это было не более как романтическое увлечение народностью, её этнографическим бытом, историей, словесностью. Это, безусловно, принесло известные плоды в отдельных славянских литературах. Задача же распространения русского языка – задача другого порядка. Её решение стало возможным именно с подъёмом национальных литератур. Распространение русского языка в славянском мире имеет значение не литературное, а цивилизационное. «Настоящее распространение русского языка у южных и западных славян, — отмечал Ламанский в своей первой лекции в университете, — стало возможно только после пробуждения их народностей и, следовательно, после образования или возрождения всех славянских наречий и словесностей. Его утверждение, как языка дипломатического и органа высшей образованности у всех племён славянских, не только не угрожает дальнейшему развитию их особых наречий, но даже обеспечивает их будущее, ибо есть единственное средство, которым эти племена могут освободиться от преобладания и господства у них языков иноплеменных»¹.

Если же русский язык займёт подобающее ему место в Греко-Славянском мире, а русская наука и литература получат всеобщее признание, то изучение русского языка станет потребностью не одних только славян и народов, населяющих Средний мир, но всякого образованного и культурного человека. «Со временем, — писал Ламанский в работе о М.В. Ломоносове, — знание русского языка станет обязательным для каждого европейца, как теперь знание французского, английского и немецкого языков. Русская академия наук, как и все учёные учреждения в России, должна быть одушевлена этим благородным и высоким стремлением русского общества и народа к мирному и свободному (не насильственному) распространению русского языка вне пределов России»². Говоря об этом,

¹ Ламанский В.И. Вступительное чтение доцента Петербургского университета В.И. Ламанского. М., 1865. С. 27 прим.

² Ламанский В.И. Столетняя память Михаилу Васильевичу Ломоносову. С. 8–9.

Ламанский недвусмысленно намекал, что это может произойти только после русификации самой Академии наук в Петербурге.

Без принятия русского языка и, как следствие, без политической и культурной ориентации славян на русское государство и русский народ, все малочисленные славянские народы обречены на политическое ничтожество и культурное прозябание. Ещё в 60-е гг. XIX в. Ламанскому казалось, что такая ориентация заметна в славянских землях. Об этом он, в частности, писал в предисловии к работе словацкого панслависта Л. Штура «Славянство и мир будущего». Здесь же Ламанский указывал и на возможное направление распространения русского языка: «Если русскому языку действительно суждено быть обще-славянским дипломатическим языком, то его распространение у славян произойдёт преимущественно через Угорскую Русь и словаков»¹. Ещё вскоре после возвращения из своей первой командировки в славянские земли, Ламанский, не будучи уверен в том, что сможет получить место преподавателя в университете, в серьёз задумывался о переезде в Угорщину, где надеялся найти возможность для практической реализации своих представлений. Практическая деятельность не обязательно означает участие в политической жизни. «Но одна политика в жизни народов, — замечал Ламанский в книге “Три мира Азийско-Европейского материка”, — далеко не первой важности дело. Её значение в истории скорее второстепенное или третьестепенное»². Более существенно распространение русского языка и литературы, знакомство других народов с православием. «Распространение русского языка и русской литературы за границей есть конечно один из высших интересов русского народа», — констатировал мыслитель¹.

Конечно, совершенно отстраниться от политики в этом деле невозможно. Нужно лишь, чтобы политические цели не расходились с потребностями русского народа, чтобы интересы политики совпадали с интересами народа. Правда, политическими средствами следует поддерживать и укреплять русский язык внутри страны, а не на внешнеполитическом поприще, где это начинание при топорности русской дипломатии примет форму большего или меньшего насилия. «Свобода мысли и устного и печатного

¹ Ламанский В.И. Предисловие к сочинению Л. Штура «Славянство и мир будущего. Послание славянам с берегов Дуная». С. VI.

² Ламанский В.И. Три мира Азийско-Европейского материка. С. 98.

слова, распространение грамотности в народе и знания русского языка у инородцев, утверждение его государственного значения во всех окраинах России, — писал Ламанский в статье “Непорешённый вопрос”, — всё это принадлежит к важнейшим задачам русской внутренней политики и вместе составляет различные стороны одного и того же вопроса о важнейших правах и задачах русского языка»². Примечательно, что мысль о развитии русского языка сопровождается у Ламанского обязательным славянофильским требованием свободы слова.

Итак, для Ламанского вполне выясненным является вопрос о преимущественном праве именно русского языка быть обще-культурным и дипломатическим органом славянских народностей. «В нашем мире, — писал он, — нет национальности и образованности, нет языка, которые бы могли оспаривать первенство у русской национальности и образованности, у русского языка»³. Посредством распространения русского языка, интеллектуально и культурно сближающего славян, осуществляется и историческое предназначение русского народа. Иными словами, в расколотый и раздробленный славянский мир русский народ вносит начало единства. Центростремительная сила, воплощённая в русском народе, посредством русского языка и литературы, должна преодолеть вековое политическое дробление на западе и юге славянского мира. «В этом отношении, — замечал Ламанский, — есть параллель между развитием литературным и развитием историко-политическим, т. е. как литературное развитие привело к тому, что на Западе индивидуализировались небольшие славянские словесности, т. е. что их язык ограничился небольшою площадью, так и историко-политическое развитие привело к образованию маленьких и слабых государственных территорий. Таким образом, в продолжении слишком тысячелетия раскрываются два явления, обратно противоположные. Они совершаются не только в наречиях и письменности, но и в жизни политической. С одной стороны, история сплавливает, объединяет, централизует (громадное Русское государство), с другой, — раскалывает, разъединяет (западные и южные славянские государства)»⁴.

¹ Ламанский В.И. Русский язык вместо немецкого, славянское богослужение вместо латинского // Известия С.-Петербургского славянского благотворительного общества. 1887. № 10. С. 482.

² Ламанский В.И. Непорешённый вопрос. Статья I. С. 161.

³ Ламанский В.И. Лекции по славянским наречиям. С. 58–59.

⁴ Там же. С. 60–61.

Объединяя народы и территории, язык не только выполняет коммуникативную и культурную функции, но и становится политической, а точнее, геополитической силой. Ламанский даже готов объяснять геополитическую роль языка действием исторического закона. По его словам: «Существует выработанный историей помощью наблюдений закон, что чем отдалённее друг от друга, чем разнообразнее и различнее земли и народности, между которыми ощущается потребность в усвоении известного чужого языка, тем этот язык приобретает значение всеобщего и мирового языка. Этот мировой характер языка зависит не от того, что, например, каждый испанец лучше француза и англичанина, или каждый русский лучше словинца, чеха или немца. Нет. Это вырабатывается силами независимыми от личной воли человека, именно: географическими условиями, площадью страны, количеством душ, чувствующих потребность в усвоении известного языка, и тем, сколько пустого ещё пространства находится в обладании известного народа, т. е. сколько условий для развития языка»¹. В другом своём лекционном курсе он уточнял: «Распространение русского языка есть распространение русской мысли, русского влияния»².

В начале своей научно-педагогической деятельности залог успешного геополитического влияния русского языка Ламанский видел в тех внутренних преобразованиях, которые начались в России в первые годы царствования Александра II. Распространение русского языка за пределами России должно быть следствием эффективных внутренних преобразований. В этом, безусловно, проявляется теснейшая связь политических мероприятий с культуртрегерскими достижениями русского языка. «В самой России, — с надеждой провозглашал Ламанский, — знамения новой, наступающей исторической эпохи выражаются ещё очевиднее. Освобождение с землёю 20 слишком миллионов крестьян, различные внутренние преобразования, открывающие простор народной, земской деятельности, убедительно нам предсказывают, что русская литература, наука, искусство, вообще русское просвещение не замедлит вступить в новый, высший и разумеется уже вполне самобытный период развития. Русская литература не только станет чисто национальной, славянской, но и приобретёт всемирно-историческое значение. Русский язык начнёт распространяться вне пределов Русского государства, подобно древним языкам эллинскому и римскому, и новейшим

¹ Там же. С. 62.

² Ламанский В.И. Чтения о славянской истории. С. 152.

немецкому, французскому и английскому. По всей вероятности он делается дипломатическим языком и органом высшей образованности у всех славянских племён. Только русский язык может вытеснить нынешнее господство немецкого и других иноплеменных языков в южных и западных землях славянских»¹. Уже в этой первой лекции хорошо заметен акцент на русском, а не славянском, что заставляет усомниться в однозначной характеристике Ламанского как панслависта. Ламанский как раз противопоставлял свою концепцию панславистским учениям Гая, Палацкого и др. Он говорит лишь о славянском общении и взаимности, основой которых может быть только русский язык.

Принятие единого славянского языка способно кардинальным образом изменить политическое состояние неромано-германских народов Центральной и Восточной Европы. Ламанский подчёркивает принципиальное значение единого языка для превращения Греко-Славянского мира в цивилизационную общность. Среди всех распространённых в Греко-Славянском мире языков лишь русский язык имеет больше шансов и прав стать общим литературным и дипломатическим языком. Это право подкрепляется не только политическим могуществом русского государства, но и тем, что русский язык сохранил больше общеславянских форм, чем другие языки. Рассуждая о геополитических перспективах единого славянского языка, Ламанский писал: «Природные богатства невозделанных и малонаселённых южных земель Греко-Славянских не утратили своей прелести для Романо-Германского запада... Теперь останавливает Европу небывалое прежде явление могущественной державы Греко-Славянской. Романо-германцев не пугает мысль о завоевании Россией этих земель: это только ослабило бы её. Их смущает и страшит уверенность, что с лёгким принятием русского языка за язык дипломатический и общелитературный эти рассыпающиеся, не сплочённые обломки получают возможность кристаллизироваться и из ингредиентов чужих племён станут наконец живою, органическою частью нового исторического мира с его особливим призванием. Такая уверенность Европы, принося великую честь её прозорливости, предлагает замечательное объективное доказательство действительной возможности, внутренней необходимости и громадной важности искусственного, смешанного письменного и культурного обще-славянского языка»².

¹ Ламанский В.И. Вступительное чтение. С. 7–8.

² Ламанский В.И. Непорешённый вопрос. Статья I. С. 132.

Языковое единство Греко-Славянского мира, служащее основой дальнейшего сближения населяющих его народов, предпочтительнее чисто политического объединения, связывающего Греко-Славянский мир в единое государственное целое. Политически объединить Средний мир способен только русский народ – единственный имеющий свою государственность. Языковое же сближение может предполагать различные варианты.

В то же время, считал Ламанский, принятие русского языка другими народами Греко-Славянского мира откроет новую эпоху в развитии самого русского языка, обогатит русское искусство и литературу. По словам Ламанского: «С обличением славянского призвания России, великого будущего, ожидающего наше слово, и его далёкого не чаемого самим Пушкиным распространения, русское искусство обретёт себе давно искомые положительные идеалы и смело вступит на широкий, царский путь всемирно-исторического развития»¹. Но даже и теперь, ещё не став общим литературным и дипломатическим языком, русский язык может отстаивать свой всемирно-исторический статус. В докторской диссертации Ламанский отмечал, что «в настоящее время при всей великой скудости населения Русской империи, при слабом развитии русской гражданственности, науки и литературы, наш язык всё-таки вместе с англо-саксонским есть один из самых распространённых языков земного шара и не менее англо-саксонского может хвалиться богатым будущим»².

Претензии русского языка на всемирно-историческое значение подкрепляются всем ходом культурно-исторического развития Среднего мира. В этом отношении русский язык выступает наследником греческого языка и общеславянского письменного языка, созданного св. Кириллом и Мефодием. В Греко-Славянском мире у него нет конкурентов. Иная ситуация сложилась в Европе, где французский, испанский, итальянский, немецкий и английский языки ведут между собой борьбу. Однако исход этой борьбы, полагал Ламанский, предрешён. В будущем значение немецкого и французского языков сохранится лишь в Европе, в то время как значение испанского языка, а особенно английского, благодаря обширным колониям будет постоянно возрастать. За этими языками – историческое будущее. Возможно, делал предположение русский учёный, со временем даже юж-

¹ Ламанский В.И. Чтения о славянской истории. С. 122.

² Ламанский В.И. Об историческом изучении Греко-Славянского мира в Европе. С. 38.

ноамериканские колонии испанцев перейдут под власть англо-саксов¹. Лидерство английского языка в Америке постепенно приведёт к тому, что в Новый Свет переместится центр западного мира. Старая культура европейских народов уступит первенство Америке. «Между тем англо-саксонская речь и национальность, — писал Ламанский, — располагая громадным пространством пустопорожних земель, может и будет неудержимо распространяться и множиться до размеров едва ныне предвидимых, постоянно обновляясь и освежаясь до бесконечного почти разнообразия самыми разноплеменными и разнокультурными элементами. Естественно поэтому предполагать, что в будущем английская литература и образованность... будет отличаться наибольшим разнообразием, свежестью и сочностью содержания, широтою и самобытностью воззрений, большею чуткостью к потребностям человечества, большею универсальностью идей и стремлений. Таким образом есть полная вероятность заключать, что Европа не может навеки, говоря относительно даже едва ли надолго, сохранить своё первостепенное значение в мировой политике и образованности. Вследствие неудержимого размножения англо-саксов в Новом Свете, от естественного прироста и от переселений из Европы, все прочие романские и германские национальности и языки Старого Света принуждены будут ранее или позже снизойти до речи второстепенных деятелей в мире романо-германском»².

Мировое господство английского языка не является следствием его исключительных потенций или богатства англоязычной литературы, с которой успешно конкурирует романоязычная литература. Преобладание английского языка обеспечено колониальной системой Британской империи. «Таким образом, — заключал Ламанский, — английский язык распространён на всём земном шаре, и можно сказать, что рано или поздно английский язык приобретет всемирное значение, и значение всех других языков в сравнении с ним станет ничтожным»³. Аналогичное всемирно-истоическое значение должен приобрести и русский язык, став общим литературным и дипломатическим языком Греко-Славянского мира.

¹ Ламанский В.И. Три мира Азийско-Европейского материка. С. 34.

² Там же. С. 37–38.

³ Ламанский В.И. Лекции по славянским наречиям. С. 25.

«СЛАВЯНСКИЙ МИР» ИЛИ «РУССКИЙ КОСМОС»
(о нереализованном издательском проекте В. И. Ламанского)

Науки не брошу, родны не разлюблю.
Из письма В. Ламанского М. Устиновичу 8 декабря 1852 г.

В 1895 г. крупнейший русский славист, профессор Петербургского университета Владимир Иванович Ламанский (1833–1914) направил министру народного просвещения И.Д. Делянову письмо с просьбой о субсидировании нового журнала «Славянский мир»¹. Обосновывая необходимость нового издания, учёный указывал на успехи и достижения отечественного славяноведения, на значение славянской историографии и филологии для лучшего понимания других отраслей историко-филологической науки. Обращаясь к министру, он писал: «Возникшее в России научное изучение славянства сначала благодаря трудам Востокова и Калайдовича, просвещённому покровительству графа Н.П. Румянцева, настоящего себе преемника не имевшего, а затем основание в министерство С.С. Уварова при русских университетах (1835) кафедр славяноведения, отправка молодых учёных Бодянского, Прейса, Срезневского, Григоровича в славянские земли Австрии и Турции дали по истине блестящие результаты. Благодаря учёным трудам и преподавательской деятельности этих почтенных насаждений славяноведения в России, наши университеты и частью духовные академии за последние пятьдесят лет дали столько крупных учёных трудов, образовали целую плеяду более или менее видных тружеников: о русской науке стали говорить с уважением в Европе, не многие русские имена получили в ней почётную известность.

Бодро оживив изучение нашего прошлого и настоящего в разнообразных отношениях, успехи славянской филологии в России не мало помогли и самостоятельному в ней изучению германской и романской филологии, а занятия русских славянской историей привели к самостоятельному у нас изучению и лучшему пониманию средневековой и новой европейской ис-

¹ См. подробнее: *Лантева Л.П.* История славяноведения в России в XIX веке. М., 2005. С. 373–375.

тории, преимущественно истории старой Германской империи, восточной Германии, т. е. Пруссии и Австрии, Венецианской республики, истории латинства и протестантства в восточной Европе, истории Византии, Турции, новой Греции.

Успешное развитие славяноведения в России много также содействовало усилению нравственного авторитета и умственного влияния нашего отечества во всех славянских землях, не мало помогло распространению среди наших соплеменников на юге и западе – русского языка, русской книги»¹. Последнее из утверждений Ламанского хорошо характеризует его панславистские идеалы. Оставаясь убеждённым сторонником славянского единства, отстаивая принципы славянского общения и взаимности, он видел эффективность сближения славянских народов следствием роста авторитета русской науки и распространения в славянских землях русского языка. Русский язык, был убеждён Ламанский, должен стать общим дипломатическим, научным и литературным языком для всех славян. В этом кроется мощная геополитическая сила русского языка, способного обеспечить культурное доминирование России как в славянских землях, так и в северной Азии. И наконец, славистика, т. е. славянская история и филология, понималась Ламанским в качестве необходимого элемента русского национального самосознания. «Вообще России ни её прошлое, ни её настоящее, — писал он далее, — ни, смею думать, её будущее не позволяют отставать от какой-либо европейской страны в исследованиях изучения славянского мира во всех отношениях. Всякая наша остановка в этой научной работе была бы шагом назад для русского самосознания»². Поясняя замысел Ламанского Л.П. Лаптева отмечает: «Задачей слависта было показать, что будущее славян немислимо без связей с Россией, но что симпатии славян к России будут расти в зависимости от её достижений в области культуры, образования, науки, ввиду чего необходимо развивать отечественное просвещение и повышать престиж России в Европе»³.

Согласно плану Ламанского журнал должен был выходить четыре раза в год. Русскую литературу, русскую историю, историю русского права предполагалось рассматривать в нём в связи с историей, литературой и правом других славянских народов. Ламанский брал на себя общее редак-

¹ СПбФА РАН. Ф. 35. Оп. 3. Ед. хр. 55. Л. 22 об., 23.

² СПбФА РАН. Ф. 35. Оп. 3. Ед. хр. 55. Л. 24.

³ Лаптева Л.П. История славяноведения в России в XIX веке. С. 375.

тирование журнала. В редакционный совет он намеревался пригласить А.И. Соболевского и А.А. Шахматова (по славянской филологии), И.Н. Жданова (по литературе), по истории И.С. Пальмова, П.А. Сырку и С. Пташицкого. «Последний больше занимается историей литературы, чем историею, но он нужен нам в качестве поляка», — объяснял свой выбор Ламанский профессору Киевского университета П.А. Кулаковскому¹. Редакционный совет, в свою очередь, должен стать ядром Славянского историко-филологического общества, а книги и журналы, присылаемые в редакцию, покупаемые и жертвуемые издания, должны положить начало формированию университетской славянской библиотеки. В дальнейшем, надеялся учёный, университет ежегодно будет приобретать для библиотеки словари, книги, карты и т. п.²

В письме П.А. Кулаковскому Ламанский упоминает, что его «обнадеживают» в связи с изданием журнала, он ждёт «обещание» со стороны С.Ю. Витте³. Однако надеждам учёного не суждено было осуществиться. И.Д. Делянов отказал в субсидировании журнала. В архиве Ламанского сохранился официальный ответ министра:

«28 мая 1895 г.

Милостивый Государь,

Владимир Иванович.

Вследствие ходатайства Вашего Превосходительства о назначении пособия на издание журнала «Славянский мир», я входил в сношение с Министром Финансов, и Тайный Советник Витте ныне уведомил меня, что в виду предъявляемых к Министерству Финансов многочисленных требований подобного рода он не считает возможным согласиться на отпуск из казны просимой Вами суммы в 3500 рублей на изъяснённую надобность.

Сообщая о таком отзыве Министра Финансов, прошу Вас, Милостивый Государь, принять уверение в совершенном почтении и преданности.

Граф Делянов»⁴.

Название журнала «Славянский мир» появилось не сразу. В бумагах учёного встречается и такое заглавие, как «Славянский свет», но, вероятно, были и другие варианты. Проект журнала не случайно составил у Ламанского к середине 90-х гг. XIX в. В 1890 г., отслужив двадцать пять лет

¹ РО ИРЛИ РАН. Ф. 572. № 159. Л. 21 об.

² Там же. Л. 22.

³ Там же. Л. 21 об.

⁴ СПбФА РАН. Ф. 35. Оп. 1. Ед. хр. 518. Л. 7, 7 об.

в университете, Ламанский получил звание заслуженного профессора. С этого же времени он начал преподавать славянскую историю и филологию в Академии генерального штаба, где проработал до 1900 г. В 1890 г. вышли и первые номера издаваемого им журнала «Живая старина», который он редактировал до 1910 г. «Живая старина» стал лучшим дореволюционным этнографическим журналом. Работая над изданием безвозмездно и даже тратя первые семь лет собственные средства (первый год 100 рублей, в последующие от 30 до 50 рублей), Ламанский старался привлечь к журналу как можно больше подписчиков, чтобы обеспечить стабильный выпуск номеров. В конце концов недостающую сумму дал старший брат Владимира Ивановича Евгений Иванович Ламанский, крупный русский экономист, первый директор Государственного банка. К середине 1890-х гг. положение журнала укрепилось. С получением пенсии и переходом в заслуженные профессора Ламанский оказался меньше занят в университете, а преподавание в Академии генерального штаба побудило его полнее представить свои исторические и геополитические взгляды. В 1892 г. в Петербурге вышла книга «Три мира Азийско-Европейского материка», в которой Ламанский изложил свою цивилизационную концепцию, разрабатываемую с середины 1860-х гг. Сам учёный считал себя в большей степени историком, чем филологом, а свой трактат относил к области политической географии. Многие положения этой книги были сформулированы ещё в 60-е гг. XIX в. и вошли в докторскую диссертацию Ламанского «Об историческом изучении греко-славянского мира в Европе» (1871). Здесь он обосновывал цивилизационную самобытность греко-славянского мира, противопоставляя его другим культурным мирам: собственно Азии и Европе, т. е. романо-германскому миру. В книге 1892 г. он говорит уже о греко-славянском мире как «Среднем мире». В более ранних работах называет греко-славянский мир христианским востоком или «русским космосом». Последнее выражение, заимствованное у английского дипломата Лоноворта, явно пришлось Ламанскому по душе и он его часто употреблял. Когда же в первой половине 90-х гг. XIX в. цивилизационная концепция Ламанского окончательно сложилась, он и задумал издание нового журнала «Славянский мир», целью которого должно было стать изучение этого «русского космоса», обоснование и пропаганда его культурной самобытности и самостоятельного исторического пути.

Сам Ламанский себя относил к последователям славянофильского учения. Работая над докторской диссертацией, он часто общался с Н.Я. Данилевским¹, печатал свою диссертацию в том же журнале «Заря», где публиковалась «Россия и Европа» Н.Я. Данилевского, и выпустил её в один год с книгой Н.Я. Данилевского. Действительно, исследование Ламанского обнаруживает некоторые параллели с учением Н.Я. Данилевского. Тем не менее об одностороннем заимствовании здесь едва ли можно говорить. Некоторые положения в концепции Н.Я. Данилевского, вероятно, были сформулированы под влиянием бесед с Ламанским. Однако Ламанского нельзя отнести к рядовым эпигонам славянофильства, он был слишком крупным учёным, чтобы некритично популяризировать славянофильские идеи. К началу 1890-х гг. у Ламанского усиливаются сомнения в перспективности панславизма, он конфликтует с националистически настроенными членами Санкт-Петербургского славянского благотворительного комитета. И трактат «Три мира Азийско-Европейского материка» уже заметно выходит за рамки традиционного славянофильства. Он позволяет рассматривать Ламанского в качестве одного из предшественников евразийства. Причём влияние на евразийство носило не только книжный, но и до некоторой степени личный характер. Сын Ламанского Владимир, опираясь на концепцию отца, преподавал географию в Политехническом институте в Петербурге одному из будущих теоретиков евразийства – П.Н. Савицкому.

1890 г. был во многом переломным в жизни Ламанского. Можно предположить, что первая мысль об издании журнала, посвящённого изучению греко-славянского мира, появилась именно в это время. «Пора обращать публику к серьёзному изучению России», — замечал он 21 октября 1890 г. П.А. Кулаковскому². Никогда не отделяя Россию от славянского мира, Ламанский полагал, что Россия должна осознать себя именно в качестве славянского государства.

Ещё двадцатилетним студентом он писал в своём дневнике 17 июля 1853 г.: «Теперь Россия если не зачала, то начнёт скоро проявлять себя, как русское, славянское государство, тогда и народность русская начнёт вышаться и приобретать значение между европейскими народами»³. «Надо теперь, — призывал он 20 мая 1853 г., — чтобы русские почувствовали не-

¹ Н.Я. Данилевский хорошо знал старших братьев Ламанского Евгения Ивановича и Порфирия Ивановича ещё по кружку «петрашевцев».

² РО ИРЛИ РАН. Ф. 572. № 159. Л. 10 об.

³ СПбА РАН. Ф. 35. Оп. 3. Ед. хр. 44 об. – 45.

обходимость слиться со славянами не материально, а духовно, чтобы поняли, что в этом слиянии только заключена возможность показать перед лицом Европы наши духовные силы, войти в общую жизнь человечества»¹. Цитируемый дневник содержит первые дошедшие до нас размышления Ламанского о России, её судьбе и освободительной роли русского народа в славянском мире. Дневниковые записи сделаны под впечатлением от известий о начале и последующем ходе Крымской войны. Они ясно показывают насколько критически относился учёный к существующей в России форме правления и ставят под сомнение распространённое в исследовательской литературе мнение о Ламанском, как об убеждённом монархисте. По крайней мере николаевское самодержавие никогда не вызывало у него симпатий. Русский император «тяготил своим самовластием, разорял казну и сам своими слугами мешал нашему духовному развитию и наконец к довершению всего унижил Россию... Теперь Николаю надо забыть некоторые свои пристрастия, ему надо понять, что Русь сильна верою и народом, а не его нелепым самодержавием, что нам прилепляться в Европе ни к кому не надо, и мазать и ласкать и тех и других, наша судьба прошлая иная, чем Западной Европы, начала тоже другие, для нас одинаково вредно связываться с социалистами республиканцами и с Свящ[енной] Р[имской] импер[ией], и с Лудов[иком] Наполеоном, и с умеренными монархиями. Наша роль в Европе – внести новые начала, их навязать Западу, и воскресить их в племенах славянских, онемеченных и отурченных»². Ламанский полагал, что России не следует вмешиваться в европейские конфликты, а, наоборот, заботится о внутреннем своём развитии: поддерживать свободу слова и науку, развивать торговлю и реформировать административное управление, освободить крестьян. Он ожидает от начавшейся войны пробуждения русского общества и разрешения славянского вопроса в Европе. «Есть возмездие и Немезида в истории, она настала теперь для славян», — провозглашал Ламанский в дневнике (29 июня 1853 г.)³.

В пылу юношеской самоуверенности он мечтает о нанесении удара англичанам в Индии, но тут же трезво замечает, что для этого необходим генерал подобный А.В. Суворову. Впрочем, неудачи в ходе Крымской войны быстро развеяли эти мечты. Коренная слабость России, убеждён он,

¹ Там же. Л. 34–34 об.

² Там же. Л. 4.

³ Там же. Л. 4 об.

скрывается в отсутствии общегражданских свобод, в крепостном рабстве и самодержавном произволе.

Дневниковые записи этого периода наполнены риторическими вопросами. «Неужели уж все мы славяне такое племя негодное для политического могущества? Неужели кара Божья постигнет нас за гордость Николая, за все его ошибки и чёрные дела? ...Запад должен пасть, а не мы. Не то ещё бывало с Русью, а выходила же каждый раз с новыми силами. Николай опомнится, возьмётся за ум (хотя и сильно поздно) и пойдёт наперекор многим своим мечтам. Ещё не умрёт он, а убедится, что неограниченное правление – нелепость, противная разуму, нашей вере, нашей истории, что она может совершенно погубить Россию; он поймёт, что дружба с Австриею, истекающая из того же начала, нам пагубна. Ему ясно представится, что торжество нашего дела принадлежит народному духу, народным силам, а не той пакостной форме, которая Европе кажется главным нашим отличием, которая, продлись ещё дольше, многое могла бы если не истребить, то развратить»¹. Ламанский подчёркивает, что сила России состоит в свободном развитии народного начала. Не гарантированная конституцией индивидуальная свобода, а пробудившееся национальное сознание способно принести России победу. Русские – народ славянский, поэтому рост национального сознания связан с разумением русским народом себя в качестве народа славянского. Но верно и обратное: только в единстве с другими славянами достижима чаемая победа. «Но во всяком случае дерзко и бессмысленно желать нам победы теперь, — писал Ламанский 11 сентября 1853 г., — т. е. победы решительной. Надо купить её долгими страданиями, поражениями и спокойствием духа, полного упования и надежды на конечное торжество нашего дела. Запад ещё слишком силён, чувствует слишком хорошо, что эта борьба на жизнь или смерть. Тяжёлыми опытами, трудами вековыми приобрёл он то, что теперь имеет. Он не легко своё отдаст. С другой стороны, и цель наша слишком далека, и последствия победы слишком громадны, слишком велики для России, чтобы она могла достичь её, эту цель, в несколько месяцев. Надо, чтобы славяне соединились все вместе стали бы за одного человека...»² И тогда славянский мир «займёт место Запада», а славяне станут «вождями человечества». «Не знаю, может я ошибаюсь и жестоко ошибаюсь, — писал он уже 28 сентяб-

¹ Там же. Л. 22 об.

² Там же. Л. 22 об.

ря 1853 г., — но все мои убеждения коренятся на той вере, что пришёл час славян, что только Россия может восстановить их всех, и что только она, победительница, может обновить мир, вскрыть те начала, которых она жаждет, и которых всего менее подозревает в нас Запад»¹.

Однако до сих пор не разрешена главная проблема России – сохраняется крепостная зависимость крестьян. «Будь, что будет... Вот торжественная минута для России! Понимает ли она её? Не слишком ли мы окунулись в грязь рабства? Достойны ли мы победы, но, с другой стороны, заслужил ли её и Запад и неужели Николаевский кулак мог так унижить, так уронить нашу матушку Россию? Неужели победа русских над Западом не может совпасть с падением деспотизма и всех зол?»² Ламанский обрушивается на крепостное рабство не только исходя из славянофильских убеждений. Дворяне Ламанские никогда не имели крепостных. Ещё дед учёного, будучи дворянином, жил в деревне Ламаниха Вологодской губернии совершенно по-крестьянски, и лишь отец Владимира Ивановича сделал в Петербурге административную карьеру. Сам историк, не имея никаких других источников дохода, зарабатывал на жизнь исключительно литературным и педагогическим трудом, преподавая в университете, духовной академии и генеральном штабе.

Впрочем, Крымская война вызывала у Ламанского и провиденциалистские настроения. Вполне в духе ветхозаветной «теории казней божьих» он рассуждал о том, что цель позорной войны – вызвать раскаяние и покаянные чувства в русском обществе в совершённых мерзостях и пробудить русский народ к новому служению, дать ему новые силы. Сильна Россия должна быть и своими друзьями, т. е. единокровными и единоверными народами. Поэтому борьба за освобождение славян для России – это не только исполнение её исторического долга, но и разрешение так называемого «восточного вопроса», под которым Ламанский понимал определение западных границ греко-славянского мира. Сознательная сила Россия всегда будет иметь и друзей. «У сильного всегда будут друзья, настолько верные и искренние, поскольку и поколе он силён и силу свою разумеет. Россия должна не плакаться и не думать, что у неё нет друзей, а, напротив того, ежечасно заявлять, что у неё друзей и союзников много, только свис-

¹ Там же. Л. 24.

² Там же.

нать, что, каждый де за честь почтёт стать её другом», — записал Ламанский в дневнике 22 мая 1889 г.¹

Россия составляет основу Среднего мира, к ней тяготеют все другие славянские и православные народы, живущие вне русского государства. Только опора на Россию даёт этим народам шанс сохранить своё культурное и языковое своеобразие и продлить своё историческое существование. Все они, как бы располагаясь на периферии русского мира, образуют единый русский космос. «Хотя Россия и есть главный и даже единственный самобытный представитель греко-славянского мира, — замечал Ламанский в докторской диссертации, — однако понятие о нём ею одною не исчерпывается, и не в ней одной он заключается. Действительно, в отношениях этнографическом, географическом, историческом, культурном и политическом, нынешняя Россия не есть сама по себе строго законченное и округлённое целое»². Необходимо присоединение к Российской империи Карпатского региона. «Шестая часть света, Россия, получает почти полный вид особого самобытного материка только с приложением к ней остальной восточной, Закарпатской и Задунайской, греко-славянской Европы», — обрисовывал свой геополитический проект учёный³. Такое объединение вполне оправдывается и взаимным культурным тяготением: «Большая часть греко-славянских земель вне России, в культурном отношении, находится ближе к России, чем к Европе»⁴.

Слабость и малочисленность греков и сербо-хорватов также усиливает их нужду в России, но и Россия испытывает потребность в этих народах, что Ламанский иллюстрирует различными историческими примерами. «Россия, — писал он, — связана с этими землями самыми крепкими узами церковными, племенными, всеми своими историческими преданиями и многовековым взаимодействием, обоюдным вещественными и нравственными интересами»¹. Образую основу среднего мира, Россия выступает центростремительной силой «русского космоса», в то время как входящее в орбиту русского мира население восточной и южной Европы привносит центробежный импульс. «В соответствии географическому характеру края, — замечал исследователь, — и в его населении, с приближением к

¹ СПбФА РАН. Ф. 35. Оп. 3. Ед. хр. 3. л. 12.

² Ламанский В.И. Об историческом изучении греко-славянского мира в Европе. СПб., 1871. С. 38.

³ Там же. С. 39.

⁴ Там же. С. 59.

югу и юго-западу возрастает и усиливается дух партикуляризма, крайней местной автономии и независимости, во многом благоприятный для развития личной бойкости энергии, для образования небольших вольных торговых и морских республиканских общин с широким самоуправлением»². Всё это позволяет Ламанскому провести аналогию между средним миром и античной цивилизацией, объединяющим началом в которой выступали римляне, стягивающие греков и другие многочисленные народы в одно культурное пространство. «В этом отношении Россия и малые племена славянские, — развивал свою мысль историк, — представляют всего более аналогии с древним Римом и Элладой. Россия, как Рим, представляет сильно выработанное начало единства; южные и западные славяне, как эллины, непомерно развитое начало местного и народного разнообразия. Но далее сходство опять исчезает. ...При всём неравенстве и несходстве положения, южные и западные славяне принадлежат к одному историческому типу с Русью»³.

Впрочем, существование единой цивилизации возможно только при преобладании центростремительных сил над центробежными. Для греко-славянского мира это означает преобладание русского народа над всеми остальными. «Но и в настоящее время, — отмечал Ламанский, — при всём этом пёстром разнообразии племён, в мире греко-славянском всё-таки преобладает общее над частным, начало единства над началом разнообразия. Славянство, именно в лице русского народа, представляет собою громадный крепкий кряж или ствол, а все прочие инородческие племена являются его ветвями. Численно, пространственно и духовно преобладает и господствует Славянство, а в нём и чрез него, народ и язык русский»⁴. При отказе русского народа от своей цивилизационной роли рассыплется и весь «русский космос», охаотится вся громадная территория Среднего мира, окраинные земли которого войдут в орбиту других цивилизационных центров.

Специфичность Среднего мира лучше всего опознаётся по контрасту не столько с миром азиатским, сколько с миром западноевропейским или романо-германским. Эти различия Ламанский считает принципиально важными для понимания самого греко-славянского мира. «Деление христианско-арийского мира на восточный и западный, греко-славянский и романо-

¹ Там же. С. 42.

² Там же. С. 39.

³ Там же. С. 50.

⁴ Там же. С. 51.

германский, — писал он, — основано на строгом различии их внутренних, существенных признаков, географических, этнографических, религиозных, общественных, вообще, культурных особенностей. Это деление имеет величайшую научную важность»¹. Из указанных отличий (географических, этнографических, религиозных и общественных) Ламанский в докторской диссертации подробнее останавливался на различиях религиозных и этнографических. В поздних работах он больше уделял внимания различиям географическим. «Греко-славяне, — подчёркивал исследователь, — по природе страны своему этнографическому составу и религиозным началам составляют, по отношению к романо-германцам, совсем особый исторический организм или самобытный мир»². Самобытность русского мира, его отличие от мира романо-германского сознают и сами европейцы. «Московию, Московское государство и его жителей, — отмечал Ламанский, — европейцы можно сказать никогда не считали своими, европейскими. Мы русские и вообще все славяне, особенно же православные, когда последние были политически независимы, всегда казались для романо-германцев чужими»³. Крайней формой такого отчуждения служит отождествление европейцами русских с монголами и тюрками. Представление о «туранизме великороссов» учёный считает «галлюцинациями бедного Духинского» — польского историка, писавшего преимущественно по-французски и активно популяризовавшего в Европе мысль о «туранстве московитов». Ламанский последовательно опровергает это представление, доказывая славянский характер русской культуры, хотя и замечает, что не видит оснований для пренебрежительного отношения к тюркским и монгольским народам, а также к естественным и неизбежным процессам метисации племён.

Аналогия между цивилизациями и живыми организмами позволяет Ламанскому проследить различие в возрасте греко-славянской и романо-германской цивилизаций. Он приходит к выводу, что исторический возраст современных ему русских людей соответствует европейцам XIV–XV вв., а немного далее проводит параллель между Россией XIX в. и Европой XVI в.⁴ Молодость русского народа сравнительно с европейцами говорит о том, что именно русскому миру принадлежит будущее, а усиление

¹ Там же. С. 12.

² Там же. С. 56.

³ Там же. С. 283.

⁴ Там же. С. 57.

России – неизбежный результат исторического процесса. «Русский народ и вообще славянский мир призван историею к великой самостоятельной будущности», — провозглашал Ламанский¹.

В докторской диссертации Ламанский лишь касался географических, природно-климатических отличий Среднего мира. Он, в частности, писал: «Горные хребты северного Китая, Тибета и Гиндукуша в средней Азии с бóльшим правом, чем хребет Уральский, могут служить гранью особого материка»². Двумя десятилетиями позже учёный отводил географической специфике греко-славянского мира более существенную роль в обосновании его самобытности. Тем не менее, надо подчеркнуть, что основополагающими факторами цивилизации, без которых не возможно самобытное развитие, Ламанский продолжал считать политическую независимость и общий научный, литературный и дипломатический язык.

Определяя состав греко-славянского мира, Ламанский писал: «Площадь лежащего между собственно Европою и собственно Азиею так называемого Среднего мира занимает около 24 мил. кв. клм. и включает в себя всю русскую империю (22.622.560), часть прежних польско-литовских земель Пруссии, где ещё сохранилась славянская и литовская народность, часть Силезии, значительная часть Чехии, всю Моравию, южную Стрию, часть Каринтии (Хорутании), всю Крайну, Горицкое графство, Истрию, все Австро-Угорские земли короны Св. Стефана с Триеденым королевством, т. е. Хорватию, Славонию и Далматию, Румынское королевство, королевство Сербию, княжество Черногорское, Боснию, Герцеговину, княжество Болгарское (с Румелиею), королевство Греческое с островами, всю европейскую Турцию с включением Константинополя, с остальными греческими островами, со всем приморьем Сирии и М. Азии и с прилежащими к кавказскому наместничеству областями азиатской Турции с населением древне-христианским»³. Как видно, значительной своей частью Средний мир совпадает с Российской империей, точнее Россия составляет большую часть территории греко-славянского мира. Включение в орбиту Среднего мира части Турции связано с тем, что на этой территории проживает немногочисленное христианское население (семты, сирийцы, арийцы, армяне), исторически связанное с крупнейшими государствами греко-

¹ Там же. С. 253.

² Там же. С. 42.

³ Ламанский В.И. Три мира Азийско-Европейского материка. СПб., 1892. С. 41–42.

славянского мира (Византией, Московским царством или Российской империей).

На севере, востоке и юге границы среднего мира фактически совпадают с границами русского государства. По словам Ламанского: «Средний мир имеет вполне естественные границы в водах Северного или Ледовитого моря, Берингова пролива, Берингова, Охотского и Японского морей на севере и востоке и Средиземного моря на юге. Всего труднее определима юго-западная граница Среднего мира с собственной Азией. ...Относительно же прочих сухопутных границ Среднего мира с собственно Азией, следует заметить, что их правильнее всего отождествлять с политическими границами России»¹. Сложнее обстоит дело с определением западных границ греко-славянского мира. Их выяснение составляет сущность так называемого «восточного вопроса». Исторически эта граница оказывается более подвижной, а её уточнение составляет одну из главных политических задач, стоящих перед Средним миром. Ламанский полагал, что за отсутствием явных географических разделов в центральной и восточной Европе, западная граница Среднего мира должна проходить по тем территориям, где численно преобладает неромано-германское население. «Западная граница Среднего мира, — писал историк, — отделяющая его от собственной Европы, есть сухопутная русская-норвежско-шведская граница, Ботнический и Финский заливы, далее ломанная пограничная линия, проходящая по прусским и австрийским землям, между Балтийским и Адриатическим морями. Она углубляется то далеко на запад в Германию, то приближается на восток к русским пределам и упирается на севере около Данцига в море Балтийское, а на юге около Триеста в море Адриатическое. Затем западную границу Среднего мира составляет Адриатическое и Ионийское море. Южная граница Среднего мира, и также собственная Азия (т. е. Азиатская Турция). При этом следует заметить, что в отношении этнологическом и историко-культурном некоторые части Малой Азии и Сирии скорее должны быть относимы к миру Среднему, чем к миру собственно азиатскому»².

К географическим особенностям Среднего мира историк относил: 1) «скудость берегового развития», т. е. материковый характер территории; 2) преимущественно равнинный характер пространства, ограниченного горами лишь на окраинах и 3) преобладание умеренного климата, а на севере

¹ Там же. С. 42.

² Там же. С. 24.

более суровые климатические условия¹. В то же время Ламанский подчёркивал, что доминирующий характер культуры Среднего мира больше сближает его с Европой, чем с Азией.

Суровость климата, бедность и однообразие природы с «не особенно значительными оазисами» на окраинах в большей степени свойственны России, как европейской, так и азиатской её частям. К этому следует добавить малочисленность населения при «крайней юности культуры».

Географический фактор во многом задаёт единство всей территории русского государства. По словам Ламанского, «единство русской империи обусловлено совершенным почти отсутствием в ней крупных внутренних расчленений. ...Этим отсутствием богатых расчленений Россия резко отличается как от европейского запада, так и азиатского юга. Русская Азия в этом отношении составляет почти такую же противоположность собственно не-русской Азии, какую европейская Россия – собственной, не-русской Европе. От настоящей Европы и от настоящей Азии отличается Россия и крайне бедным развитием береговой линии»². Деление на европейскую и азиатскую части для России не является принципиальным. Иными словами, Россия сколь европейская, столь и азиатская страна. Провести границу между европейской и азиатской Россией практически не возможно. «Азиатские владения России, — уточнял ещё раз Ламанский, — резко отличаются от азиатских владений собственной Европы. Оно непосредственно примыкает к так называемой европейской России, составляя с нею одно непрерывное территориальное целое. Между восточными и южными окраинами Европейской России и западными и северо-западными окраинами русской Азии собственно говоря не существует никаких строгих и резких различий и противоположностей ни в географическом, ни в этнологическом, ни в историко-культурном отношении. Переход из одной в другую совершается постепенно и незаметно»³.

Другой важный источник единства – преобладание в европейской и азиатской России, несмотря на всё разнообразие обитающих в ней племён и верований, одной народности и одной религии. Тем самым вновь подчёркивается отличие «русского мира» от собственно Европы и не-русской Азии. Согласно Ламанскому, «решительное преобладание в европейской и

¹ Там же. С. 45–46.

² Там же. С. 15.

³ Там же. С. 8.

азиатской России одной веры, одного языка и народности, есть главный источник её политического и культурного единства, прежних и грядущих успехов в борьбе с её противниками и соперниками, Западом – Европою и Югом – собственно Азиею»¹.

Неразрывность европейской и азиатской частей во многом определяет своеобразие Среднего мира. Однако само по себе культурное единство территории ещё не означает равенство частей. Основные культуротворческие силы, вынужден признать Ламанский, сосредоточены в европейской России. «Если есть Азия *русская*, — писал он, — если она в отличии от собственной не-русской Азии должна быть относима к особому историко-культурному типу, то это единственно потому, что при русской Азии или азиатской России, есть ещё русская Европа или Россия европейская. ...Отсюда, из древнейших и внутренних русских областей, главнейшее черпает вои силы господствующий элемент русской Азии. Сам по себе он так ещё слаб, что может собственно служить только передатчиком, толкователем и исполнителем идей, произведений и задач, вырабатываемых в европейской России»². Отсутствие географических различий способствует постепенному цивилизационному выравниванию Среднего мира, поэтому «обе России (европейская и азиатская. – А.М.) составляют, вследствие постоянных переселений из европейской в азиатскую, одно непрерывное целое»³.

Конечно, Средний мир не исчерпывается Российской империей, но всё же «русский мир» преобладает в Среднем мире. «К важным же отличительным особенностям греко-славянского востока от романо-германского запада, — уточнял Ламанский, — следует отнести и два характерных этнографических явления. Это, во первых, множество и разнообразие инородческих элементов, входящих в состав греко-славянского мира, чего вовсе не замечается в историческое время в романо-германской Европе и что имеется лишь у романо-германцев Нового Света, а также в Азии и Африке, и во вторых, крайняя неравномерность естественных составных частей, на которые распадается, в совершенную противоположность западу, господствующая племенная стихия на нашем востоке»⁴. Речь в данном случае идёт о том, что среди народных стихий в Среднем мире доминируют сла-

¹ Там же. С. 15.

² Там же. С. 16.

³ Там же. С. 17.

⁴ Там же. С. 64–65.

вяне, а среди последних преобладает русская народность. Славяне и православные народы, не входящие в Российскую империю, «составляют сами по себе слишком незначительную, по величине площади, по количеству населения и политическому и культурному её положению, часть Азийско-Европейского материка, для того, чтобы образовать особый самостоятельный отдел или мир. Рассматриваемые с точки зрения этнологической и историко-культурной, эти земли естественно должны быть отнесены не к миру собственно азиатскому и не к миру собственно европейскому, а к миру, названному нами Средним. В этом смысле эти земли нельзя отрывать от России, как нельзя азиатскую Россию отделять от европейской»¹. На современной Ламанскому политической карте к цивилизационному пространству Среднего мира принадлежит часть территории Австро-Венгрии, Пруссии и Турции. Без России население этих земель обречено на историческое прозябание и культурную ассимиляцию. Россия – основа Среднего мира и залог исторического существования и культурного развития неромано-германских народов Европы, северной Азии, а отчасти и Малой Азии. По мысли Ламанского, «только безумец славянин может не понимать, не предвидеть, что случилось бы со всем славянством, если бы Россия пропала, исчезла с лица земли или обратилась в нынешнюю незначительность всего остального славянства без России»².

Прекрасно сознавая значение России для собирания Среднего мира в единое цивилизационное пространство, Ламанский, тем не менее, не идеализировал славянство в целом и русский народ, в частности. Природно-климатические условия, столь много способствовавшие выработке общих культурных основ жизни и складыванию общего психологического типа населения на огромном пространстве от Карпат до Тихого океана, не всегда благоприятно влияли на жизнь народов. Ламанский готов признать отставание русских от европейцев в интеллектуальном развитии. «Суровая природа, — писал он, — пространные равнины, леса, болота, исключительное почти занятие земледелием, разными домашним и лесным промыслом, продолжительное незнание моря, воспитателя духа предприимчивости и умственной отваги, долго не развивали в добрых и способных славяно-русских племенах ни пытливости мысли, ни бессонности ума, так рано отличавшей древних греков. В доброй славянской природе, в сельском

¹ Там же. С. 19.

² Там же. С. 98.

быте русского народа было много предрасположения к сердечному восприятию христианства, но нам долго, слишком долго не давалась та подвижность и возбуждённость ума, что никогда не оставляет духа человеческого в покое, будет ли в нём любознательность, требует от него строго отчётливого разбора, что в его нравственном законе, в его правилах жизни и в его быту самое высшее и существенное, что случайно и условно, что необходимо для спасения и что безразлично»¹.

Славянофильство, как известно, не стремилось к выработке собственной догмы предпочитая лишь критически реагировать на выступления оппонентов. В то же время целый ряд представлений разделялся большинством последователей славянофильского учения, в частности, возводимое в ранг исторической аксиомы, убеждение в ненасильственном характере образования русского государства. Ламанский, фактически приравнивавший славянофильскую критичность к научной объективности, не соглашался с этим положением. «Тем не менее, — отмечал он, — мы не думаем, что русский народ совершенно чужд насильственности... насильственность есть одно из дурных общечеловеческих свойств. ...Самообольщение вредит и научному изучению отечественной истории и практической деятельности. Не вредно ли, в самом деле, утешать себя и других в гуманности нашей, в отсутствии у нас смертной казни, в демократичности строя нашего государства, при существовании *податных* и *неподатных* сословий, при особенностях нашей военной повинности, при... при той остановке и реакции, которая у нас в значительной степени наступила с закрытия крестьянских комиссий. Что же касается мнения о том, что Россия государство и народ не завоевательные, то оно противно понятиям исторического народа и государства. Впрочем, как буду иметь случай показать, самообольщение о мягкости незавоевательности своего народа есть одно из общих свойств патриотического увлечения всех исторических народов мира. Такое самообольщение, впрочем, много говорит в пользу души человеческой, не желающей мириться с тем безумством, обманом и насилием, с теми зверствами, преступлениями и пороками, которыми кишит печальная история человечества. Впрочем, я не думаю отрицать степеней насильственности, которые зависят от многих разнообразных условий: большей или меньшей высоты просветительного начала того или другого народа, его общественного быта и государственного строя, его умственной образованности, духа

¹ Там же. С. 110.

времени и пр.»¹. Приведённая обширная цитата взята из докторской диссертации Ламанского и, вероятно, вызвана скрытой оппозицией учёного по отношению к идеям опубликованной в тот же год книги Н.Я. Данилевского «Россия и Европа».

Однако не только климат и даже не столько климат тормозят интеллектуальное развитие русского народа. Не менее пагубной оказалось раздражительное направление нашей культуры. По иронии истории именно заимствованный характер русской культуры препятствует творческому развитию научных, интеллектуальных сил русского общества. Исторический парадокс состоит в том, что ориентация на западноевропейскую культуру, столь много достигшей в познании окружающего мира, гасит творческие импульсы русского народа, препятствует самостоятельному проявлению русского искусства, науки, литературы и т. п. «Наша образованность и наша общеобразовательная литература, за исключением немногих добрых и светлых явлений, — констатировал Ламанский, — страдают ещё великими проблемами, недостатками, даже крупными пороками. ...Еще сильна в нас, русских, привычка думать своим умом и работать самостоятельно ...Мы доселе ещё любим хватать знания налету, запускаем и спешим свалить всякую работу, не любим и не умеем вынашивать наши мысли, обрабатывать наши труды, доводить их до возможно чистой отделки»². Ламанский признаёт неисправность и неаккуратность русского человека во многих делах, но опять же полагает, что эти недостатки «конечно вытекают не из каких-либо коренных свойств русской или славянской природы, а составляют принадлежность нашей в значительной степени ложной образованности. Привитая из чужа, насильственно, по приказу, она выросла на крепостном праве, долго была и отчасти поныне остаётся образованностью показною, искусственною. Образованность эта... всё ещё образованность не настоящая, мало оригинальная, скудная творчеством, как есть мало народная, так сказать совсем не в версту такому великому, своеобразному народу, каков русский»³.

Помочь преодолеть ложное направление русской образованности или культуры, а вместе с тем пробудить творческие силы русского ума, вызвать уважение к своему народу, своей истории, литературе, искусству и

¹ Ламанский В.И. Об историческом изучении греко-славянского мира в Европе. С. 152–155, прим.

² Ламанский В.И. Три мира Азийско-Европейского материка. С. 100.

³ Там же. С. 101–102.

был призван задуманный Ламанским журнал «Славянский мир». Он должен был стать органом русского самосознания. «Недостаток определённого сознания в целом народе и обществе бывает обыкновенно источником слабости, ведёт к печальным заблуждениям, по ложным путям», — замечал Ламанский¹. В то же время журнал должен был отличаться от консервативных или националистически ориентированных изданий, во-первых, своим чисто научным направлением, а, во-вторых, тем, что «русский мир» предполагалось рассматривать в нём в связи с более широкой цивилизационной общностью греко-славянского или Среднего мира.

¹ Там же. С. 110.

**«РЕАЛЬНЫЙ ИДЕАЛИСТ»
(О. Ф. Миллера и славянофильство)**

Среди парадоксальных явлений в истории русской мысли одним из наиболее любопытных остаётся факт участия немецких учёных в славянофильском движении. Всё это лишь подчёркивает случайность номинации московского кружка и указывает на отсутствие у славянофилов националистической программы. Среди славянофильствующих немцев искренностью своих убеждений и активностью позиции выдавался Орест Фёдорович Миллер. Миллера нельзя отнести к тому разряду иноземных чиновников, для которых обрусение было и средством и следствием служебной карьеры. Миллер был идейным и последователем славянолюбом и русофилом. Порой его симпатии к славянству переходили в крайность стеснения своим происхождением. Миллер ощущал как личную вину те неправды, какие Европа чинила России и славянству. В предисловии к сборнику своих статей «Славянство и Европа», вышедшему в 1877 г. в разгар русско-турецкой войны за освобождение Болгарии он сетовал, что «те из нас, которым приходится носить не русское имя, готовы, по крайней мере, многие досадовать на последнюю каплю не русской крови, роднящую их с детьми Запада – этими “потаковниками и поноровниками бесерменскими”, как отозвались бы о них наши летописцы»¹.

Поборник исторических прав славянства и русский патриот Оскар Миллер родился 4 августа (ст. ст.) 1833 г. в Гаспале Эстляндской губернии в немецко-шведской семье. Его отец, Фридрих Миллер (ум. 1836), служил таможенным чиновником в Эстляндской губернии, мать, Аделаида Миллер (1805–1833) происходила из рода немецких баронов Унгрен-Штернберг. Рано осиротев (мать умерла при родах, а отец, когда мальчику было три года), Орест Фёдорович воспитывался в семье дяди Ивана Петровича Миллера и его жены Екатерины Николаевны (Чириковой). Тётя, которую Миллер называл «матушкой», привила будущему учёному любовь к русскому языку и культуре. Поселившись у дяди, Оскар разговаривал только по-немецки, но уже через год говорил только по-русски и позд-

¹ Миллер О.Ф. Славянство и Европа. Статьи и речи 1865–1877 г. СПб., 1877. С. X.

нее вынужден был вновь учить немецкий язык. Состоя на военной службе, И.П. Миллер часто менял место жительства, вместе с ним переезжала и его семья. Потребность в бескорыстном служении людям и религиозные искания, рано проявившись у юного Оскара Миллера, привели к осознанному переходу в православие. Это произошло в 1848 г. При крещении он выбрал имя Орест.

Выйдя в отставку в чине генерал-лейтенанта, дядя вместе с семьёй поселился в Петербурге, где в 1851 г. Орест поступил на историко-филологический факультет университета. В тот год на историко-филологический факультет было принято шесть студентов, среди них будущий академик В.И. Ламанский. Из профессоров факультета Миллер отдавал предпочтение М.С. Куторге и А.В. Никитенко. Окончив университет с золотой медалью за сочинение о комедиях Сумарокова, Фонвизина, Княжнина и кн. Шаховского (В.И. Ламанский в том же году за сочинение о языке Русской Правды получил серебряную медаль), в 1855 г. Миллер был оставлен при кафедре А.В. Никитенко, в семье которого встретил и свою избранницу. Однако свадьба не состоялась, поскольку Миллер усмотрел в И.А. Гончарове соперника.

В 1858 г. Миллер завершил работу над магистерской диссертацией «О нравственной стихии в поэзии на основании исторических данных», которая была написана под влиянием правого гегельянца Г. Розенкранца. В годы обучения Миллера в университете преподавание философии было запрещено и профессор А.В. Никитенко, как мог, на своих занятиях старался компенсировать недостаток философской подготовки студентов. Он «любил, когда его ученики разрабатывали научно-литературные темы, носившие на себе философский характер, неограниченные особенно тесными рамками специальности, в которых авторы высказывали склонность к обобщениям»¹. Этическая установка в исследовании словесности, заявленная в диссертации, на долгие годы предопределила подход Миллера к изучению литературного творчества. «Все его помыслы покоились не на реально-существующем, — писал биограф, — а на отвлеченном, на абстрактном; он вечно витал в области идеала, эстетики, точно не желая знать, игнорируя все действительное, земное, которое рисовалось ему с точки зрения абсолютной нравственности и евангелического учения, полным злом и неправды. Его мысль не останавливалась на окружающем, поскольку оно

¹ Глинский Б.Б. Орест Фёдорович Миллер. Биографический очерк. СПб., 1896. С. 20.

было историческим или социальным явлением, а рассматривалось им, как выражение ничтожного бытия, переходной ступени к иной будущей жизни»¹.

Этот идеализм не могла простить Миллеру демократическая журналистика. С критическими отзывами на диссертацию выступили Н.А. Добролюбов и А.А. Котляревский, что в дальнейшем затруднило молодому учёному возможность публикации во многих русских повременных изданиях. Долгое время статьи Миллера принимал к печати только журнал «Учитель». Надо заметить, что статьи и выступления Миллера не редко подвергались запретам. В частности, из-за «нецензурности темы» были запрещены его лекции о В.Г. Белинском, которые ему пришлось читать частным порядком у себя на квартире; а после третьей лекции из-за также из-за цензурного запрета были прекращены публичные чтения о поэзии А.С. Пушкина в Соляном Городке; публикация статьи «Славянофилы и Катков» послужила поводом к увольнению Миллера из университета.

После защиты магистерской диссертации Миллер давал уроки в Смольном и Мариинском институтах, где получил место преподавателя русской словесности благодаря дружбе с К.Д. Ушинским. С К.Д. Ушинским Миллер познакомился в 1860 г. во время совместной поездки на кумыс в Самарскую губернию.

В конце 1862 г. Миллер отправился на свой счёт в заграничную командировку, посетив Гейдельберг, Берлин и Прагу. По словам Б.Б. Глинского, «главный предмет его занятий заключался в сравнении русского эпоса и народной немецкой поэзии с точки зрения психологического анализа духовных свойств и идеалов славянского и германского миров»². В Берлине Миллер познакомился с Як. Гримом, слушал лекции по народной словесности профессоров Лахмана и Миссмана, об И. Канте доцента Бона-Майера, а также по философии Тренделенбурга и Группе. Заболев в Праге, Миллер вынужден был вернуться домой.

Знакомство со славянскими землями способствовало переходу Миллера в лагерь славянофилов. В это же время завязалась и его переписка с И.С. Аксаковым, печатавшим корреспонденции Миллера в своей газете «День», в частности, И.С. Аксаков опубликовал его статью о Ф. Палацком.

¹ Там же. С. 25.

² Там же. С. 38.

С ноября 1863 г. Орест Фёдорович в должности приват-доцента приступил к чтению курса лекций «Об изучении народной словесности, его историческом ходе и современных задачах» в Петербургском университете. Текст вступительной лекции также был напечатан в аксаковской газете «День» (1863. № 51). А в следующем году Орест Фёдорович сменил на кафедре А.В. Никитенко. В 1867 г. он принимал деятельное участие в Славянском съезде. В 1870 г. была опубликована объёмная докторская диссертация Миллера «Илья Муромец и богатырство киевское». Оппонентами на защите выступили К.Н. Бестужев-Рюмин и В.И. Ламанский. «Результатами исследования, — характеризовал диссертацию Миллера Б.Б. Глинский, — явились доказательства, во-первых, *своеобразности* и *цельности* нашего эпоса, развивавшегося, однако, на общечеловеческом законе эпического творчества и, во-вторых, — глубокой *человечности* этого эпоса, наблюдаемой во всей деятельности крестьянского богатыря, Ильи Муромца»¹. Работа над диссертацией сопровождалась полемикой Миллера со В.В. Стасовым и другими сторонниками теории заимствования фольклорных сюжетов (А.Н. Веселовский, В.Ф. Миллер). Опираясь на сравнительно-исторический метод, Орест Фёдорович вёл полемику страстно и энергично. Один из ближайших его друзей, В.И. Ламанский, имея в виду ревностное отношение друга к предмету своих исследований, в письме Л.Н. Майкову шутливо замечал, что «Миллер же седлает коня и выезжает на поединок, как только прослышит неуважительное слово об Илье Муромце»².

Однако, несмотря на защиту докторской диссертации, у Миллера возникли сложности с получением должности экстра-ординарного профессора, причиной которых послужила его критика гимназической реформы, проводимой министром народного просвещения графом Д.А. Толстым. В должности экстра-ординарного профессора он был утвержден 2 марта 1870 г., а ординарного профессора – в феврале 1871 г. С 1879 г. до конца жизни Миллер преподавал на Высших женских курсах.

Неоднократно Миллер выступал с публичными чтениями, в том числе в пользу нуждающихся студентов. Его публичные лекции собирали до тысячи человек. В 1881 г. под председательством Миллера стало действовать образованное при Петербургском университете Студенческое научно-литературное общество, объединявшее до трёхсот членов.

¹ Там же. С. 56–57.

² РО ИРЛИ. Ф. 166. Оп. 3. № 616. Л. 5.

Активное участие Миллер принимал и в работе Славянского благотворительного комитета, где познакомился с Ф.М. Достоевским. Первоначально недоброжелательное отношение Ф.М. Достоевского к Миллеру в середине 1870-х гг. сменилось дружескими, доверительными связями, а Миллер стал не только восторженным поклонником, но и первым биографом и толкователем творчества писателя. «Достоевского, — пишет современная исследовательница, — волновала проблема тех “обрусевших немцев”, которые увидели в Православии всечеловеческое начало. Он угадывал в них “тружеников во Христе”. Убеждённое самопожертвование во благо других, вера в целесообразность мироустройства, в спасительный Божий промысел и всепобеждающую силу христианской любви связывает Миллера не только с “положительно-прекрасными” героями Достоевского (это Макар Долгорукий, Зосима, Тихон, князь Мышкин, Алёша Карамазов), но и с самим писателем. Судя по всему, Достоевский увидел в Миллере черты близкого, нравственно и психологически понятного ему человека»¹. Вместе с Ф.М. Достоевским Миллер был делегирован в 1880 г. Санкт-Петербургским славянским благотворительным комитетом на Пушкинский праздник в Москву, но вынужден был отказаться от поездки, оставшись ухаживать за своей тётёй.

Друзья Миллера отмечали трогательную заботу, с какой он относился к воспитавшей его «матушке». На вопрос, почему он так и не создал свою собственную семью, Орест Фёдорович полусерьёзно отвечал, что не знает, как поладила бы его супруга с «матушкой». «Но, дав себе обет безбрачия, — писал о Миллере биограф, — он, подобно К. Аксакову и Ю. Самарину, отошёл в вечность девственным и свободным от чувственных наслаждений. Он поборол в себе человека-зверя, обратившись в аскета, который, живя на людях, умел, однако, не бояться соблазна»². Уже не молодой профессор покорно выполнял все капризы своей престарелой тётушки. Полученное от неё наследство, он раздал её родственникам, так что на похороны тётушки вынужден был у них же занимать деньги. Долгие годы тётушка составляла всю его семью. После её смерти в 1884 г. Орест Фёдорович взял на попечение своего племянника С.В. Бурмейстера, студента лесного института.

¹ *Окишева К.А.* Ф.М. Достоевский и О.Ф. Миллер: история взаимоотношений // Вестник Челябинского государственного университета. 2009. № 5 (143). Филология. Искусствоведение. Вып. 29. С. 83.

² *Глинский Б.Б.* Орест Фёдорович Миллер. С. 136.

Личное одиночество Миллера усугублялось тем, что даже близкие друзья не всегда серьёзно воспринимали его убеждения. Иван Сергеевич Аксаков, письма к которому Миллера публикуются ниже, обратился к В.И. Ламанскому за разъяснением относительно своего корреспондента. В письме от 8 октября 1875 г. В.И. Ламанский дал следующую характеристику своему другу: «Об Оресте М[иллере] Вы напрасно со мною так церемонитесь. Я признаю его добрым и честным человеком, образованным и трудолюбивым. Но он ограничен, самодоволен, помешан на либеральных приличиях. Вообще до того претит мне, что я давно уже не могу с ним серьёзно ни о чём говорить более 2, 3 минут. Мне как то с ним неловко. Лекции его совершенно глупы и ещё смешны, благодаря его напускному пафосу, несколько гнусавому тону в местах самых либеральных о крепостном праве. Надо дивится только публике, что может восхищаться такими пошлостями. Читает, напр[имер], о Байроне – идёт путешествовать с лакеем. Сейчас подчёркивает гнусаво и протяжно и сейчас тирада – о барстве... о лордах... Пока писал он о Муромце, было ещё хорошо, потому что он немец, трудолюбив, начитан, аккуратен, и собирает разные подробности и мелочи. Но конечно он и там очень смешон, когда начинает от себя разглагольствовать. Отрицательно он очень полезен для славянофилов. Как он не заискивает у студентов, однако те, кто постарше и поумнее над ним посмеиваются. У нас уж писаное давно, что на любом диспуте, где бы Орест не говорил, непременно будет патетическая тирада о крепостном праве, о народных гроздах. Это необходимо как масло к каше. Статьи его о Гоголе я не читал, но могу предполагать безошибочно, что именно о любимой теме он должен сказать. Иногда впрочем и зная его слышишь от него чего не ожидаешь»¹. Справедливости ради надо заметить, что письмо В.И. Ламанского И.С. Аксакову так и осталось неотправленным.

Особого внимания заслуживает благотворительность Миллера. «Печальник нужд и горестей студентов», по словам Б.Б. Глинского, он не жалел собственных средств на помощь нуждающимся и, хорошо зарабатывая, сам в результате часто оставался без денег. С благотворительными целями Миллер регулярно читал публичные лекции, собирал по подписке деньги среди знакомых и на различных университетских мероприятиях. Две лекции в неделю на Высших женских курсах он читал бесплатно, а своё жалование не редко раздавал курсисткам. Благотворительная деятельность

¹ СПбФА РАН. Ф. 35. Оп. 1. Ед. хр. 1. Л. 90 об. – 91.

Миллера сосредоточилась в «Обществе для пособия нуждающимся литераторам и учёным» (так называемый Литературный фонд), в «Комитете грамотности» и, прежде всего, в «Обществе вспомоществования студентам Санкт-Петербургского университета», товарищем председателя которого он состоял. «Он составлял в полном смысле слова душу этого общества, — отмечал биограф, — и положительно в своей личности как бы сосредоточил все дело помощи учащейся молодёжи. Для усиления средств кассы он сам читал постоянные публичные лекции, привлекал к такому чтению своих сотоварищей по факультету, устраивал музыкальные и литературные вечера, взывал к пожертвованиям, не щадил ни своего времени, ни средств»¹. Неудивительно, что в квартире профессора № 16 в третьем этаже во дворе дома 18 по 3 линии Васильевского острова постоянно можно было встретить просителей. Не однократно Миллер выступал и ходатаем за студентов перед университетским начальством.

Оставаясь по своему мировоззрению человеком 60-х гг. XIX в., Орест Фёдорович высоко ценил реформы александровского царствования. Поэтому неудивительно, что в 1880-е гг. он критически реагировал на проявления террора и распространение радикалистских настроений в русском обществе. «Не рассчитывая на популярность, — писал ученик и биограф учёного И.А. Шляпкин, — Миллер напал на то направление, которым было подготовлено 1 марта 1881 года и его пагубные последствия»². «Он не искал одобрения молодёжи, но зато не боялся за свою откровенность и прямоту чьей-либо немилости. Голос совести был для него единственный критерий поступков, единственный решающий судья», — вторил И.А. Шляпкину другой слушатель профессора³. Миллер, никогда не заискивавший перед аудиторией и не стремившийся к популярности, выступая перед студентами, мог себе позволить называть вещи своими именами. «Но Орест Фёдорович, — вспоминал Б.Б. Глинский, — не всегда ограничивался тесными рамками своего предмета, и когда обстоятельства нашей отечественной жизни требовали разъяснения их молодёжи, чтобы удержать последнюю от излишних увлечений и промахов, могших губительно отозваться на университетской среде, он громко подымал свой голос, высказывал о событиях своё *мнение* и *сомнение*. Когда высшие учебные заве-

¹ Там же. С. 92.

² Шляпкин И.А. Биографический очерк О.Ф. Миллера (1833–1889) // Миллер О. Русские писатели после Гоголя. Том I. И.С. Тургенев – Ф.М. Достоевский. Издание пятое. М., б. г. С. XVI.

³ Глинский Б.Б. Орест Фёдорович Миллер. С. 90.

дения были охвачены потоком волнений в 70-х и начале 80-х годов, может быть ни один профессор из всех университетов не обращался с такою горячею проповедью к слушателям, как Орест Фёдорович, призывая их к сдержанности и благоразумию. Он говорил горькие истины в глаза молодёжи, не потакая её слабостям, не стеснялся возвышать свой голос против модных авторитетов и кумиров, смело указывал и называл своим именем события и явления. «Только вы одни способны говорить с кафедры своим слушателям такие суровые истины», часто говаривали ему сослуживцы. Но слушатели знали, из какого источника идут эти *истины*, его «суровая правда», и никогда за всю его деятельность не позволяли себе в отношении его и тени какого-либо неудовольствия или враждебного отношения. Орест Фёдорович не гонялся за популярностью и смело исповедовал своя святая святых»¹.

В 1887 г. Миллер был уволен из университета по постановлению министров П.С. Ванновского, И.Д. Делянова и обер-прокурора Синода К.П. Победоносцева. Причиной увольнения послужила лекция по поводу кончины М.Н. Каткова, в которой Миллер открыто противопоставил славянофильские идеалы тому консервативному направлению государственно-полицейского абсолютизма, которое проповедовал М.Н. Катков. Ещё во втором своём письме из Праги И.С. Аксакову, опубликованному в газете «День» (1863. № 35), Миллер критиковал М.Н. Каткова с тех же позиций за безнравственность и материализм. Министр И.Д. Делянов затребовал через университетское начальство от Миллера письменного объяснения. Орест Фёдорович вместо отчёта для министра напечатал в сокращённом виде свою лекцию в «Русском курьере» (1887. № 267). «О.Ф., — вспоминал И.М. Гревс, — развивал в этой лекции славянофильский идеал демократического самодержавия, опирающегося на мнение всей земли против катковского полицейского абсолютизма, действующего через бюрократический произвол. За эту лекцию он был лишён профессоры министром самодержавного государя»². Прежде всего Миллер отстаивал славянофильский идеал свободы слова. «Но я держусь того “права мнения и сомнения”, — писал он, — которое, по словам Хомякова, должно безусловно принадлежать университетской кафедре. Вообще же я, как известно, руковожусь, всегда и везде, тем понятием о свободе слова, которое является

¹ Там же. С. 87.

² Гревс И.М. В годы юности. За культуру // Былое. 1918. № 12. Кн. 6. Июнь. С. 68.

краеугольным камнем так называемого славянофильства. По этому понятию, говорю это в напутствие моим лекциям вообще, свобода слова представляется не только *правом*, но и *обязанностью* каждого гражданина. Как правило, свобода слова по такому понятию, не есть что-либо, даруемое и отнимаемое по человеческому велению, она есть прирождённый дар Божий, на который не может посягать никакая земная сила»¹. В своих воспоминаниях И.М. Гревс приводит письмо министра И.Д. Делянова к попечителю И.П. Новикову с объяснением своего решения. Вот этот документ:

М.Н.Пр. Департамент. 6 октября 1887 г. № 351. – Из словесных объяснений, представленных Вашему Превосходительству профессором Миллером по поводу его лекции о покойном Тайном Советнике Каткове, вовсе не требовавшейся ходом изложения курса, только что начинавшегося, выяснилось и теперь по печатании его лекции в одной из Московских газет подтвердилось, что означенный профессор, никем и ничем к тому не вызванный, счёл приличным с кафедры русской словесности подвергнуть разбору и резкому осуждению деятельность публициста, высокая оценка которого недавно перед тем была сделана совершенно в ином смысле с высоты Престола. — Оставляя в стороне всю неуместность этого поступка, я не могу не обратить внимания, что пр. Миллер в письме к Вашему Превосходительству от 21 сент. отказывается дать требуемое от него письменное изложение своей лекции, сославшись на устные объяснения, и в прямое неуважение требований власти, на вопрос которой он обязан был отвечать, поместил изложение своей лекции в газетах. Из сего изложения видно, что профессор присваивает себе ничем не ограниченное право свободы слова на кафедре, а в письме к Вам он заявляет “своё убеждение, что он вправе и обязан руководствоваться на кафедре исключительно внушениями своей профессорской совести”. Так. обр. г. Миллер представляет себе права, законом не признанные и с правильным ходом дел в государственной и общественной жизни несовместимые. – Подражая, по-видимому, известному выражению “*иерейская совесть*”, г. Миллер ссылается на таковую же профессорскую, как на единственное мерило своего образа действий на кафедре. Даже в применении к священному лицу, церковные и гражданские законы признают показания по *иерейской совести* равнозначущими показаниям под присягою лишь в том случае, когда дело идёт о степени правдивости их, и если можно звание профессора уподобить священному сану, то г. Миллер мог бы сослаться на свою *профессорскую совесть* только в свидетельство верности и искренности письменного изложения лекции, которое я через Вас от него требовал, и которое он отказался доставить Вам, пред-

¹ Миллер О.Ф. Славянофилы и Катков // Славянофильство: pro et contra. СПб., 2006. С. 450.

почтя напечатать в Московской газете; но он ищет в таковой совести не только оправдания неуместности своего чтения, но и выставляет внушения совести при полной свободе слова единственно обязательным руководством для преподавателя на кафедре. Г. Миллер забывает, что кроме внутреннего чувства для всякого общественного деятеля, следовательно и для профессора, обязателен как нравственный закон не в личной, а в общественной форме, так и закон положительный, составляющий руководительную норму во всех функциях общественной деятельности. Без этого все виды государственной службы отдавались бы на жертву случайного и личного понимания внушений различно развитой совести и под прикрытием их во многих случаях открывался бы широкий путь к разным злоупотреблениям. Было бы несообразно как со здравым смыслом, так и с законом давать полный простор всяким учениям в университетах и предоставить юных слушателей произволу преподавателей, могущих, как все люди, ненадлежащее пользоваться свободой слова. В стенах университетов, учреждённых и содержащихся Правительством, где происходит образование молодых людей, приготовляющихся служить Государю и России и стать со временем в ряды руководителей исторического развития народа, может быть допущена лишь та истинная свобода слова, при которой ум, принимаемый к рассмотрению научные вопросы и критически относясь к различным мнениям, сам себя ограничивает мыслью о благе учащихся, о достоинстве учреждения, где происходит чтение, о уважении к существующему закону и политическому строю государства. Признав принципы, высказанные г. Миллером, Министерство должно бы всё влияние и значение кафедры в высшем учебном заведении отдать на личное усмотрение каждого преподавателя и признавать даже такие случаи, когда бы университетские аудитории стали оглашаться самыми крайними направлениями, лишь бы представители их не встречали к тому запрета в своей совести. — Неся ответственность перед Государем Императором и перед своею совестью за благое направление всех видов обучения молодых поколений, я не могу допустить, чтобы в оправдание всякого своего действия, преподаватель отказывался исполнить предложение начальства, ссылаясь на принцип свободы слова и свою профессорскую совесть, и выставляя мысль, что её исключительно внушениями он в праве и обязан руководствоваться на кафедре. Посему я вижу себя вынужденным уволить г. Миллера от занимаемой им должности ординарного профессора Имп. СПб. Университета и покорнейше просить Ваше Превосходительство сделать надлежащее к тому распоряжение. — Министр Народного Просвещения, Статс-Секретарь И. Делянов¹.

¹ Цит. по: *Гревс И.М.* В годы юности. За культуру. С. 69–71, прим.

Увольнение Миллера поразило даже его идейных противников – западников. Так, профессор Московского университета В.И. Герье со смешанным чувством любопытства и возмущения интересовался у М.М. Стасюлевича: «Что петербургский ректор с кем-то подрался об этом и здесь были слухи, но меня гораздо более волнует вопрос об отставке О. Миллера. Неужели его действительно уволили да ещё с лишением пенсии? Я читал его речь в Курьере, славянофильского увлечения я не разделяю, но не понимаю, как можно гнать с государственной службы человека за речь, в которой восхваляется покойный государь?»¹

«Профессор-идеалист», по выражению И.А. Шляпкина, оказавшись в поднадзорном положении, тяжело переживал вынужденное отлучение от университета. «Он продолжал жить, как жил, — отмечал И.М. Гревс, — отдавая себя страждущим людям, только... без лекций. Но это подкашивало его силы, и учинённый произвол, наверно, сократил его дни. Тяжёлые страдания от прерванной профессорской работы, очевидно, сильно мучили его»². После ухода из университета Миллер вынужден был больше времени уделять литературному заработку. Единственным местом его преподавания остались Высшие женские курсы.

Скоропостижная смерть Миллера 1 июня 1888 г. поразила его друзей и учеников. «2 июня, — записал в своём дневнике В.И. Ламанский, — пришла ко мне телеграмма от Васильевского о смерти Миллера. Эта весть меня страшно поразила и долго я не мог очнуться и опомниться. Никогда не думал я, что переживу Ореста. Как часто бывало, особенно в ранней молодости, не посмеивался над Орестом, но всегда я глубоко и высоко уважал эту добрую, благородную и высокого строя душу. Это был человек действительно добродетельный в истинном и серьезном... значении этого слова. Да, он был и большой трудолюбец. Для литературы он много и потрудился. Жаль, что не успел приготовить к изданию своего курса русской литературы. В нём было много хорошего, хотя и не без некоторых странностей и излишеств»³. Биографы описывают, как возвращаясь из типографии М.М. Стасюлевича (5 линия Васильевского острова дом 28), Миллер почувствовал себя плохо, упал, но нашёл силы подняться. Прохожий довёл его до дома. Послав за доктором, Орест Фёдорович из последних сил под-

¹ РО ИРЛИ. Ф. 293. Оп. 1. № 417. Л. 99, 98 об.

² Человек с открытым сердцем. Автобиографическое и эпистолярное наследие Ивана Михайловича Гревса (1860–1941). СПб., 2004. С. 162.

³ СПбФА РАН. Ф. 35. Оп. 3. Ед. хр. 3. Л. 13.

писал бланки для выдачи помощи пришедшим к нему студентам, отправил за одним из своих учеников, желая поручить ему заботы о похоронах, и умер за рабочим столом. И.М. Гревс в письме жене на следующий день после похорон Миллера описывал своё впечатление от случившегося:

Мы с Серёжей (С.Ф. Ольденбург) узнали о смерти Ореста Фёдоровича Миллера, когда пили чай, из газет. Новость страшно поразила нас. Когда он был жив, внимание невольно рассевалось, переходя от его качеств к недостаткам, часто говорили о нём с улыбкой, но, когда его не стало и притом так неожиданно, так жестоко рано, тут особенно ярко почувствовалось (без всякий преувеличений и фраз), как много он для нас значил, как много вокруг него группировалось дорогого, как много светлого и хорошего было связано в наших лучших университетских воспоминаниях с его личностью; тут необыкновенно ясно встали перед нами его великие и редкие достоинства – неподкупная совесть, бескорыстная любовь к людям, горячее сердце, стойкая воля и чистая душа. И большая пустота почувствовалась и сильное искреннее горе. Вчера его хоронили, очень торопились, потому что жарко и тело быстро стало разлагаться (хотя в первый день лицо у него было прекрасное). Многие не знали о смерти, так как разъехались; а всё же было много народа, гроб несли до кладбища Смоленского на руках, был хор студентов и курсисток; и такая во всех провожающих чувствовалась искренняя печаль – на панихиде многие дамы, да и мужчины, плакали, и у меня самого, человека бесчувственного, в одну минуту так слёзы и полились. Много речей было на могиле, о них, Маша, ты прочитаешь в газетах; хорошо говорил Семейский и одна бывшая курсистка (жена доктора Борхсениуса), которая охарактеризовала деятельность Миллера на курсах: она хорошо указала, что он умел понять настоящие побуждения учащихся женщин и никогда, как многие, не связывал их с пошлыми мотивами – это очень было сильно и верно сказано, и эта прекрасная мысль (женщина рвётся на курсы, чтобы знать, чтобы совершенствоваться, а не из-за моды, не для грубого и чувственного освобождения, не из тщеславия). И другое её указание: Миллер умел любить детей и, так как сам был холост, он любил чужих детей и умел в других будить хорошее семейное чувство. Отлично сказал о Миллере твой брат Саша (А.С. Зарудный); он с большим чувством сказал слова о том, что О. Ф. всегда стоял за политическую свободу и поддерживал прогрессивные реформы и дух оппозиции всякой реакции. Слова его произвели сильное впечатление. Было много венков; от нас – бывших членов научно-литературного общества – металлический лавровый с фарфоровыми белыми розами.

Миллер – несомненно был замечательно хороший человек; невыдающийся русский учёный; но по силе нравственного влияния он принадлежал к немногим, очень немногим из русских профессоров¹.

Он «буквально *роздал* своё имущество неимущим, – его пришлось похоронить в старом рваном платье и белье»². Похороны Ореста Фёдоровича Миллера состоялись 3 июня 1889 г. на Смоленском православном кладбище. Могила профессора находится рядом с церковью. Открытая в 1902 г. в университете студенческая столовая носила имя Миллера.

Немногочисленные сохранившиеся воспоминания передают удивительно светлый образ Ореста Фёдоровича, бескорыстное служение науке и жертвенная помощь людям которого заставляли относиться к нему с неизменным уважением даже тех, кто не разделял его славянофильских убеждений. По словам Б.Б. Глинского, «репутация “честного профессора” твёрдо установилась за ним ещё при жизни»¹. Даже спустя двадцать лет после смерти Миллера И.М. Гревс вспоминал о нём с такой искренней теплотой, передающей человеческую привязанность ученика к учителю, которую не возможно воспроизвести никаким пересказом. Поэтому приведу полностью характеристику Миллера, оставленную И.М. Гревсом:

Основа его *замечательности* (он поистине был замечательный человек!) крылась в том, что душа его – так следует сказать, исходя из той веры, какая воодушевляла его, – полна и жива была Богом, и такое соединение его с высоким ликом абсолютного существа лучилось ярко и нерушимо в больших и малых актах его жизни. То не было наложенное на себя послушание или служение боже-ству, а именно “исполнение” (плерома) внутреннего человека высшим началом. Такое религиозное озарение “Духом Божиим” делало всю его духовную сущность бесподобно цельною в её всегда активной чистоте. Это именно свойство придавало – решаюсь сказать – величие его фигуре. Маленький ростом, сутуловатый, лысый, не обладавший могучим голосом, он однако глубоко импонировал тем, кто вглядывался в его, казалось, обыкновенные, близорукие, смотревшие через очки глаза, кто прислушивался к интонации его голоса, шедшего из большой души.

Учёный О.Ф. был мало самостоятельный, подчинялся односторонним теориям, поддавался авторитету вождя школы, которою увлекался. Как писатель, он не обладал блестящим и властным языком, как оратор, иногда впадал, могло ка-

¹ Человек с открытым сердцем. С. 216.

² *Шляпкин И.А.* Биографический очерк О.Ф. Миллера. С. XX.

заться, в напыщенный пафос... и тем не менее он должен быть сопричислен к самым выдающимся руководителям юношества. Он был учителем по призванию. Его одухотворял благородный идеализм, которым он заражал слушателей. Лекции его, всегда тщательно обработанные, отличались и фактической содержательностью, и глубокою идейностью, постоянным исканием истины, не одной истины, но и блага. “Нравственная стихия” являлась присущим ему, любимым влечением, выраставшим в своеобразный талант, сообщавший оригинальность приёмам и построениям. О.Ф. был славянофилом, но в духе старых основателей доктрины, чуждых официальной народности. Он любил родину настоящею пылкою привязанностью, всем сердцем стоял за свободу и право народа, в общинности, демократизме (“народосоветии”) старой Руси, любви и братстве, находил руководящий устой и для России будущего. В далёкой старине и в великих писателях современности видел он воплощение заветов христианства и залогом его полного раскрытия в грядущем народа русского, в славу которого он верил неизменно, светло и свято. Все курсы его были согреты неподдельным народолюбием: им обуславливались и план, и выбор материала, и тип разработки. Реформы Александра II О.Ф. благоговейно рассматривал как крупный прогресс в осуществлении исконных идеалов русской души. Он часто толковал суть их словами адреса старообрядцев государю: “в новизне твоей старина наша слышится”. В Достоевском О.Ф. Миллер чуял, искал и отыскивал носителя всей полноты русской правды, пророка и лучшего народного вождя. Он ему поклонялся, до конца его изучал и убеждённо проповедовал².

Проникновение профессорского слова с кафедры религиозною верою, моральным подъёмом, применение высшей истины к постройке личной жизни и объяснению народной души, в те времена, как постоянный глас призывающего к добру колокола, слышались нами только из уст О.Ф.³ Это окружало его личность особым ореолом, если не в глазах массы, ибо студенческая толпа была безрелигиозна и мало патриотична, то всё же в широких кругах, искавших нравственного просветления. Необычайно было в О.Ф. полное соответствие реального человека в его житейской повседневности с профессором-учителем в аудитории. Он был безгранично добр и доступен (“евангельский человек”). Его дом, его достояние, а, главное (что особенно редко), его душа была открыта и денно и ночью

¹ Глинский Б.Б. Орест Фёдорович Миллер. С. 91.

² Его лекция после смерти Достоевского – одно из самых сильных университетских моих впечатлений. См. Отчёт СПб. Университета за 1882 г.

³ Владимир Соловьев, конечно, обладавший в том же отношении без сравнения более великим даром, появлялся у нас в университете метеором, а после своей знаменитой майской лекции в 1881 г. в зале Кредитного Общества против смертной казни исчез совсем из академической сферы.

для всякого просящего материальной поддержки, делового или научного совета нравственной поддержки или утешения.

О.Ф. оставался всю жизнь безсемейным и осуществлял без горделивого аскетизма свободно наложенную на себя чистую девственность, хотя в нём жила настоящая “материнская” (именно так!) нежность. Он вечно был окружён близкими и дальними родичами, бедствующими или скитающимися, призреваемыми часто надолго. Обитал он в скромной квартире на третьей линии Васильевского острова, во дворе. Оттуда он ходил на лекции целый ряд лет к мужской молодёжи в университет, и к женской на высшие женские курсы, к которым сердечно привязался. Так он работал в смиренном кабинете с окном в красивый сад. Сюда можно было прийти к нему во всякое время, и он встречал ищущих его с неизменной серьёзно-приветливою улыбкою, с ласковым взором, успокаивающим душевную смуту. Здесь он и умер. Мы видели в гробу его бездыханное тело с печатью чудного мира на лице. Отсюда мы перенесли его на своих плечах к месту последнего приюта на Смоленском кладбище, в лоно матери сырой земли.

Поразительно было в О.Ф. отсутствие диссонансов, тщеславия, властолюбия, насмешливости, ханжества или аффектации, но также минутного раздражения, невнимания или усталости. Он покорял мирной гармонией, царившей в его неутомимо деятельном существе. Что-то наивно-детское и вместе бесхитростно-мудрое обитало в недрах его духа, кротость голубиная и твёрдость сознательной веры человека, знающего, куда идти, других ведущего, умеющего сказать строгое слово уклоняющемуся, не теряя благожелательства и любви¹.

И.А. Шляпкин не случайно назвал Миллера «профессором-идеалистом». Идеализм, покоящийся на христианском мировоззрении, отмечали многие знавшие Ореста Фёдоровича. Именно об этом в своей поминальной речи говорил о. М.И. Горчаков: «Всю свою жизнь, с тех пор, как он стал сознательно ею располагать, он обращался в идеалах, выражения которых он отыскивал в литературных произведениях, составлявших предмет его неустанных занятий, и в течениях жизни народа. Он проникся идеалами, сделался совершенным идеалистом по своим убеждениям и стремлениям. Но он старался проводить свои искренние убеждения, свои заветные народные, христианские нравственные стремления в действительную жизнь, и отыскивать осуществления идеалов в реальной жизни: он был реальный идеалист в собственном значении слов»². На христианские истоки жизнен-

¹ Гревс И.М. В годы юности. За культуру. С. 64–66.

² Памяти О.Ф. Миллера. – Речь о. М.И. Горчакова // Русская старина. 1889. Т. LXIII. Кн. IX. Сентябрь. С. 660.

ных принципов Миллера указывал в некрологе и К.Н. Бестужев-Рюмин. «Для покойного, — писал он, — наука и литература подчинялись высшим нравственным требованиям духа; христианский идеал личного нравственного совершенствования постоянно стоял перед ним и постоянно выражался и в его сочинениях, и в его речах. Выражался он также не только словом, но и делом; даже близкие ему люди не знали всего размера его благотворительности»¹.

Славянофильство Миллера требует специального рассмотрения. Его славянофильские убеждения были непосредственно связаны с его научной деятельностью, хотя во многом и перекрывались последней. Испытывая искреннюю любовь к русскому народу и веря в будущее России, Орест Фёдорович видел в славянофильстве учение, обосновывающее примат нравственных начал во всех областях человеческой жизни, отстаивающее свободу слова и свободу совести, последовательно проводящее принцип народности в науке и жизни. Исторически именно православие, в отличие от католичества, был уверен Миллер, охраняло и поддерживало народность, прежде всего допуская народный язык в богослужении. «В силу этого принципа, как я понимаю, — уточнял Миллер, — за каждую народность, чувствующей в себе призвание к самостоятельной жизни, признаётся право на самостоятельность; и в каждой отдельной народности право на разумно-человеческое существование признаётся не за одной какой-нибудь частичкой народа, а за всеми, его составляющими людьми»². Народолюбие Миллера Б.Б. Глинский со слов А.Н. Пыпина называл «учёным народничеством», уточняя при этом, что «народничество его было, считаем мы необходимым добавить, с сильным оттенком славянофильства первой формации»³. Согласно Миллеру, развитие принципа народности служит необходимым условием для выработки самобытной культуры или цивилизации. «Цивилизация, таким образом, — пояснял он, — в сущности создаётся народами; каждый великий народ вносит свою самостоятельную долю в её сокровищницу; каждый, вновь поступая на сцену истории, воспринимая цивилизацию, создававшуюся до него другими, непременно продолжает её создавать, внося в неё что-нибудь из своей народности»⁴.

¹ Бестужев-Рюмин К.Н. О.Ф. Миллер (Некролог) // Журнал министерства народного просвещения. 1889. Июль. Ч. ССLXIV. С. 12.

² Миллер О.Ф. Славянство и Европа. С. 74.

³ Глинский Б.Б. Орест Фёдорович Миллер. С. 52.

⁴ Миллер О.Ф. Славянство и Европа. С. 69.

Пришло время и славянскому племени занять достойное место среди цивилизованных народов, восприняв и усвоив достижения других народов, творчески продолжить культурное развитие. Миллер был убеждён, что «цивилизация должна пойти далее, и что народы славянские, если только они действительно *исторические*, должны будут её подвинуть вперёд»¹. «Что касается принципа народности в науке, — продолжал он свои рассуждения, — то я вижу его в том, чтобы, отказавшись от мировых, обобщающих взглядов, во всяком случае преждевременных, не братья за всё человечество, а начать с составляющих его отдельных народностей, и к каждой из них подходить с тем, чтобы понять её из неё же самой, удовлетворяться со стороны её тем, что сама она даст, добросовестно отыскать в ней то, что отыщется»². В отстаивании принципа народности как внутри страны, так и во вне Миллер даже видел всемирно-историческую или мессианскую задачу, стоящую перед Россией.

Славянофильские взгляды разделяли и другие коллеги Миллера по историко-филологическому факультету Петербургского университета. В первую очередь здесь надо назвать К.Н. Бестужева-Рюмина и В.И. Ламанского. Учитывая общность принимаемых ими позиций можно даже говорить об особом историко-философском явлении – академическом славянофильстве. Правда, не все из единомышленников Миллера прямо пропагандировали славянофильское учение с университетской кафедры. Известно, например, что славянофильство К.Н. Бестужева-Рюмина практически не сказывалось в его преподавании. Не таков был Миллер. «Славянский вопрос, — вспоминал один из учеников, — часто бывал тоже предметом его обсуждений на лекциях: он пропагандировал этот вопрос в университете, разъяснял его значение, и должно заметить, что его слова не оставались “гласом вопиющего в пустыне”. Петербургское студенчество являлось значительно более “славянизированным” нежели прочих университетов, что может быть в сильной степени зависело от той симпатичной и чистой окраски, которую придавал славянскому вопросу Орест Фёдорович»³. Полнее всего славянофильская публицистика Миллера представлена в сборнике «Славянство и Европа. Статьи и речи 1865–1877 г.» (СПб., 1877).

¹ Там же. С. 65.

² Там же. С. 75

³ Глинский Б.Б. Орест Фёдорович Миллер. С. 88.

После окончания русско-турецкой войны 1877–1878 гг. крупных статей по славянскому вопросу Миллер уже не писал.

Одним из признанных лидеров славянофильского движения в 1870-е – 1880-е гг. был Иван Сергеевич Аксаков (1823–1886), возглавлявший Московское славянское благотворительное общество. Неслучайно, поэтому Миллер часто соотносил свои взгляды с точкой зрения И.С. Аксакова, печатал в его московских изданиях свои статьи. И.С. Аксаков, со своей стороны, высоко ценил научно-публицистическую деятельность Миллера и его верность либеральным принципам славянофильства. В поздравительном письме, направленном Миллеру в честь 25-летия его педагогической деятельности он, в частности, писал: «Вы не изменили себе ни разу в течении 25 лет вашего служения словом, отличавшегося всегда мужественною искренностью, как в свидетельстве о правде, так и в изобличении неправды; вы никогда не сходили с нравственного пути и неутомимо развивали в ваших учениках требования нравственные, отождествляя их с русскими народными идеалами, с любовью к русской народности»¹.

Общение Миллера с И.С. Аксаковым продолжалось с 1863 г. до конца жизни Ивана Сергеевича. Его смерть Миллер воспринял как уход одного из наиболее духовно близких ему (подобно Ф.М. Достоевскому) людей. В последние годы жизни Орест Федорович посвятил И.С. Аксакову ряд публикаций. Это некролог, помещённый в журнале «Русская старина» (1886. Кн. 3), а затем перепечатанный в «Сборник статей, напечатанных в разных периодических изданиях по случаю кончины И.С. Аксакова» (М., 1886), а также несколько статей, опубликованных в «Известиях Санкт-Петербургского славянского благотворительного общества»: «И.С. Аксаков и 19-е февраля» (1886. № 5, 6), «И.С. Аксаков и свобода слова» (1887. № 3) и «Внутренняя жизнь и ход развития И.С. Аксакова по его письмам» (СПб., 1889). Последняя работа, поводом для написания которой послужила публикация писем И.С. Аксакова («Иван Сергеевич Аксаков в его письмах» М., 1888), была прочитана в качестве доклада в торжественном собрании славянского Общества 14 февраля 1889 г. и издана отдельной брошюрой.

В творчестве И.С. Аксакова, поэтическом и публицистическом, Миллер отмечал настойчивое требование освобождения крестьян и утверждение в

¹ Цит. по: Очерк научной деятельности профессора О.Ф. Миллера с приложением празднования 25-летнего юбилея. Составил И. Ш. [И.А. Шляпкин]. СПб., 1889. С. 32.

России бессословного государства. Дворянство, полагал И.С. Аксаков, как сословие себя изжило, оно «могло бы удовлетворяться теми преимуществами *образования*, которые до сих пор были ему более доступны, чем всем другим классам общества, и которыми ему предстоит воспользоваться для общего блага»¹. Более того, постоянно выступая против политики русификаторства, И.С. Аксаков ратовал за «обрусение» русского образованного слоя (дворянства), т. е. национальной интеллигенции. Обрусение нерусских народов, населяющих Россию, не нужно и даже опасно, поскольку идёт в разрез с принципом народности. Развитие общества – вот лучшее средство противостояния сепаратизму. В тоже время безнациональная интеллигенция, ориентирующаяся на иноземную культуру, представляет реальную опасность для развития России и является, несомненно, показателем болезненного состояния общества. Перед дворянством, как наиболее образованным слоем общества, и всей русской интеллигенцией должна стоять задача выработки самобытной культуры, без которой не возможно здоровое развитие общества и народа. Только самобытная культура может ограничить чрезмерное давление на общество со стороны государства. В этом пункте Миллер солидаризировался не только с И.С. Аксаковым, но и с Ф.М. Достоевским. «Именно невыработанностью *своей* культуры и по взгляду Достоевского, — писал Миллер, — вызвано у нас, наконец, нетерпеливое стремление обзавестись ею сразу, выписать её из-за моря, при ближайшем участии правительственной власти. Таким характером нашей запоздалой культуры и объясняется то, что мы уже слишком много забот возложили на попечительное правительство»². Говоря о самобытной культуре, Миллер включал в неё образование и науку, которые также должны быть обезопасены от чрезмерного вмешательства со стороны государства. Он соглашался с протестом И.С. Аксакова, чтобы «новозаведённая у нас наука *была отобрана в казну*»³. Идеал бессословного государства, достичь которого можно, по мысли И.С. Аксакова, распространением на все сословия дворянских привилегий, воспринимался Миллером в целом как идеал социальный, как та «наша самостоятельность», в которой только и возможно спасение России. «России, — воспроизводил он точку зрения И.С. Аксакова, — стране не аристократической и не буржу-

¹ Миллер О.Ф. Иван Сергеевич Аксаков // Сборник статей, напечатанных в разных периодических изданиях по случаю кончины И.С. Аксакова. М., 1886. С. 81.

² Там же. С. 82.

³ Там же. С. 87.

азной, а земледельческой, можно было бы спастись от всех трудностей “рабочего вопроса” и мирным путём достигнуть осуществления того социального идеала, который не даётся Западной Европе, не смотря ни на какие кровавые революции»¹. Это означало, что никакое решение внешних, мировых задач, стоящих перед Россией, не будет успешным, пока не будет покончено с внутренней неправдой, пока в стране царит социальная несправедливость. «Аксаков постоянно и напоминал нам о неотложных вопросах внутренних, о невозможности их отделять от вопросов внешних, о том, что политическое могущество прочным образом зиждется только на гражданском преуспейании. ...Известно, что он проводил в своём “Дне” идею решительного, раз на всегда, освобождения мысли и слова, освобождения в таких размерах, с такой широтой, каких мы не видим нигде, но которые представлялись ему вполне соответствующими качествам и историческим отношениям к верховной власти русского народа, никогда не стремившегося забрать в свои руки власть, но постоянно глядевшего на неё, как на такое средство для достижения общего блага, которое верно действует только при помощи прямого и откровенного народного голоса. В свободе мысли Аксаков видел не политическую привилегию, а Богом дарованное человеку право»². По словам Миллера, «известно, что в славянофильском учении правда внутренняя становится выше правды внешней»³.

В то же время, в И.С. Аксакове Миллер особенно ценил следование христианским идеалам, «способность ставить выше всего свою человеческую душу. На каком бы поприще, думал он всегда, ни пришлось служить, надо прежде всего служить той верховной силе, глашатаем которой является совесть, и которая называется Богом!»⁴. В «гуманной, жаждущей свободы душе» И.С. Аксакова Миллер видел следы той духовной работы и борьбы, которые лежат в основе православного мировоззрения и поступания. Он даже сопоставлял духовные искания И.С. Аксакова, рефлексивно отражённые в его письмах, с исихастской практикой. Так, например, попытку И.С. Аксакова подавить в себе тщеславие Миллер сравнивает с характеристикой «этой изворотливой страсти у одного из наших духовных

¹ Миллер О.Ф. Внутренняя жизнь и ход развития И.С. Аксакова по его письмам. СПб., 1889. С. 15.

² Миллер О.Ф. И.С. Аксаков и свобода слова // Известия Санкт-Петербургского славянского благотворительного общества. 1887. № 3. Март. С. 150.

³ Миллер О.Ф. Внутренняя жизнь и ход развития И.С. Аксакова по его письмам. С. 11.

⁴ Там же. С. 34–35.

писателей XV–XVI ст., преп. Нила Сорского, с которым Аксаков едва ли был тогда знаком»¹.

Понятно, что и в поэтическом творчестве И.С. Аксакова Миллер усматривал столь ценимую им «нравственную силу». «Общее и господствующее впечатление его поэзии, — отмечал он, — оставалось закаляющим нравственные силы в горниле терпения и выносливости»².

Главное же требование, без устали провозглашаемое И.С. Аксаковым — это требование свободы слова. В свободе слова сходились все основные положения славянофильской программы: укрепление нравственных устоев как жизни, так и творчества; принцип народности; мировое предназначение России. Нравственная сила общественного мнения выступала гарантом самостоятельного развития народа и его культуры, а свобода слова и «полнейшая веротерпимость» — главным оружием России. «При полной свободе слова, — выражал Миллер свое славянофильское исповедание, — могла бы, наконец, выясниться перед целым миром и историческая наша идея — то, без чего никогда не может нам достаться окончательная победа. При свободе слова стало бы наконец ясно, как день, что наше историческое призвание — в верном служении народу, *самому* народу, как выражался Аксаков, тому, кто составляет у нас на Руси небывалое нигде большинство, тому, кто и в целом славянском мире решительно должен преобладать на том уже простом основании, что всё, стоящее в этом мире над самим народом, изменило заветам родной истории, в том или другом смысле увлечено чужбиной. И в этом, должно быть, сказался особый исторический просмысл. ... Ведь нам надобно только, как выражался Аксаков, перестать наконец *“трусить свободы”*. Надо только понять, что от злоупотреблений свободы, сказывающихся от того, что, дорвавшись наконец до неё после долгого гнёта, люди теряют голову, — спасение в той же свободе, в широком просторе для каждого честного убеждения, для открытой борьбы со злом живых общественных сил. История ведь не ждёт, она высылает нам на встречу неотложные, настоятельные задачи, задачи, для которых потребуются люди, живые люди с горячей душой»³. Такой горячей душой обладал и сам Орест Фёдорович Миллер. «Он отзывался на немецкую фами-

¹ Там же. С. 10, прим.

² Миллер О.Ф. Иван Сергеевич Аксаков. С. 75

³ Миллер О.Ф. И.С. Аксаков и свобода слова. С. 152

лию, но был неподдельным хорошим русским человеком, сросшимся с землёй и народом, носящим имя Россия и русских»¹.

¹ Человек с открытым сердцем. С. 164.

ИСТОРИОСОФСКИЕ МОТИВЫ ГУМАНИТАРНОЙ ПОЛИТОЛОГИИ А. С. ПАНАРИНА

Для современной российской политической науки, особенно той ее части, которая связана с анализом процессов глобализации и геополитической ситуации в мире, характерно сближение с проблемами философии истории. Философия истории позволяет выйти за рамки узко политологического исследования, проводить широкие исторические параллели и давать более «безопасные» прогнозы. Наиболее талантливые опыты в этом направлении принадлежат профессору кафедры политологии МГУ Александру Сергеевичу Панарину (1940–2003). В своих многочисленных сочинениях, опубликованных за последние годы — «Стиль “ретро” в идеологии и политике (критические очерки французского неоконсерватизма)» (1989), «Россия после августа 1991 г.: цивилизационные, политические и культурные дилеммы» (1993), «Политическая антропология» (1995), «Россия в цивилизационном процессе (между атлантизмом и евразийством)» (1995), «Реформы и контрреформы в России» (1996), «“Вторая Европа” или “Третий Рим”» (1996), «Философия политики» (1996), «Российская интеллигенция в мировых войнах и революциях XX века» (1998), «Реванш истории: Российская стратегическая инициатива в XXI в.» (1998), «Глобальное политическое прогнозирование в условиях политической нестабильности» (1999), «Россия в циклах мировой истории» (1999) «Политология: о мире политике на Востоке и на Западе» (1999), «Политология» (2000), «Искушение глобализмом» (2000), «Глобальное политическое прогнозирование» (2000), — а также в книгах «Россия: Опыт национально-государственной идеологии» (1994) и «Философия истории. Учебное пособие» (1999), для которых им написаны специальные разделы, он разрабатывает оригинальную философско-историческую концепцию.

В построениях Панарина заметно влияние французской политической и философской мысли (от «новых философов» до неоконсерваторов), русской дореволюционной и пореволюционной историософской публицистики (прежде всего, геополитическая трактовка славянофильства В.И. Ламанским, Н.А. Бердяев и евразийцы), философско-исторической концеп-

ции А. Тойнби и марксизма. Темпераментно и азартно он выстраивает свою консервативную политическую историософию. Работы Панарина написаны живым, образным, не всегда строго научным языком, по крайней мере увлекаемость темой позволяет ему избежать того научного безразличия, которое делает философскую литературу скучным жанром. Приведу некоторые характерные выражения, отражающие писательскую манеру Панарина: «пасынки прогресса», «цивилизационная отлученность», «неистовый историзм», «интеллектуальное гетто», «личные социальные импровизации», «эскалатор прогресса», «планетарное изгойство», «пластика норм», «перекрестное опыление культур», «баловни прогресса». Все это позволяет указать на еще одну, в данном случае стилистическую, традицию, к которой примыкает Панарин. В русской транскрипции эта традиция восходит к «кусательному» стилю Ивана Грозного, выстраданному житийному письму Аввакума, продолжается в язвительной просветительской сатире, развивается в едкой радикальной журналистике XIX в. и ленинском «Материализме и эмпириокритицизме», а затем канонизируется в советской антибуржуазной критике. Вполне благополучно и безболезненно к этой традиции пристраивается и модная постмодернистская игра языков и стилей.

Главная задача, которую ставит перед собой Панарин, — выявить общие историософские и культурологические основания современных глобальных политических процессов и место в них России. Цивилизация, история, культура становятся центральными понятиями его концепции. Однако надо признать, что их соотношение остается не до конца проясненным, они то противопоставляются друг другу, то употребляются в схожих значениях.

Для самоопределения цивилизации важно, прежде всего, ее отличие от «чужого», оппозиция «цивилизация — варварство». Культурная идентичность, закрепляемая в цивилизации, задается рефлексивной деятельностью по отличению цивилизации от чужого, варварского. В результате синтеза разнородных и самоценных элементов, составляющих цивилизацию, вырабатываются «внутренние фильтры», при помощи которых формируются цивилизационные нормы. Цивилизационные нормы — особые смысловые константы; в них формулируется «смысл жизни» данной цивилизации или определяется ее своеобразие. Так, например, «смысл жизни» западной цивилизации «обретается посредством чувства превосходства **нашего мира**

по отношению к иным мирам, удаленным от нас во времени и пространстве»¹. Насколько вера согласуется с цивилизационными нормами, сказать трудно, ведь смысл — не предмет веры. Смысл осознается или, по крайней мере, «переживается», т. е. является фактом сознания. На смысл можно указать как на внятное обнаружение в данный момент себя или другого и как содержательно наполненное действие. Иными словами, смысл можно истолковать как «не пустое» состояние, как состояние понимания и осмысленной деятельности. Сопоставление смысла и веры в этом случае, по видимому, состоит в том, что и вера, и смысл, в тех рамках какие задают оговаривающие его нормы, выполняют своеобразную скрепляющую и единящую для данной цивилизации функцию. Однако Панарин настаивает на том, что смысл обретается за пределами реального мира, наличного бытия. Присутствие смысла предполагает иное измерение действительности, смысловую многослойность сущего. Таков смысл истории. Как заверяет Панарин: «Смысл истории обретается вместе с уверенностью, что происходящие на поверхности социальной действительности процессы не исчерпываются исторической логикой»². Он отмечает хрупкость цивилизации, для сохранения которой необходимо постоянное общение с другими культурами, их оценка и признание. Цивилизация не означает изоляционистскую позицию, напротив, она предполагает допущение и признание самоценности других способов жизнестроения. Цивилизацию нельзя непосредственно отождествлять с государством: «Цивилизация есть надгосударственный и “сверхгосударственный”, не укладывающийся в чисто политические рамки суперэтнический синтез»³. Цивилизации возникают из переплетения и согласования различных культурно-исторических традиций, строятся на принципах уважения и диалогизма. «Цивилизационная историческая практика, — пишет Панарин, — основана на гармонии разнородных этнокультурных начал, а значит, на способности к известному самоотречению, открытости, диалогу и консенсусу»¹. Так, к «нормам цивилизованного общежития», в частности, относится соблюдение национально-государственных интересов «слабых» стран. Варварство же как раз лишено механизма рефлексии, высокомерно не склонно допускать наравне

¹ Панарин А.С. Россия в цивилизационном процессе (между атлантизмом и евразийством). М., 1995. С. 9.

² Панарин А.С. Россия в циклах мировой истории. М., 1999. С. 120.

³ Панарин А.С. Реванш истории: Российская стратегическая инициатива в XXI в. М., 1998. С. 245.

с собой иные культуры. Признаки варваризации и провинциализации ученый видит в современной западной культуре. К деморализации и новому варварству приводит антитрадиционализм в контексте гедонистической массовой культуры. «Очень важно понять, что мировое варварство, об опасности которого столь часто твердят адепты глобальной модернизации, имеет своим первоисточником не традиционализм, а секуляризованный Модерн, не мировую периферию, а западный мир», — констатирует он². Таким образом, сейчас можно говорить о встрече двух типов варварства: доцивилизационного варварства, т. е. тех культур, которые не выработали способности к общению с другими культурами и постцивилизационного варварства, вызванного усталостью от современной культуры и склоняющегося к «монистическим решениям».

Структурно цивилизация складывается в результате отношения трех элементов: народа, государства и интеллигенции. На них оказывает влияние как народная (устная) или «малая» традиция, так и «большая» (письменная) традиция, оцениваемое Панариным как «важнейшая культурологическая дихотомия».

Панарин явно симпатизирует культурному плюрализму и в то же время признает единство цивилизации, не смотря на толерантное отношение к другим культурам, провозглашенное в качестве одного из способов определения самой цивилизации. Он говорит о равноправности цивилизаций, обладающих «собственным типом времени и соответствующей программой»³. Вместе с тем цивилизационная идея (по всей видимости в той форме, в какой она сложилась на Западе) включает представление о едином человечестве и единой мировой цивилизации. Другими содержательными моментами цивилизационной идеи являются секуляризация и демилитаризация общественной жизни; сочетание пацифизма и эмансипаторства, «принимающего порою гедонистический образ “единого потребительского общества”»⁴; обуздание «стихии революционного скифства» посредством утверждения цивилизованных правовых и культурных норм.

Противоречие исторического многообразия культур и цивилизаций, с одной стороны, и унифицирующая направленность самой цивилизационной деятельности, с другой, не устраняются Панариным, а, напротив, до-

¹ Там же. С. 127.

² Панарин А.С. Россия в циклах мировой истории. С. 265.

³ Там же. С. 30.

⁴ Панарин А.С. Россия в цивилизационном процессе. С. 199.

полняются бинарной историософской типологией сознания, моделей истории и действующих в истории людей. Типология сознания, например, представлена сознанием цивилизационным, для которого характерны детерминизм, рационализм, оптимизм, убежденность «в том, что мир в основных своих параметрах уже определился – его окончательный эталон представлен развитым центром, и потому предстоит, с одной стороны, совершенствовать и оттачивать детали, а с другой – завершить присоединение варварской периферии»¹. Это сознание воплощается в «мироощущении **заслуженного успеха**»². Такой тип сознания ближе всего, по видимому, тому «коренному началу истории», которое А.С. Хомяков нарек «кушитством». Иной тип сознания назван Панариным историческим или геополитическим. Это «сознание незаслуженной обиды», для которого характерны иррационализм в сочетании с реваншистско-героическим или стоически-фаталистическим пессимизмом. Носители первого типа сознания – «баловни цивилизации», второго – «пасынки цивилизации». Данная типология может быть дополнена противопоставлением прогрессистско-позитивистского мышления западной цивилизации «историософскому мышлению».

Типология моделей истории представлена «открытой» и «закрытой» историей. «Открытая» история поясняется посредством двух аналогий: со стохастической вселенной и с экономикой, в которой действует закон конкуренции, предполагающий неизбежный риск в ходе принятия решений. Человек, поставленный в ситуацию выбора и делающий этот выбор привносит в историю момент нелинейности, неопределенности. Отсюда негарантированность будущего и рискованность самого хода истории. Примером же «закрытой» истории служит истмат.

Типология действующих в истории людей подразделяет их на «исторических позитивистов», стремящихся сохранить свое благополучное положение в истории и «исторических апокалиптиков», в отчаянии неудачников жаждущих очередного исторического переворота. Схожесть в характеристиках упомянутых типологий позволяет предположить и параллелизм между соответствующими оппозициями.

На современной цивилизации также сказываются «экзогенные факторы» в истории, согласно которым цивилизация либо производит цивилиза-

¹ Там же. С. 141–142.

² Там же. С. 206.

ционные достижения, либо их заимствует, а не создает альтернативные. Так возникает различие культуры-донора от культуры-реципиента. При этом Панарин, вероятно подразумевая один из законов культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского, подчеркивает, что «общецивилизационный опыт» не дублируется, а заимствуется. В современном мире роль донора взяла на себя западная культура, что привело к ее цивилизационному доминированию как центрической культуры (европоцентрической, если не обращать внимание на метонимичность этого термина), но и к ее недиалогичности, закрытости.

Определяющую роль для становления и поддержания цивилизации играет *идея*. Для уяснения специфики цивилизационных процессов необходимо учитывать их двойное измерение – инструментально прагматическое и духовно-ценностное. Панарин неоднократно подчеркивает значение духовной мотивации в истории. Сильные идеи выступают источником возникновения новых цивилизаций, они же лежат в основе образования больших государств. «Историю делают, — пишет он, — не осторожные эмпирики и скептики, а фанатики, вооруженные априорно «безошибочной» теорией»¹. Ослабление, исчерпание идеи приводит к разрушению цивилизации. Вместе с тем однозначно сказать, что же такое «цивилизационная идея», «сильная» мотивация и т. п., следуя текстам Панарина, не возможно. Понятно, зачем он вводит это выражение, ясно, для чего оно ему нужно, но не ясно, что такое «сильная идея». В разных местах и в разных работах она поясняется по-разному. В одной из своих монографий Панарин пишет: «Идея – феномен социальный, возникающий в контексте вызова, бросаемого человеком человеку, культурой культуре»². Под идеей подразумевается духовная связь, скрепляющая разнородные общности, которые составляют цивилизацию. Речь идет о единых смыслообразующих принципах, включающих «единые представления о подлинном – достойном и оправданном высшими целями существовании человека в мире»³. Цивилизационная идея вбирает в себя оттенки единящего, уникального, энергичного, творческого существования. В то же время идея, по-видимому, превосходит рациональные, посясторонние определения. И хотя Панарин связывает ее с «мировым разумом» или «историческим разумом» (идея –

¹ Панарин А.С. Россия в циклах мировой истории. С. 60.

² Панарин А.С. Россия в цивилизационном процессе. С. 154.

³ Там же. С. 129

проявление воли «исторического разума»), этот разум для ограниченного исторического существа (каким является и сам исследователь) сверхразумен, как не парадоксально это звучит. «Мировой разум» лишь ощущается в своем присутствии, а питаемая им идея набирает «воодушевляющий потенциал», «создает сильный тип мотивации» и заряжает народ энергией исторического творчества, но при этом не осознается. Впрочем, парадоксальность не смущает Панарина, он, напротив, всячески к ней стремиться и намеренно ее провоцирует. Парадоксальны не выводы, а сама история. Парадоксальность неизбежна, она онтологически обеспечена нелинейностью самой «открытой» истории. Однако такой подход сказывается и на уровне текстообразования работ Панарина. Парадоксальность не может быть доказана; она демонстративна; парадоксальность может быть лишь предъявлена, но ее принятие происходит только в результате суггестивной, убеждающей силы самого текста.

Панарин, надо признать, мастер находить и формулировать парадоксы и комплексы. Выискивание парадоксов, основанных прежде всего на противопоставлении идеального замысла реальному воплощению – его излюбленный методологический прием. И здесь, в методологическом плане, у него был гениальный предшественник – В.О. Ключевский. Развиваемый Панариным парадоксализм многообразен. Парадоксален, например, «новый цивилизационный процесс», требующий во избежание варваризации и одичания современной (западной) цивилизации перестройки ее жизнеориентирующих принципов и ценностных приоритетов. Парадоксальна «структура вестернизационного комплекса», парадоксальна цивилизационная программа христианства. В наиболее масштабном по историческим меркам виде этот метод реализован как «три больших парадокса, связанных с проблематикой смысла истории». Во первых, это парадокс свободы, согласно которому свободу можно употребить как для творчества, так и для «ничегонеделания». В соответствии со вторым парадоксом, стремление к тотальному порядку и покорению мира не способно заменить мир и воспроизвести все его «тонкие» механизмы. По словам Панарина, «волонтаристский порядок приводит к гигантским беспорядкам». Поэтому, делает он вывод, необходима замена технологического порядка, основанного на эгоцентрической воле, эротическим порядком, предполагающем нашу «интимную сопричастность» окружающему миру. В третьих, это парадокс

блаженства «нищих духом» в истории, провозглашенный еще христианством.

В истории мы видим, как сказал бы К.Д. Кавелин, не коснение и застой, а изменение и развитие. Панарин выражает это в понятии «цивилизационного процесса» и указывает на три его возможных варианта: 1) встреча «варваров» с цивилизацией, 2) встреча двух цивилизаций и 3) глобальный сдвиг общемировой цивилизации. Во всех случаях происходят изменения: либо «варвары» вовлекаются в орбиту влияния цивилизации, либо меняются в результате встречи обе цивилизации, либо трансформируется «общемировая цивилизация». Процесс этот неизбежен и объективен: «Никто не может заслониться от глобальных, общепланетарных тенденций»¹. В добавок его нудительность усилена ссылкой на достоинство человека, которое может быть удовлетворено и обеспечено только «мировыми стандартами». Эти рассуждения дополняются «классификацией форм цивилизационных процессов», в которую входят, во-первых, переход от «варварства» к цивилизации, принимающий вид «лестницы культур», приводящей к постепенному «выравниванию» культур (хотя такой подход все равно сохраняет европоцентрическую точку зрения). Во-вторых, речь может идти о региональной интеграции стран, на основе признания общих духовных ценностей, формирования общего правового и экономического пространства, примером чего могут служить мировые религии. Третьей формой цивилизационного процесса выступает диалог, неожиданная «встреча» различных культур, в результате чего могут обозначиться культура-донор и культура-реципиент и сложиться неэквивалентный, асимметричный обмен.

Цивилизация в своих базовых интенциях ориентирована на закрепление устойчивых, стабилизирующих (цивилизационных) моментов. В то же время смысл цивилизационных процессов – в изменении, т. е. он (в этом еще один парадокс) дополняет стабилизирующую тенденцию творческой, преобразующей мир. Здесь Панарин говорит уже об «историческом творчестве», на которое влияют, во-первых, собственное историческое прошлое и национальные традиции, во-вторых, современный опыт и, в третьих, внешние воздействия, чаще всего со стороны «преуспевающих народов». (Добавим от себя в скобках, что все эти влияния в большей или меньшей степени носят цивилизационный характер.) Притирка стабилизи-

¹ Там же. С. 4.

рующих и творческих тенденций постепенно приводит к вписыванию форм исторического творчества в цивилизационные универсалии.

Преобладание творческих тенденций над стабилизирующими характерно для «переходных эпох» или «периодов интенсивного творчества “новой истории”». Изменения инициируются «авангардом», т. е. активным меньшинством, деятельный характер которого позволяет воспринимать его в качестве субъекта истории. В свою очередь «молчаливое большинство» превращается в «безгласный объект». Поэтому в основе «структуры исторического процесса», согласно Панарину, «лежит субъект-объектный принцип»¹. Исторические изменения стимулируются и особым состоянием психики (имеется в виду «авангарда»), названного исследователем «историческим нетерпением». В самой же структуре общества изменения провоцируются усиливающейся рассогласованностью духовной, политической и экономической властей. «Дело в том, что рассогласованность трех типов власти провоцирует нередуцируемый эффект неопределенности — бифуркационные вихри», — разъясняет Панарин ситуацию на синергетическом жаргоне². Следует попутно отметить, что Панарин свободно владеет многими современными научными языками описаний и метаязыками и прекрасно ориентируется в современных научных парадигмах. Поэтому, как истинный терминологический полиглот, он поясняет проблему исторического творчества и в иных выражениях. В частности, плодотворно использует аппарат экзистенциальной философии: «Собственно, культурно-историческое творчество есть не что иное, как бытие перед лицом другого, вынуждающего и нас становиться другим»³. И далее вполне по-бердяевски заключает: «Вселенная в своих онтологических основаниях является *творческой*, и такого же творческого ответа ждет она от человека»⁴. После такого умозаключения обесцениваются любые сомнения в неизбежности исторического творчества.

Плодом исторического творчества является изменение направления движения истории. Для описания этого изменения Панарин предлагает отказаться от формационного подхода и линейной версии истории и заменить их циклической или цивилизационной моделью. «Формационный подход, — поясняет он, — связан с установками и ожиданиями нового

¹ Панарин А.С. Россия в циклах мировой истории. С. 62.

² Там же. С. 54.

³ Там же. С. 69.

⁴ Там же. С. 104.

витка прогресса, качественно нового этапа общественного развития. Цивилизационный обращает внимание на устойчивость культурных кодов и архетипов, свойственных каждой из сосуществующих на Земле цивилизаций – западно-христианской, восточно-христианской, мусульманской, индо-буддийской, конфуциано-даосской»¹. Утверждение «цивилизационной доминанты» в современных гуманитарных науках не случайно, это ответ на вызов времени. Цивилизационный подход призван преодолеть трагическое несоответствие сознания (технократического, по сути) проблемам современного мира (экономическим, политическим, технологическим) и «последствиям нового диалога Востока и Запада, Севера и Юга»².

Причины и механизмы исторической цикличности объясняются Панариным по-разному. Прежде всего, это результат необдуманных и недальновидных человеческих действий; человек вынужден, реагируя на изменяющуюся ситуацию, принимать скорые решения. Как пишет ученый: «В реальной истории действует человек, лишенный высших гарантий и реагирующий лишь на неотложные проблемы. Отсюда – цикличность мировой истории: новая фаза цикла – это встреча с непредвиденными косвенными последствиями предыдущих решений»³. Однако понимаемая подобным образом история принимает жалкий вид нескончаемой работы над ошибками что, конечно, не может удовлетворить историсофски пытливый ум исследователя. Следующий подход к теме состоит в расчленении исторического процесса на периоды объединения и конфронтации или интеграции и дезинтеграции. «Ритмика мировой истории пульсирует, — диагностирует Панарин. — В ней чередуются то интегративная фаза, связанная с механизмами интеграции и становлением единых надэтнических пространств, то фаза дезинтеграции, связанная с активизацией старых и появлением новых форм социокультурной дифференциации, обособления, противопоставления. Я лично не сомневаюсь в том, что осевой идеей мировой истории является универсализм – логика становления общечеловеческой цивилизации. Но эта логика проявляется не в линейно-поступательном времени, а в циклическом»⁴. Теперь остается пояснить циклическую логику истории. Для этой цели вводятся «законы цивилизационного циклизма» и «понятие большого исторического цикла или мегацикла». Их эвристиче-

¹ Панарин А.С. Реванш истории. С. 14.

² Панарин А.С. Россия в цивилизационном процессе. С. 4.

³ Там же. С. 41.

⁴ Там же. С. 216–217.

ская ценность, по сути, сводится к изображению цивилизационного маятника, отклоняющегося то к Востоку, то к Западу. Каждая из этих сторон света воплощает свой исторический или цивилизационный смысл: «С глубокой древности сложилось специфическое разделение труда, при котором Запад выступал поставщиком инновационных технологий (в том числе и социальных), а Восток – духовных инициатив надэмпирического, неутилитарного характера. Разве может быть случайностью тот факт, что все великие мировые религии зародились не на Западе, а на Востоке? Различие Запада и Востока, возможно, имеет для человечества то же значение, что и различие левого и правого полушарий человеческого мозга... во всей мировой истории действует некий механизм западно-восточного цикла: фаза западного наступления рано или поздно истощается и сменяется инверсионной фазой восточного вызова, и наоборот»¹.

Этапы западно-восточного мегацикла истории видятся Панарину следующим образом: цивилизации зародились на Востоке в коллективистской фазе мировой истории, которую затем сменила западная, точнее, греко-римская или номиналистически-индивидуалистическая фаза. В ней уже обозначились основные принципы западного мироустройства (отделение экономической сферы от властно-государственной и связанное с этим процессом утверждение частной собственности; становление гражданского общества и демократических форм правления; индивидуально-авторская форма творчества). Наступление Средних веков ознаменовало реванш Востока. Ему на смену пришла эпоха Модерна (с XV в.), вновь реализовавшая индивидуалистические формы западной фазы исторического развития. Панарин предрекает скорое завершение эпохи Модерна; значение современности видится ему в переходе к новой фазе. В то же время, проецируя цивилизационные колебания на русскую историю, Панарин замечает, что в качестве цивилизационных начал Запад не противостоит Востоку, но каждый из них поочередно противостоит народной стихии.

Итак, несмотря на периодически проговариваемую симпатию к культурному многообразию, с одной стороны, и убежденность в единстве и универсальности цивилизационного процесса, с другой, Панарин постулирует два цивилизационных начала – Восток и Запад. Конечно, такое количество цивилизационных полюсов нельзя назвать чересчур многообразным, но и обосновываемый подобным образом взгляд нельзя обвинить в

¹ Панарин А.С. Россия в циклах мировой истории. С. 20.

монологизме. Подробнее всего описана западная цивилизационная модель, сложившаяся на основе «греческого интеллектуального дискурса, римского правового порядка и христианской духовности»¹. Со временем определились и либерально-позитивистские координаты западного «общественного самосознания». К ним Панарин относит принцип индивидуальности, согласно которому индивид представляет собой единственную «подлинную» реальность; народ — лишь простая сумма автономных индивидов точно также как коллективный интерес — сумма индивидуальных интересов. Еще один принцип состоит в отказе видеть в исторической и общественной жизни скрытую сущность; «история есть ни что иное, как дрящущая повседневность», — заключает ученый².

Современная фаза западного развития, начавшаяся в XV в. и названная Модерном, обладает рядом дополнительных признаков. К ним прежде всего относятся «гедонистическо-антропологическая интенция модерна» и «субъект-объектный принцип отношения к миру». Основу Модерна составляют нестабильный способ производства, т. е. капитализм и «маргинальный субъект, навсегда выпавший из порядка Вселенной»³. В качестве синонимов «маргинального субъекта» используются также выражения «новый человек» и «великий изгой». В свое время эпоха Модерна ознаменовала переход от экстенсивных к интенсивным способам производства. «Модерн был основан на союзе рвущихся к свободе масс людей с прометеевой наукой нового времени», — добавляет Панарин⁴. Однако на нынешней стадии западная цивилизация заметно трансформировалась. Произошла замена возрожденческого индивидуализма потребительско-гедонистическим индивидуализмом и связанным с ним стремлением к успеху любой ценой, завершилась криминальная революция и переход от продуктивного типа капитализма к спекулятивно-ростовщическому, массовая культура вытеснила литературные формы искусства, духовное творчество и высокую культуру. Наиболее показательна в этом отношении американская модель, приводящая по мере технического усложнения мира к духовной и нравственной деградации. Следствием истаивания многомерности западной цивилизации стала широкая американизация Европы. Американизированный вариант западной цивилизации ориентирован на выстраивание од-

¹ Панарин А.С. Россия в цивилизационном процессе. С. 19.

² Панарин А.С. Россия в циклах мировой истории. С. 123.

³ Там же. С. 132.

⁴ Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2002. С. 42.

нополярного мирового порядка и элиминацию культурно-исторического полицентризма. Стратегия современной западной цивилизации, направленная на формирование моноцентрического мироустройства и с этой целью атакующая цементирующие цивилизации мировые религии, при помощи двойных стандартов расшатывающая крупные государства, получила название глобализма. В политической практике это сказывается в поощрении этнического и конфессионального сепаратизма, призванного раздробить и ослабить крупные межэтнические образования, в негативном смысле оцениваемые как «империи». Однако стимулируемый парад этносуверинитетов не направлен на поддержку национально-культурного своеобразия. Напротив, активно пропагандируется идея исторического избранничества западных народов, приводящая к «новому расизму». Итогом такой политики становится победа исторической несправедливости — этноцид, т. е. уничтожение национальных культур и укладов.

Модерн следует оценить как энтропийную, а потому антикультурную силу. Более того, в своем нынешнем виде («контрмодерн») он становится опасен и агрессивен. И причина этого в онтологическом сдвиге, произошедшем в западной культуре. Говоря о деонтологизации, отрыве от бытия, Панарин имеет в виду «отлучение человека от действительности и погружение в морок виртуального мира»¹. Текст и знак заместили реальность. Произошло изменение системы восприятия. Сознание замкнулось на себя, утратив связь с внешним миром. Западные интеллектуалы-небытийственники (ключевые фигуры здесь З. Фрейд и Ф. Соссюр), заложившие основы современной версии Модерна, освободили «инстинкт от тягот цивилизации» и свели всю культурную деятельность к манипуляции со знаками и чувственной эмансипации. Признаки этого процесса многообразны: «Замена интереса — желанием, реальности — знаком, будущего — сиюминутным, накопления — потреблением имеет единую логику, единый смысл»². «Демоническая эстетика», нигилизм, используя различные процедуры «заподозривания», нацелены против укоренения человека в мире. Результатом этой деятельности является трансформация человека: «Перед нами переворот антропологического масштаба: человек космический — связанный кровными узами с действительностью и аффицированный ею,

¹ Там же. С. 66.

² Там же. С. 45.

сменяется человеком текстуальным»¹. Можно добавить, что аннигиляция ценностей, сначала осмеяние, а затем и опрокидывание моральных норм и запретов в конечном счете приведет к уничтожению человеческой природы и появлению не-человеческих существ (киборгов и прочих монстров). Самое страшное здесь то, что отказ от реальности меняет саму реальность и трудно представить, с чем столкнется человечество, когда решит опомниться. «На самом деле мы при этом заменяем реальность симулякрами, терпим онтологическое поражение, утрату бытия», — подытоживает Панарин².

Все это отражается и на восприятии истории. Запад навязывает незападным народам свое видение истории. Панарин называет этот процесс «историческим давлением Запада» и усматривает в нем «посягательство на заложенную в истории многообразную логику культуры»³, а также «попытку “банализировать” Историю»⁴. Пытаясь сохранить свое положение, западная цивилизация запугивает другие народы дилеммой: либо сохранение нынешней цивилизационной модели, либо — возвращение к варварству. Запад противопоставляет свою культуру как «передовую» «отсталым» культурам Востока. Более неспособный на духовное творчество, Запад пытается дискредитировать, для чего проводится «профилактическая работа по предупреждению массового ценностного воодушевления»⁵, любые большие идеи, возможным источником которых остается Восток. Наиболее яркой формой идейного бессилия и культурного нигилизма Запада стал постмодернизм.

Экспансия Запада прикрывается, в частности, концепциями глобального мира и «открытого общества». Но реально это приводит к упрощению человечества, к отказу от исторического творчества и устранению фигуры другого, важной для диалогического самоопределения всякой цивилизации. Однако прогресс западных народов за счет других (незападных) народов не может продолжаться бесконечно, иначе его негативные последствия способны погубить человечество. Поэтому Панарин говорит об исчерпанности модернистского проекта исторического прогрессизма, об «иссякании творческого потенциала либеральной идеологии как таковой», «духовном

¹ Там же. С. 50.

² Там же. С. 66.

³ Панарин А.С. Россия в циклах мировой истории. С. 49.

⁴ Там же. С. 68.

⁵ Там же. С. 194.

банкротстве инструментально-утилитарных практик Запада» и предрекает неудачу «исторических победителей».

В то же время, само пространство западной цивилизации неоднородно. Панарин предлагает различать культуры католическую и протестантскую, англо-саксонскую и континентально-европейскую. В рамках Запада XX в. обозначился конфликт двух идей: американской идеи Запада как единого открытого цивилизационного пространства и германской националистической идеи замкнутых суверенитетов. Англо-американская или атлантическая модель на принципах крайнего индивидуализма выстраивает обезличенное общество разумных эгоистов, в то время как «германская идея» формирует многонациональную культурную модель, подавляющую и упрямую национально-культурное своеобразие других народов, входящих в ее орбиту.

Еще одно противопоставление проводится Панариным между понятиями *западничества* и *атлантизма*. Атлантизм экономикоцентричен, опирается на самодеятельность гражданского общества, демонстрирует доверие к здравому смыслу, которым обладает народ. В отношении других народов стратегия атлантизма сводится к цивилизационной иронии, осуществляемой под лозунгом деидеологизации, цивилизационной нормы, единых и неотчуждаемых прав и свобод человека. Западничество обнаруживает веру в великие учения и основанные «на них глобальные преобразовательные проекты»¹ и в то же время, как настаивает Панарин, опирается на средний класс или мещанство.

Победа Запада в холодной войне и последовавшие за этим приобретения подавили активизировавшуюся было с 60-х годов XX в. цивилизационную самокритику (что открывало для Запада возможность преодоления кризисных последствий Модерна), а установившееся господство либеральных ценностей отразилось в концепции «конца истории», в попытке сделать победу «полной и окончательной», отменить будущее. Однако современный либерализм в его «постклассической» форме базируется на постулатах морали успеха, возрождающей социал-дарвинизм в его худшем виде, на концепции открытого общества, нацеленной на борьбу с национальными государствами, денационализацию правящих элит и в результате на установление системы привилегированной демократии, и на представление о единых правах человека. Нынешний фундамент западной цивилизации

¹ Панарин А.С. Россия в цивилизационном процессе. С. 78.

уже не является универсальным. Запад осознанно отказывается от формационной общечеловеческой перспективы, согласно которой успехи Запада могут стать общечеловеческим достоянием, от идеи единой исторической судьбы всего человечества в пользу «золотого миллиарда» и сохранения своего выгодного статус-кво. Поэтому, считает Панарин, «главную опасность для человечества представляет сегодня теория одновариантного будущего, рассматривающая все незападные культуры как пережитки прошлого и помеху модернизации и вестернизации»¹.

Итак, вслед за Панариным можно констатировать исчерпанность той цивилизационной стратегии, которую осуществляет Запад на протяжении последних шести столетий. Последствиями эмансипации Запада и всемирной вестернизации стали угроза истощения планетарных ресурсов и нравственное вырождение человечества. Вывод сделанный в результате Панариным вполне очевиден: «Человечеству требуется срочное обретение качественно новой парадигмы развития»². Однако, рассуждая о будущем мы вступаем на зыбкую почву историософского прожектерства. Будущее в отличие от настоящего многовариантно, оно принадлежит, как выразился бы А.Н. Радищев, к сфере «гадательного бытия». И Панарин предлагает несколько эскизов такого будущего, набрасывает несколько футурологических перспектив.

На этом пути можно следовать и шизофренической диалектике «мирового разума» и бинарной логике цивилизационного маятника. Панарин выбирает второй путь. Прежде всего ясно, что новый цивилизационный проект будет не-Западным. Историософски наиболее инициативную систему не-Запада образуют китайская, российская и индо-буддийская цивилизации. Поиск «альтернативных принципов жизнестроения» приводит к историко-цивилизационной реабилитации Востока: «грядущая альтернативная фаза всемирной истории будет опираться на цивилизационную миссию Востока, социокультурный потенциал которого предстоит мобилизовать и конвертировать в новые социальные практики»³. В основе новых цивилизационных изменений будет лежать принцип «духовной реформации», «возвращение человечества к стабильному способу производства». Дилемма, стоящая перед человечеством, но адресованная прежде

¹ Панарин А.С. Россия в циклах мировой истории. С. 205.

² Там же. С. 31.

³ Там же. С. 14–15.

всего Западу, состоит в выборе стратегии: либо дальнейшее радикальное противопоставление «первого мира» «третьему», либо имманентная духовная реформация, изменение норм и ценностей западной культуры. Для второго варианта необходимо изменить в первую очередь мировоззрение западных элит. В этой связи Панарин советует присмотреться к ценностям («жертвенному мифу») традиционного общества, в частности, к идее единой коллективной судьбы. Истинная глобализация мира, по его мнению, произойдет в восточнической фазе исторического мегацикла. Необходимо европоцентризму противопоставить не национальный эгоизм, «...а альтернативный глобализм гуманистическо-универсалистского типа, открывающий новые моральные, культурные и формационно-исторические горизонты для всего человечества»¹. Новый исторический проект должен иметь диалоговый характер и принимать «*коэволюционную форму равноответственного сотворчества*»². Путь, который суждено пройти человечеству в новой фазе своего исторического развития противонаправлен Модерну — это торжество духовного начала в противовес «языческому апофеозу телесности и культу материи». На новом этапе человечеству предстоит разрешить проблему соотношения воспроизводимого (тиражируемого) и невоспроизводимого. Панарин излагает ее следующим образом: «Один из главных мировоззренческих и мироустроительных вопросов современности формулируется на мой взгляд так: может ли искусственное, сфабрикованное быть лучше и надежнее естественного, неспроектированного»³. Ответом должен стать новый «космологический “реализм”», утверждающий примат общих начал и идей над частными.

Нервозное ожидание нового цивилизационного прорыва подогревается эсхатологическими упованиями. «Сегодня, — стращает Панарин, — и Запад и весь мир стоят на перепутье. Если не произойдет чуда, если в процессе секуляризации, ведущей в направлении нового агрессивного язычества, не вклинится откуда-то струя новой религиозной взволнованности, то поражение цивилизации на планете неизбежно»⁴. В схематичном виде альтернативные принципы мироустройства уже обозначились. К ним, во-первых, принадлежат экологическая идея, настаивающая на повышении статуса окружающего мира, который следует перестать рассматривать как

¹ Там же. С. 185.

² Там же. С. 65.

³ Панарин А.С. Реванш истории. С. 12.

⁴ Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. С. 415.

простой объект воздействия. Во-вторых, это идея культурного многообразия мира. И, в третьих, нравственно-религиозный фундаментализм. Оформились в общих чертах, хотя еще и не реализовались в полной мере, три возможных ответа Востока на агрессивно-глобалистский вызов Запада. Первый из них представлен китайской моделью империи, восстанавливающей военно-политическое противостояние и реанимирующей биполярную структуру миропорядка. Второй принадлежит мусульманской фундаменталистской модели, выражающейся в агрессивной самоизоляции мусульманского мира. Третий может реализоваться в православной модели, способной на имманентную критику Запада и возвращающей человечество к интеллектуальным и культурным истокам античности и христианства.

В этой связи Панарин возрождает идею «второго мира». Он использует это выражение, по-видимому, как эвфемизм понятия не-Запад, чтобы подчеркнуть его нетождественность традиционному Востоку. В частности, особое значение он придает византийской цивилизации как возможной альтернативы Западу, способной на его имманентную критику. «Второй мир, в отличие от традиционного Востока, — пишет исследователь, — обладает способностью к историзму — к выдвижению формационных стратегических инициатив для всего человечества»¹. Новая цивилизация не предполагает полную «отмену» Запада, не есть радикальный Восток. Ее можно было бы назвать постзападной, опирающейся на разнообразные (в том числе и восточные) «способы подавления стихии варварства».

Исключительная роль в мировом цивилизационном процессе принадлежит России. «Россия — центральное место планеты, не только в геополитическом смысле, но и в историософском. Здесь находятся стяжки не только мирового западно-восточного пространства, но и формационного времени», — пророчески возвещает Панарин². «Россия как загадочный материк будущего», — добавляет он³. Россия имманентно переживает чередование исторических мегациклов, являющееся ее «внутренней судьбой». В современном мире ощущается потребность и заметно ожидание нового «осевого времени», которое должно привести к внутреннему, ценностно-духовному преобразованию человечества. И эти упования, полагает Панарин, связаны с Россией, чей цивилизационный опыт по формированию не

¹ Панарин А.С. Россия в циклах мировой истории. С. 188.

² Там же. С. 41.

³ Там же. С. 216.

конфликтного цивилизационного пространства и диалогового обмена между Востоком и Западом, может создать предпосылки для нового цивилизационного рывка. Такое положение и значение России дает основание представить ее в качестве самостоятельной и необходимой исторической силы, делает ее своеобразным гарантом «смысла истории». «Самоценность России означает в методическом отношении, что ее историческую судьбу нельзя просто дедуцировать из неких “более общих” понятий в том числе и таких как прогресс и демократия, а в аксиологическом отношении — что нет таких целей и ценностей, во имя которых можно пожертвовать Россией», — пишет Панарин, явно или неявно солидаризируясь с мнением К.С. Аксакова о неприменимости к русской истории представлений, выработанных на основе чужого исторического опыта¹.

России присуща двойная идентичность или «периодическая смена идентичности», вызванная историческим чередованием социокультурных ориентаций, что позволяет охарактеризовать ее как «гетерогенное западно-восточное образование»² или даже как «гибридное общество». Согласно наблюдению Панарина, не-Запад вообще «насыщен гетерогенными (гибридными) образованиями»³. Россия, соединяя цивилизационные полюса мира, связывая индивидуалистический Запад с соборным Востоком, дает пример неустойчивого исторического развития. Формирование обширной «замиренной среды» (если воспользоваться выражением М.М. Ковалевского), возможно лишь благодаря объединяющей идеи русского мессианизма, призывающего к совместному ответственному выстраиванию единого цивилизационного пространства. Без русского мессианства Евразия бы вернулась в естественное состояние войны всех против всех. Однако «промежуточное цивилизационное положение» и «тип экстенсивной культуры», синтезирующий на огромном пространстве и в разнообразных природных условиях множество народностей, приводит к слабости цивилизационных начал в России, т. е. к неустойчивости норм, сменяемости ценностей, «готовности к культурному перевоплощению». Русская история в смене периодов вестернизации и ориентализации иллюстрирует взмахи цивилизационного маятника. Отсюда «расколотовость», «прерывность» русской истории, в которой видна «резкая смена культурных доминант» и «господ-

¹ Панарин А.С. Россия в цивилизационном процессе. С. 97.

² Там же. С. 46.

³ Панарин А.С. Реванш истории. С. 205.

ствующего антропологического типа». В результате сформировался особый тип носителя такой культуры. Как пишет Панарин: «Русский человек – это гетерогенный социокультурный тип, которому приходится выносить перманентную драму сочетания и столкновения разнородных западно-восточных импульсов»¹. Все это воплощается в таких психологических характеристиках русской культуры как удаль, риск, азарт (в противоположность западноевропейской добросовестности, дедуктивной строгости и осторожному эмпиризму). Русского человека отличает «легкость на подъем, готовность к коллективной мобилизации и самоотдаче»². В русской культуре сочетается языческое благоговение перед природой с византийской аскетикой. «Неотрадиционалистская антицивилизационная аскеза», — такой приговор выносит России Панарин, подразумевая за ним отрицание достижений материального производства, благосостояние, науку, культуру.

Впрочем, не следует понимать этот приговор чисто отрицательно. Речь идет об особом устройстве русской цивилизации, связанной с преобладанием духовного начала и первенством духовной власти. «Россия — это страна, организуемая по каким-то еще не вполне выявленным законам духовного производства», — констатирует ученый³. Исторически сложившаяся «органическая система традиционной России» опирается на отделение хозяйственных функций от политических, духовной власти от светской. Но приоритет остается у «власти над умами», у «духовных решений». В самой русской истории Панарин особенно выделяет два периода: рубеж XVII–XVIII вв. как «своего рода осевое время русской истории. Именно тогда встретились и столкнулись три основных персонажа: народ, церковь и государственность»⁴ и «петербургский период — от Державина до Баратынского», который он называет «ренессансным периодом нашей культуры»⁵.

«Российский этос основан на парадоксальном сочетании жертвенности и мессианизма», — полагает Панарин¹. Русская история демонстрирует постоянные противоречия между универсальным и местным. В отличие от обособляющегося Запада, отказывающегося от универсальности христиан-

¹ Панарин А.С. Россия в цивилизационном процессе. С. 39.

² Там же. С. 23.

³ Там же. С. 236.

⁴ Там же. С. 109.

⁵ Там же. С. 112.

ства и Просвещения, российская цивилизация не склоняется к изоляционизму при решении своих проблем, эгоистически не пренебрегает мировой проблематикой. Впервые это самосознание выразили славянофилы — «совестливые глобалисты», по выражению Панарина.

В своей исторической жизни Россия опирается на «религиозно-эсхатологическое воодушевление». В *«близости российского государственного сознания эсхатологическому сознанию»* кроется «главная тайна традиционной русской идеи»². Панарин даже говорит о «религиозно-эсхатологическом темпераменте основателей российской государственности»³. Внутренняя же логика российской истории по-аксаковски выводится им из взаимодействия Народа и Государства. В интерпретации Панарина исторический цикл начинается с отхода народа от государства, с дезертирства и бунта. В ответ на это государство «мобилизует службу сыска», пробуждает «идеологию казенного патриотизма», ищет поддержку во вне, что оценивается исследователем как «компрадорская инициатива». Постепенно происходит денационализация государства и как следствие предательство народных интересов.

Антропологические основания российской цивилизации персонифицируются Панариным в фигуры Воина и Пахаря. Каждый из них воплощает различный тип исторического пространства-времени и решает разные исторические задачи. «Драматическая цикличность российской истории, — рассуждает исследователь, — связана с этой разорванностью и противостоянием двух начал: продуктивного и административно-военного»⁴. Воин выполняет роль цементирующую, дисциплинирующую, удерживающую и объединяющую евразийское пространство. Фигуры Пахаря и Воина в определенном смысле дублируют историософское различие Народа и Государства. Но Панарин не ограничивается этим сопоставлением. Рассматривая Россию как славяно-тюркский синтез, он отождествляет Воина с тюрком-кочевником, а Пахаря — со славянином-землепашцем. Без восточного, тюркского, туранского элемента российская цивилизация и государство не могли бы состояться. «Словом, — продолжает он, отсылая к учению евразийцев, — тюркская прививка оказалась мощным подспорьем геополитического творчества — волевого овладения большим пространством, —

¹ Панарин А.С. Реванш истории. С. 150.

² Там же. С. 168.

³ Там же. С. 160.

⁴ Там же. С. 132.

чего явно не доставало миролюбивому провинциалу Евразии – славянскому пахарю»¹.

Мессианский принцип единой коллективной судьбы и эсхатологическая интуиция высшего призвания, на которые опирается русский народ в своей исторической жизни, сближает его с народом еврейским. «Очень возможно, — предполагает Панарин, — что у Истории сегодня вообще не осталось иных источников для осуществления великих парадоксов, чем мессианизм русских и евреев. От их поведения, их выбора будет зависеть то, какое историческое и социокультурное содержание обретет грядущая восточническая фаза мирового мегацикла»². Вопрос о смысле мировой истории сегодня решается в России. И в этом плане очень поучителен «парадокс еврейской судьбы», который может быть спроецирован на русский народ: либо сохранение избранничества и изгойства, либо «консенсус с преуспевающим Западом», адаптация к жизни в диаспоре на основе этики личного успеха и как следствие — «банализация исторического бытия». Не случаен поэтому параллелизм истории еврейского и русского народов. Так, например, татаро-монгольское нашествие и миграция населения с южных регионов Руси на Север ассоциируется Панариным с сорокалетним скитанием еврейского народа во главе с Моисеем по пустыне. Однако в нынешнем виде еврейство в основной своей массе приспособилось к жизни на благополучном Западе и, в свою очередь, заметно повлияло на его жизнестроительные установки. «Новейший либеральный миф “конца истории” несомненно, — уверяет Панарин, — питается хилиастическими установками еврейства»³. Даже протестантизм в качестве религиозной установки современных лидеров западного мира, прежде всего США, обнаруживает преемственность с хилиастическими надеждами еврейства. Поэтому Панарин называет протестантизм «превращенной формой иудаизма»⁴. Стремление к обустройству в земной жизни, культивирование гедонистических настроений на Западе — во многом результат распространения еврейского мироощущения.

Для России, таким образом, открываются две стратегии цивилизационного развития: либо присоединение к западной, «атлантической» модели, т. е. дальнейшая вестернизация, либо формирование самостоятельной ци-

¹ Там же. С. 137.

² Панарин А.С. Россия в циклах мировой истории. С. 118.

³ Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. С. 278.

⁴ Там же.

визационной модели, опирающейся на собственные культурные и исторические традиции, но учитывающие достижения Запада.

Западнический путь развития оценивается Панариным отрицательно, поскольку с историософской точки зрения у него нет перспективы. Дело здесь не только в том, что правящая прозападная элита обладает «комплексом беспочвенного “лишнего” человека», отказывает России в историческом творчестве и откровенно, не скрывая своего презрения к российскому народу, попирает его интересы. Всего этого, конечно, было бы достаточно, чтобы заклеить или даже проклясть продажность правителей и вредительство их окружения. Западничество, и это гораздо важнее для историософского взгляда, «направлено против доминирующей тенденции к усилению культурно-цивилизационного многообразия мира»¹, ориентировано на одновариантные решения. Западничество в нынешней его форме антиисторично и антикультурно. Оно сужает перспективы исторического развития, разрушает культуры и приводит к новому варварству. «Таким образом, — подытоживает Панарин, — замысел Запада в отношении мира — стабилизация путем сужения альтернативных вариантов развития и уменьшения способности народов творить историю — создавать новые цивилизационные модели»². Атлантическая цивилизационная модель не способна разрешить спровоцированные ею глобальные кризисы, прежде всего, экологический и духовно-нравственный. Поэтому попытка войти в «европейский дом» может обернуться не просто цивилизационным тупиком, а катастрофой. Учитывая историческое значение России и глобальный характер грозящего экологического кризиса и морального разложения человечества, масштабы такой катастрофы могут выйти далеко за пределы России. Россия в течении XX в. дважды испытала негативные последствия вестернизации, в марксистском и в либеральном виде. Тоталитаризм и империализм — не порождение русской истории, а прямые следствия вестернизации. В этом же Панарин усматривает итоги XX в. в России. Неудача вестернизации (и в коммунистической и в либеральной версии) России во всемирно-историческом отношении означает конец эпохи вестернизации. И Запад не может России этого простить. Более того, Россия, норовисто проявляя свой «историко-эсхатологический темперамент», демонстрирует приоритет духовных ценностей над материальными и жертвенно-альт-

¹ Панарин А.С. Россия в цивилизационном процессе. С. 120.

² Панарин А.С. Реванш истории. С. 170.

руистической морали над индивидуально-эгоистической. Все это позволяет ожидать именно от России новых, альтернативных решений, способных привести человечество к постэкономической формации.

После таких оценок естественно обратиться к иной цивилизационной стратегии. Однако здесь дело обстоит сложнее. Понятно, чем не должна быть новая цивилизационная модель, ясно, от чего следует отказаться, но трудно однозначно определить содержание нового исторического проекта. И Панарин предлагает несколько вариантов, его собственные взгляды меняются в зависимости от универсальности того проекта, который должна предложить Россия: либо для своего внутреннего цивилизационного устройства, что подтвердило бы ее независимый и равный статус наряду с другими цивилизациями, либо для нового глобального мироустройства. Можно выделить по крайней мере два таких цивилизационных сценария: *евразийство* и *византизм*, иногда дополняемый оттенками неославянофильства. Каждый из них делает возможным преодоление кризисных тенденций современного мира, каждый из них альтернативен западническому пути развития. В этом смысле между ними больше сходств, чем различий. Они не конкурируют между собой, а, скорее, дополняют и поясняют друг друга.

Евразийский проект из них, пожалуй, менее глобален, он больше сориентирован на формирование единой цивилизационной идентичности внутри обширного срединного мирового пространства, каким является Россия-Евразия, его успех должен подтвердить цивилизационное многообразие мира и ограничить универсалистские претензии Запада, но не способен сам по себе, в одиночку преодолеть не только последствия, но и причины этих претензий. Необходимо каким-то образом увязать неустранимую уже глобальность современных мировых процессов с культурно-цивилизационным плюрализмом. Каким? Неясно. Решение глобальных проблем тоже должно быть глобальным. А это требует ограничения сложившегося многообразия, в чем-то отказа от своей уникальности и исключительности. В то же время цивилизационное многообразие также вполне определимо. Согласно Панарину, оно исчерпывается по конфессиональным признакам западной (американо-европейской), восточно-христианской (византийской, российской), индо-буддийской, мусульманской и конфуциано-даосской цивилизациями. Выход из кризиса ему видится посредством возвращения России ее византийской идентичности и как следствие – активизация ее мессианской роли. Однако, как справедливо замечает сам Панарин,

успех этого дела не возможен без внутренней готовности самого Запада к изменению сознания, ценностных установок, господствующих в западном мире. И здесь роль России уже иная: спровоцировать и возродить на Западе цивилизационные иронию и критику, показать пагубность происходящих в этой цивилизации процессов. Но для этого России вовсе не обязательно выстраивать собственную идентичность, достаточно выступить лишь в качестве полигона, своеобразной подопытной мыши западных цивилизационных технологий, учить на своих ошибках других, реанимируя тем самым чаадаевское представление о невразумительном «уроке», который России суждено преподавать. Такой мазохистский вариант, кажется, наиболее близок к действительности. Но согласиться с ним равносильно самоубийству, да и проблему соотношения уникальности и универсальности он, по большому счету, не решает. Как указывает Панарин, критика Модерна в пределах самого Запада была прервана с прекращением конфронтационного периода «холодной войны» и ожидаемой скорой победы либерализма в «мировом масштабе». В новых исторических условиях Россия могла бы выступить консолидирующим центром антизападной цивилизационной коалиции, что, возможно, вновь возбудило бы критические интенции западного сознания и воодушевило бы автохтонных антиглобалистов. Россия, рассуждает Панарин, способна объединить не-Запад, «с тем чтобы дать не-Западу новую коллективную идентичность и позитивное определение»¹. Более того, вхождение России в «третий мир» может радикально изменить сам этот мир, его историческую судьбу. Панарин возрождает историософское деление народов на исторические и неисторические. Верный признак исторического народа – мессианское воодушевление. Его то как раз и не достает «третьему миру». Россия, обладая таким воодушевляющим потенциалом, может консолидировать Восток или «третий мир» и сподвигнуть его на историческое творчество. Однако творческая апатия Востока выглядит несколько странно, ведь именно Восток, в отличие от России, объявлен одним из цивилизационных полюсов мира, а Россия лишь усваивает и синтезирует его интенции (впрочем, также как и западные). Конечно, заверения в воодушевляющем потенциале малого стоят, пока этот потенциал не будет проявлен, а для этого России необходимо, например, выступить на мировой арене защитницей исторической справедливости и международно-правового порядка, оберегающей малые

¹ Там же. С. 200.

и слабые народы и государства от произвола и корыстных устремлений сильных хозяев мира. Россия, таким образом, должна водворить в мире начала справедливости, законности, порядка. Схожую роль России, кстати, приписывали позапрошлые консерваторы С.С. Уваров и Ф.И. Тютчев. Собственно говоря, только в этом случае историческое призвание России и «третьего мира» имеет смысл. И такой ход событий вполне прогнозируем. Как пишет Панарин: «Провиденциальное значение перехода “второго мира” в “третий”, после того как обнаружилась невозможность действительной универсализации западного опыта, натолкнувшегося на экономические и иные пределы, состоит в том, что именно благодаря такому переходу открывается возможность превращения “третьего мира” из объекта в субъект мировой истории, из силы, находящейся вне цивилизации – в силу, обогащенную самыми рафинированными духовными практиками»¹. Объединение Россией не-Запада или «третьего мира», учитывая возрастающее недовольство политикой неоколониализма и двойных стандартов под лозунгом открытого и глобального мира, вероятно, могло бы состояться. Но насколько необходимо для этого России вспомнить свои православно-византийские корни?

С другой стороны, как признается Панарин, в основе нового цивилизационного мироустройства, которое придет на смену западному гегемонизму, будет лежать принцип диалогизма, а не конфронтации. Как побудить Запад к диалогу, если он прислушивается лишь к сильному? Более того, весь историософский темперамент Панарина восстает прежде всего против сужения исторического горизонта после установления окончательного господства Запада, против всевозможных мероприятий по профилактике любых форм исторического творчества. Россия же, согласно его экспертной оценке, — основной носитель такого творческого потенциала. Однако почему активизация творческого начала непременно предполагает православное возрождение? Объяснить обусловленность нового исторического, формационного рывка возвращением к идее византизма можно только либо диалектической неменяемостью «мирового разума», либо оглядкой на истматовскую спираль исторического процесса. Признаюсь, работы Панарина, если отбросить завораживающую риторику и убеждающую экспрессию его текстов, когда проходит их гипнотическое воздействие, оставляют в состоянии недоуменного столкновения с парадоксами. Возможно, наме-

¹ Панарин А.С. Россия в циклах мировой истории. С. 269.

ренно акцентируя внимание именно на парадоксах, он только этого и добивается. По крайней мере, все его ответы провоцируют лишь новые вопросы, а предлагаемые рецепты и рекомендации поддерживаются лишь суггестивно-анестезирующей аурой текста.

Итак, евразийский сценарий для России означает новое дистанцирование от Запада, отказ как от революционного катастрофизма, так и от почвенническо-изоляционистских установок, усиление авторитарных тенденций. В практической плоскости он предусматривает переход к социальной политике и переориентацию экономики на смешанный тип, а также «радикализацию» общественной жизни и государственной политики. На реидеологизации Панарин настаивает особо, поскольку она означает, во-первых, цивилизационное обособление от Запада, а во-вторых, радикализацию политических решений. Евразийская идеология должна строиться на энергетике мощной веры и «принадлежать к числу **сильных** идей, создающих новую мощную мотивацию и новые приоритеты»¹. Не ограничиваясь только аналитикой и диагностикой, Панарин дает практические рекомендации. Так, источником этой веры выступают индоевропейский миф о младшем брате (имеется в виду продублированный в онтологии миф о разделении общества на жрецов, воинов и пахарей) и христианский миф о спасении нищих духом. Компонентами же евразийской идеи являются гарантия права человека на жизнь, принцип ненасилия в международных отношениях и героическая аскеза (жертвенность). Последний из них предполагает «великий отказ»: прежде всего, отказ русского народа от этноцентризма, а других народов, входящих в федерацию, от значительной части своего суверенитета. Евразийство, таким образом, — это новая цивилизационная идея, призванная противостоять как давлению «снизу», т. е. со стороны национальных культур, так и давлению «извне», т. е. со стороны в первую очередь западной цивилизации.

Помимо идеологической основы, позволяющей продуктивно оппонировать либерально-атлантической и марксистско-большевистской моделям, евразийство должно иметь и социально-антропологическую опору. Имеется в виду особый консервативный антропологический тип, или *житель*, «исповедующий ценности качества жизни и укоренения», который «воспроизводит старые качества хозяина, присущие ему ответственность и ас-

¹ Панарин А.С. Россия в цивилизационном процессе. С. 146.

кезу»¹. Евразийский тип проявляет экологическую ответственность и ориентируется на социокультурное и нравственное качество жизни. Вместе с этим евразийство предусматривает мессианский историзм, т. е. потребность в историческом творчестве, кристаллизацию, объединение большинства населения, на которое оно опирается, и в то же время обособление, самобытничество, признание их национальных особенностей и уважение этнического своеобразия. Как это соединить? Не совсем ясно. Возможно, обособление от Запада, культурное противопоставление «своего» и «чужого» должно взять на себя такую консолидирующую роль. В любом случае возникает эклектическое образование: «Легитимация смешанных и гетерогенных форм должна стать концептуально-нормативной основой евразийского проекта»². В первую очередь евразийству предстоит восстановить единство двух начал русской жизни: удали и православной аскезы, а затем наладить диалог между мусульманской и иудаистской цивилизационными традициями. Евразийский проект, полагает Панарин, — постмодернистский и этим он напоминает неоконсервативную волну на Западе. В частности, он также знаменуется своеобразным «реваншем провинций», реабилитацией ценностей укоренения, воспринимает различие региональных культур не с позиции иерархии («современные» и «несовременные»), а позиций непреходящего «самоценного многообразия».

В политическом плане евразийство должно полагаться на сильное государство федеративного типа, построенное не по этническому принципу, а по принципу штатов-регионов, провозглашающее и гарантирующее единые права человека. О том как сочетать диалог национальных культур и «чуткость» в отношении этнических традиций с унифицирующей функцией государства, Панарин не говорит. Он лишь вновь предлагает обратить внимание на «римскую идею» — идею единой большой цивилизации. И здесь рассуждения об исторической несостоятельности, нравственной и экологической неэффективности западничества соседствуют с рекомендациями в духе историко-политических аналогий, прежде всего с США и объединенной Европой. Дело в том, считает Панарин, что в современном мире объявились две наследницы римской имперской идеи — Россия и США. Но каждая из них реализует различные установки: США опираются на нейтральные механизмы демократических институтов, Россия же — на

¹ Там же. С. 157.

² Там же. С. 162.

духовно-нравственные качества людей, носителей этой идеи. В общих чертах вывод Панарина таков: «Государство должно быть светским, характеризующимся особым стилем адогматического великодушия, терпимого в идеологическом и конфессиональном отношении. Основой духовной интеграции народа Евразии должна быть не идеология, а особый цивилизационный “текст”, в котором евразийская общность выступает **как общность судьбы**, подтвержденная историей и географией нашего континента»¹. Однако с римской идеей не все так просто. Преобразуясь на русской почве в концепцию «третьего Рима», она отражает стремление «войти» в Европу, в то время как евразийство самоопределяется в конфронтационном смысле как ответ на вызов прежде всего Запада и мусульманского Востока. Евразийство еще нужно согласовать с римской имперской идеей. Во всяком случае, их синтез (если, конечно, он возможен) должен компенсировать определенные недостатки обоих подходов.

Государственно-цивилизационная конфигурация Евразии во многом определяется теми вызовами, на которые вынуждены отвечать населяющие ее народы. Первый из них, это «давление» Запада, второй, — вызов со стороны мусульманского Востока, третий, и на самом деле наиболее сильный, — со стороны «динамичного Тихоокеанского региона». Ответом на третий вызов, по-видимому, станет смещение цивилизационного центра российско-евразийского государства за Урал, в Сибирь и неоконсервативное возрождение традиционного этоса. Выстоять и укрепить евразийская цивилизация сможет лишь сохранив духовное единство и носителя традиционного евразийского антропологического типа.

Население Москвы, Санкт-Петербурга, да и большей части европейской России в значительной части уже, вероятно, морально деградирует под влиянием западной культуры и не способно на государственную аскезу и цивилизационную жертвенность, а, значит, не способно и вынести груз единой большой цивилизации. Поэтому надежды Панарина обращены к Сибири.

Однако у евразийства есть и существенный недостаток. Евразийская идея не универсальна. Евразийская модель терпима к другим культурам и этим она выгодно отличается от западной цивилизации. Но по этой же причине, она ограничена, предназначена пусть для большого и даже центрального, но все же локального пространства. По наблюдению Панарина,

¹ Там же. С. 253.

«теория евразийства страдает все же одним несомненным изъяном: при всей геополитической емкости она отличается культурно-цивилизационной неопределенностью и ненасыщенностью»¹. Этот недостаток легко объясним, он вызван тем, что цивилизации, как вслед за А. Тойнби полагает Панарин, создаются мировыми религиями. Евразийство же не опирается на одну доминирующую конфессию, а синтезирует несколько религиозных традиций. Кроме того, евразийство вынуждено опираться и на «языческую эстетику» державного величия и силы. Чтобы восполнить религиозную размытость евразийства он обращается к идеи византизма.

России необходима цивилизационная идентичность. Без нее Россия упадет в полное историческое ничтожество. *«Великие альтернативы рождаются в лоне великой традиции»*, — провозглашает Панарин². Исторически сложилось так, что российская идентичность была «ценностно-нормативной», «духовной», конфессиональной или «идеократической». И такой цивилизационной традицией, задающей идентичность, для России был византизм, основанный на православии. *«Мировое призвание православия... в том, чтобы заново утвердить, “переоткрыть” единство человечества»*, — утверждает Панарин³. Православие понимается как религия сострадательности к слабым, религия Благодати и религия творчества. Оно воплощает идеалы «всечеловечности», «творческой аскезы духа», бескорыстного преобразования мира, сочетающегося с ответственностью и попечением о мире. Выразителями христианско-универсалистских тенденций византизма выступают «современные славянофилы», которые «не столько озабочены судьбами восточных христианских народов, судьбами славянства и России в их нынешнем эмпирическом выражении, сколько судьбами мировой христианской идеи, давно ставшей беглянкой на Западе»⁴. Конечно, византизм лишь одна из великих традиций наравне с другими, сформированными соответствующими типами религиозности (мусульманская, индо-буддийская, конфуциано-даосская). Будущее каким-то образом должно представлять собой творческий диалог между ними. Россия, продолжает Панарин леонтьевские мотивы, — наследница Византии (а через нее, следует добавить, и римской идеи). «Наша идентичность, — пишет он, — в качестве Святой Руси и определилась в XV веке в форме народа —

¹ Панарин А.С. Россия в циклах мировой истории. С. 200.

² Там же. С. 275.

³ Панарин А.С. Православная цивилизация в глобальном мире. С. 485.

⁴ Там же. С. 190.

защитника православного идеала, который больше некому охранять»¹. В духе любимого им стиля «ретро» Панарин идеализирует русскую историю: «На самом деле Московская Русь вплоть до церковного раскола являет собой удивительное совпадение духовных интенций общины и интенций государственности. Государство выступало не столько в своем институционально-административном образе внешней понукающей силы, сколько в образе большой православной общины, во главе со святым православным царем. Это и есть модель византийской, восточно-христианской теократии, воплощенная в Московской Руси»². Можно было бы заметить, что до недавнего времени ни один русский царь не был канонизирован; по крайней мере, это остается верным для той эпохи, о которой пишет Панарин. На Руси известно довольно много князей, причисленных к лику святых, но нет святых царей. Попытка канонизировать Федора Иоанновича, к чему шло дело, по разным причинам не состоялась. Впрочем, такие фактографические мелочи не имеют значения для той широкой историософской панорамы, которую, следуя законам смыслового иллюзионизма, выстраивает Панарин. Византийский ренессанс в России необходим по вполне определенным цивилизационным соображениям. Византизм точнее, восточно-христианский теократический миф, способен составить действенную альтернативу западному мифу Модерна. В византийскую идею Панарин парадоксально вплетает и языческие и христианские элементы. Так, в ее содержание входят «теллургический миф Земли», воплотившийся в славянском сознании в образе «матери-сырой земли» и крестьянская община. Космоцентризм общины выступает альтернативой экологическому нигилизму Модерна, а христоцентризм общины обеспечивает причастность к мировой христианской письменной традиции. Православие, что признают многие исследователи, более терпимо, чем католичество относилось к народным верованиям. Но связь крестьянства с землей, космоцентризм все же не заслуга вынужденной толерантности восточного христианства, а, скорее, результат живучести языческих представлений и укоренности традиционного быта, связывающего крестьянина с природой.

Подводя краткие итоги воззрениям Панарина, следует отметить, что в его трудах реализуется чаадаевский проект философии истории и те след-

¹ Там же. С. 7.

² Там же. С. 250.

ствия, какие из него могли бы быть сделаны. Напомню его основные положения: философ истории должен указать на единство (прежде всего религиозное) истории, выявить основные положительные идеи, приводящие к этому единству; ограничившись имеющимся фактическим материалом, понимать и осмыслять историю, оценивать и судить эпохи, события, исторических личностей, а при случае и пророчествовать; определять достоверность исторических фактов на основе практического разума; найти свое будущее в своем прошлом, т. е. посредством осознания своей исторической судьбы и назначения выработать истинное национальное сознание (в терминах Панарина «обрести цивилизационную идентичность»). Если в добавок изменить отношение к «межеумочному» положению России, не принадлежащей ни Востоку ни Западу, и к ее роли наследницы «растленной Византии», то работы Панарина можно признать наиболее талантливой реабилитацией чаадаевского наследия. В дополнение можно указать на часто нарочитую провокативность их (П.Я. Чаадаева и А.С. Панарина) «парадоксов» и «странных новостей», где-то посредством упрощения и обобщения, а где-то и явно в гипертрофированной форме пытающихся убедить читателя в своей правоте.

Не менее очевидны и другие корни панаринских размышлений: славянофильство и евразийство. Если евразийство принимается Панариным как реальная перспектива цивилизационного развития России, то славянофильство реанимируется им в версиях предложенных Н.Я. Данилевским и В.И. Ламанским. Признавая вслед за славянофилами ценность православного мироощущения, Панарин особо акцентирует внимание на идее культурного разнообразия и циклической модели исторического процесса. Концепция В.И. Ламанского, которая, правда, в текстах Панарина не упоминается, обнаруживает много общего с построениями современного историософа. Прежде всего, это геополитическое определение Среднего или Греко-славянского мира, интерпретация имперской идеи как единой, общей цивилизации, опирающейся на принципы терпимости, уважения и диалогизма, указание на двух наследников имперской идеи (Византия и Россия, с одной стороны, Европа и Америка, с другой). Наиболее интересны историософские параллели, проводимые В.И. Ламанским между Россией и Америкой, а также взгляд на русскую историю, позволяющий перекинуть мост от славянофильства к евразийству.

В целом построения Панарина вписываются в консервативную традицию. Однако и здесь он не избегает столь любимой им парадоксальности. Консервативные идеи сочетаются у Панарина с радикальным сознанием, что проявляется даже на уровне стилистики его работ, экспрессивность разговорного языка которых создает впечатление надиктованного текста. (Хотя в этом случае можно указать на еще один момент сходства, в частности, на близость к посланиям Ивана Грозного или вспомнить, что тот же П.Я. Чаадаев был, прежде всего, мастером салонной беседы.) Радикальность сказывается, в частности, в постоянном проговаривании марксистских мыслительных конструкций. Марксистская генеалогия проступает не только в частоте упоминаний имен основоположников, соответствующих идиом и выражений, но, прежде всего, в установке на выявление противоречий, конфликтных зон, несоответствий, формулируемых как парадоксы, которые, в свою очередь, пробуждают историю от застоя, а мысль от засыпания. История интерпретируется им как столкновение и противоборство миров. Сохраняются и основные константы марксистской парадигмы, например, такие как базис и надстройка, расхождение сознания с реалиями экономической жизни, экологическим состоянием природы и другими проблемами, вызванными преобразовательной деятельностью современного западного человека. Панарин лишь меняет знаки оценок, но в целом остается в пределах той же модели мышления.

Как ни странно, но несмотря на красноречивые инвективы в сторону Запада, работы Панарина строятся скорее на объединяющей, чем на конфронтующей риторике (в связи с этим можно вспомнить построенное на этих же принципах «Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона). Он пытается нащупать те общие сознательные и инстинктивно-жизненные мотивы, которые скрепляют людей и побуждают их делать совместный шаг в будущее, продолжать историю, а не идет по более легкому пути мобилизационного объединения против общего врага. Запад – не непримиримый супостат, которого нужно уничтожить, а партнер, которого нужно превзойти.

Панарин убежден в «воодушевляющей логике историзма», в «парадоксально-инверсионной» логике истории и культуры и с этой целью выдвигает «гипотезу *инверсионного взрыва*»¹, ставящего на место зарвавшихся приватизаторов Истории. «Настоящий историзм, — пишет он, — не логи-

¹ Панарин А.С. Реванш истории. С. 386.

чен, а мистичен, как мистична в высоком смысле слова иудео-христианская парадигма в истории»¹. На самом деле иррационализм и мистицизм отвергают всякую логику и открывают дорогу для аналогий. Постмодернистское многоязычие позволяет черпать материал для аналогий из различных областей знания, проводить смелые параллели и выстраивать сомнительные сопоставления. Панорамный взгляд на всемирную историю и глобалистская перспектива современности приводят к тому, что построения Панарина набросаны широкими мазками, требующими для своего восприятия удаления как от повседневных впечатлений, так и от академической фактологической мелочности. И тогда перед читателем из разнотемья темпераментной эклектики, из повторов и противоречий, из общего пророческого тона сочинений возникает образ умеренного, опирающегося по его собственному выражению на «консервативный здравый смысл», рационально-прагматического антизападничества, парадоксально пытающегося обосновать и додумать иррациональный ход истории.

¹ *Панарин А.С.* Россия в циклах мировой истории. С. 199.

А.И. ДОРОНЧЕНКОВ **КАК ИССЛЕДОВАТЕЛЬ СЛАВЯНСТВА¹**

История Державинских чтений тесно связана с деятельностью Аскольда Ивановича Доронченкова (09.01.1930–22.02.2001) – одного из их организаторов и активного участника. Родился Доронченков в г. Витебске, образование получил в Московском государственном педагогическом институте, исторический факультет которого закончил в 1951 г., а в 1955 г. там же защитил кандидатскую диссертацию «Борьба болгарского народа за восстановление народного хозяйства страны в 1944–1948 гг.». С тех пор болгаристика стала одной из основных тем его научных исследований. Педагогическая деятельность Доронченкова началась в 1955 г. в Великолукском педагогическом институте, в котором он проработал до 1967 г., пройдя путь от преподавателя историко-филологического факультета до декана и проректора по научной и учебной работе. В 1967 г. Доронченков переехал в Киев, где работал в Институте философии АН УССР. Здесь в сферу научных интересов Аскольда Ивановича вошли проблемы межнациональных отношений и социалистического интернационализма. Результатом их стала книга «Интернациональное и национальное в социалистическом обществе» (Киев, 1975), а также ряд монографий написанных в соавторстве и опубликованных на русском и украинском языках. Переосмыслению проблем межнациональных отношений посвящена его монография «Межнациональные отношения и национальная политика России: Актуальные проблемы теории, истории и современно практики. Этнополитический очерк», вышедшая в 1995 г. в Санкт-Петербурге. Исследования в области межнациональных отношений все больше обращали интересы ученого в сторону философии. Поэтому, переехав в 1975 г. в Ленинград, Доронченков перешел работать на кафедру философии и научного коммунизма Ленинградского электротехнического института, а в 1978 г. на философском факультете Ленинградского государственного университета защитил докторскую диссертацию «Интернациональное и национальное в мировом социалистическом содружестве. Проблемы теории и истории». Дальнейшую

¹ Текст доклада на «Десятых державинских чтениях» (март 2005 г.)

разработку вопросов межнациональных отношений Доронченков продолжил в Москве, где с 1984 по 1993 г. сотрудничал с Институтом марксизма-ленинизма при ЦК КПСС, Институтом теории и истории социализма, Центральным институтом исследований национальных отношений Российского независимого института социальных и национальных проблем. Вернувшись в Санкт-Петербург Доронченков работал проректором по НИР и заведующим кафедрой гуманитарных дисциплин Санкт-Петербургского центрального института повышения квалификации руководящих работников и специалистов профессионального образования Министерства образования РФ.

Принимая участие в «Державинских чтениях», а также других славяноведческих конференциях, Доронченков, как правило, обращался к различным аспектам русско-болгарских отношений и научному наследию академика Н.С. Державина. Так на «Четвертых державинских чтениях» он рассматривал один из эпизодов русско-болгарских связей последней трети XIX в. – создание болгарского военно-морского флота¹. На Пятых чтениях Доронченков представил краткую заметку о дневниках А. Баттенберга и А. Бекерле – политических деятелях немецкого происхождения в Болгарии, сыгравших пагубную роль в ее истории². Сообщение Доронченкова явно проникнуто досадой на несамостоятельность болгарской политики в различные периоды истории этой страны (XIX–XX вв.). Особое беспокойство исследователя вызывало то, в каком направлении происходит переосмысление истории Болгарии в 1990-е гг. Отмечая две исторически сложившиеся тенденции в русско-болгарских отношениях (сближение и отталкивание), которым соответствует периодическая смена влияний (русского и западного), Доронченков писал: «Эти влияния развивались в четырех основных ракурсах: политическом, экономическом, общекультурном и конфессиональном. И это не случайно. Без обиды будет сказано, но небольшие государства, как правило, вынуждены приспособляться к политике крупных стран. Так поступать их заставляют собственные ограни-

¹ Доронченков А.И. З.П. Рождественский в Болгарии: к проблеме формирования болгарского военно-морского флота (по материалам Российского государственного архива военно-морского флота) // Материалы XVIII межвузовской научно-методической конференции преподавателей и аспирантов. Выпуск 11. Четвертые державинские чтения «История и современные проблемы болгаристики и славистики». Часть 1. 15–22 марта 1999 г. СПб., 1999. С. 16–19.

² Доронченков А.И. Два дневника с разницей в полвека как исторические источники (А. Баттенберг и А. Бекерле) // Материалы XXIX межвузовской научно-методической конференции

ченные возможности»¹. При этом Доронченков отмечал рост публикаций русофобской направленности в Болгарии и реанимацию идеологии великоболгарского шовинизма, которая не раз уже приводила Болгарию к историческим катастрофам. Причину подобных ученых переориентаций Доронченков справедливо видел не в новых научных открытиях, а в политической ангажированности многих современных исследователей. «Они, — писал Доронченков о политиках, — с помощью обработки общественного мнения способны воздействовать на содержание исторической памяти народа, акцентируя внимание либо на друзьях-товарищах, приходящих на помощь в трудную минуту, либо на союзниках, ведущих страну за собой и вовлекающих ее в национальную катастрофу. И первый, и второй варианты зачастую предполагают наличие сходных идеологических позиций, формирующих фундамент политического сотрудничества»².

Ряд публикаций Доронченков посвятил академику Н.С. Державину, в наследии которого он выделял три основных направления: славянская филология (лингвистика); история славянства как полиэтнической общности, взаимодействие ее составных частей и общей борьбы с иноземной экспансией; история Болгарии, ее народа и диаспоры в России³. «Научные работы Державина, — отмечал Доронченков, — раскрывают влияние традиции многовековой болгарской государственности на самосознание болгарского народа в самые тяжелые для него времена, на веру в то, что наступит момент и желанная свобода придет и на его землю»⁴. Из указанных направлений научных исследований Н.С. Державина Доронченков касался в основном его работ по истории Болгарии, которые он считал вершиной научного творчества академика. Основная часть этих работ была создана в 1940-е гг. «Кульминация творческих успехов Н.С. Державина, — констатировал исследователь, — пришлась на 1940-е гг. В это время вышли его высоко оцененная читателями-фронтовиками «Вековая борьба славян с

преподавателей и аспирантов. Выпуск 5. Пятые державинские чтения «Современные и исторические проблемы болгаристики и славистики». 13–18 марта 2000 г. СПб., 2000. С. 10–11.

¹ Доронченков А.И. Исторические судьбы Болгарии и их освещение в эпоху современных катаклизмов (к проблемам «национальной идее» и великоболгарского шовинизма) // Материалы XVIII межвузовской научно-методической конференции преподавателей и аспирантов. Выпуск 3. Часть 1. Вторые державинские чтения «История и современные проблемы болгаристики и славистики» (1997). СПб., 1998. С. 13.

² Там же.

³ Доронченков А.И. Наследие академика Н.С. Державина и историческая болгаристика // Болгарский ежегодник. Т. 4. Киев, 1994. С. 13.

⁴ Там же. С. 14.

немецкими захватчиками» (М., 1943), четырехтомная «История Болгарии» (М., 1945 – 1948), «Лекции по истории Болгарии» (София, 1946) и многие другие труды»¹. Не обошел Доронченков молчанием и идеологическую составляющую исследований Н.С. Державина: «Конъюнктурные элементы произведений Н.С. Державина затрудняют сегодня адекватное историческому содержанию восприятие его работ. Тем не менее, их научная значимость несомненна. Необходимо отметить их роль с точки зрения генерации интегральных идей как в момент их появления, так и по сей день»².

Вопросы болгаристики непосредственно подвели Доронченкова к размышлениям о современных проблемах славянства в целом. «Державинские чтения» и другие славяноведческие конференции служили дополнительным поводом, чтобы поделиться подобными размышлениями. «Выступая на этих конференциях и многих других форумах, — отмечала И.П. Садовская, — А.И. Доронченков, на основе своих фундаментальных исследований и выработки новых концепций при рассмотрении будущего славянской общности, говорил об огромном вкладе славянства в мировую цивилизацию»³.

Рассуждения Доронченкова о взаимоотношениях славянских народов максимально приближены к современной политической ситуации. Выводы же, делаемые им, напротив, имеют не только практический характер, но относятся, скорее, к области теоретических вопросов цивилизационного развития. Обращаясь к конкретным примерам, он констатировал: «Налицо упадок в отношениях между Россией, славянскими странами, да и другими государствами Европы»⁴. В современных межславянских отношениях он усматривал многочисленные противоречия, кризисные явления, «факты отчуждения». Таковы конфликты в бывшей Югославии, противоречия между Болгарией и Сербией, Польшей и Чехословакией, проявление русо-

¹ Доронченков А.И. Академик Н.С. Державин: последняя командировка в Болгарию // Материалы XVII межвузовской научно-методической конференции преподавателей и аспирантов. Выпуск 3. Часть 2. Третьи державинские чтения. Конференция, посвященная 120-летию освобождения Болгарии от османского ига. 16–22 марта 1998 г. Тезисы докладов. СПб., 1998. С. 11.

² Доронченков А.И. Наследие академика Н.С. Державина и историческая болгаристика. С. 19.

³ Вступительное слово И.П. Садовской, руководителя научной секции «Санкт-Петербург и славянский мир» Института исследований Санкт-Петербурга и северо-западного региона // Материалы XVIII межвузовской научно-методической конференции преподавателей и аспирантов. Выпуск 3. Часть 1. Вторые державинские чтения «История и современные проблемы болгаристики и славистики» (1997). СПб., 1998. С. 12.

⁴ Доронченков А.И. Славянский мир: единство или разобщенность? // Славянская цивилизация и XXI век. Материалы Межвузовской научной конференции. Санкт-Петербург 30 мая 2000 г. СПб., 2000. С. 13.

фобства в Польше, Болгарии, на Украине, вызванные политической конъюнктурой, желанием добиться благосклонности у США, НАТО, ЕС. Конфронтация и раскол между славянскими народами, как правило, вызваны искусственно и являются следствием деятельности политических элит славянских государств. Деятельность политиков в славянских странах открыто направлена не на укрепление славянского единства, а на раздробление славянских народов. Факт этот особенно прискорбен не только потому, что акцентирует негативные стороны межнациональных отношений, поддерживает вражду и разрушительные стереотипы поведения, но и в долгосрочной перспективе разрушает национальное сознание самого народа, уменьшает возможности его культурного творчества. Неуважение к другому народу, тем более исторически и этнически близкому, оборачивается презрением к своему собственному историческому и культурному наследию. Крайний национализм приводит не только к нравственной деградации народа, но и к культурному бесплодию. «Историческая память народа, — делал вывод Доронченков, — формирует свойственный ему нравственный климат и, конечно, многое зависит от того, на каких ценностных ориентирах сосредоточено внимание, на актах добра или зла, маскируемых во имя «своей нации» под добро, насколько объективны и снисходительны ее творцы и носители по отношению к собственному негативному прошлому и былым сложностям (конфликтам) во взаимоотношениях с другими народами и государствами. Подлинное возрождение любой нации на ущемлении прав других народов нереально, а поиски в историческом прошлом того, что разделяло народы, будило между ними распри, разрушительны. Особенно, думаю, для славян, то есть народов, имеющих общие этнические и историко-культурные корни.

Избирательно навязываемая новым поколениям историческая память – величайшее несчастье. И не только для тех, против кого она направлена, но и для самих ее творцов. Ведь *нагнетание неприязни к другим чревато бумеранговым формированием аналогичного отношения к самим себе, к своим нациям*. Плоды вековой деятельности народа, благодаря такому подходу, оказываются существенно искаженными, а мировоззрение, процеженное сквозь сито ненависти – неспособным к созиданию»¹.

Анализ взаимоотношений славянских народов, полагал Доронченков, должен строиться на выявлении фактов их единства, общности историче-

¹ Там же. С. 15.

ской судьбы, т. е. того, «что объединяет славян и обладает для них положительным потенциалом международного в целом и внутриславянского, в частности, сотрудничества»¹. Это нужно, прежде всего, самим славянам. Однако современная политика не дает примеров комплиментарного взаимодействия между славянскими народами и открыто не поощряет такое взаимодействие. Поэтому опорой для такого единства надо искать не в политике и не у политиков, а в истории и культуре славян. «Итак, мы видим, — писал Доронченков, — что в рамках славянской цивилизации нет политического единства, не говоря уже о единстве идейном. Последнего не было в прошлом, и возможно не будет никогда. Но какие-то скрепы все же существуют: славянская основа языков, христианский характер культур, общность, хотя и противоречивая, исторического процесса и т. д. Они-то и лежат в основе славянской цивилизации»². Основой для тенденции к сближению в славянском мире могут послужить экономические успехи крупных восточноевропейских стран, изучение общей истории, «неполитизированное переосмысление известных фактов славянской взаимности»³, пересмотр геополитических интересов славян. «В этих условиях, — предлагал Доронченков, — призвана сказать свое слово так называемая “народная дипломатия”. Объективно она может помочь поиску новой модели взаимоотношений в Европе, включая систему *неполитизированной славянской взаимности*.

Такая модель должна быть основана на толерантности. Ее реализация могла бы опереться на общность происхождения славян, близость их языков и культур, положительное содержание общего исторического прошлого»⁴. Раскол и сближение в качестве двух тенденций проходят через всю славянскую историю. «Победа тенденций сближения могла бы геополитически укрепить славянство на евразийских просторах и тем самым остановила бы существующую практику манипулирования судьбами славянских народов в интересах крупных неславянских держав и создаваемых ими военно-политических союзов, а совокупный экономический потенциал мог бы создать славянам условия для их будущего процветания»⁵. Намеренное размежевание славянских народов в современной политике приводит До-

¹ Там же. С. 13.

² Там же. С. 16.

³ Доронченков А.И. Заключительное слово // Славянская цивилизация и XXI век. С. 96.

⁴ Доронченков А.И. От составителя // Славянская цивилизация и XXI век. С. 5.

⁵ Доронченков А.И. Славянский мир: единство или разобщенность? С. 17.

ронченкова к убеждению, что дальнейший процесс развития славянской цивилизации уже не может быть произвольным. «Тенденция расторжения славян целенаправленна, — полагал Доронченков, — и проявляется как манипулирование извне. Славянство и политически расколото. Вот почему этому явлению следует противопоставить столь же целенаправленную, причем осмысленную до осознания, линию на всеславянское сближение»¹. Однако в современной ситуации больше возможностей для осуществления имеет идея не всеславянского, а восточнославянского единства².

Бесперспективность, по крайней мере, в ближайшем будущем, панславизма заставляет задумываться о том, в каком цивилизационном направлении следует двигаться России. Доронченков специально оговаривал нетождественность панславизма и «русской идеи»³. Идеологической и политической программой для России в современных условиях должен служить не панславизм, а евразийство. Этой теме были посвящены исследования ученого с середины 1990-х гг.: «Российская эмиграция «первой волны» о национальных проблемах покинутого отечества» (СПб., 1997) и «Эмиграция «первой волны» о национальных проблемах и судьбе России» (СПб., 2001). Последняя книга стала в буквальном смысле итоговым исследованием Доронченкова, в котором он обобщал и формулировал те вопросы, которыми занимался на протяжении многих лет. Обращение к опыту осмысления русской эмиграцией национальных, политических и историко-софских проблем России не было случайным. Доронченков усматривал аналогию тех состояний, в которых оказалась Россия, и тех процессов, которые в ней происходили после 1917 и 1991 г. Дискуссии 1920–1930-х гг. среди русской эмиграции, таким образом, оказываются актуальными в современной России. Доронченков отмечал несколько вопросов, обсуждавшихся в русской эмиграции, получивших продолжение или подтверждение в 1990-е гг. Это предсказание падения коммунистического режима и предостережение от произвольного развала СССР; «второе дыхание» евразийской теории; всплеск русофобских настроений в новых независимых государствах, прежде всего на Украине; критика национализма за аморализм. Не буду пересказывать содержание этого интереснейшего исследования, основанного на обширном материале эмигрантской публицистики и в то

¹ Там же.

² Там же. С. 18.

³ Доронченков А.И. Наследие академика Н.С. Державина и историческая болгаристика. С. 19.

же время проникнутого переживанием за судьбу России и ее современное положение, а приведу заключительные слова из книги Доронченкова: «Россия – в пути. Что ждет ее в грядущем тысячелетии? Новые катастрофы или все-таки восходящее развитие? Подобно бывшим эмигрантам хочется верить в лучшее: уж очень настрадался наш народ в уходящем веке»¹.

¹ Доронченков А.И. Эмиграция «первой волны» о национальных проблемах и судьбе России. СПб., 2001. С. 205.

ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ СИБИРСКОГО ОБЛАСТНИЧЕСТВА

СИБИРСКИЙ ЗЕМЛЯЧЕСКИЙ КРУЖОК В ПЕТЕРБУРГЕ – ПЕРВАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ СИБИРСКИХ ОБЛАСТНИКОВ

Движение сибирских областников связано прежде всего с деятельностью его лидеров – Г.Н. Потанина и Н.М. Ядринцева. Зарождение же сибирского областничества относится к концу 1850-х – первой половине 1860-х гг. Начальный этап становления сибирского областничества завершился следствием по делу о сибирском сепаратизме (1865). В 1870-е гг. в основных чертах сложилась областническая программа, хотя её политическая составляющая получила окончательное оформление лишь в годы первой русской революции. В 1884 г. в статье «Народно-областное начало в русской жизни и истории» Ядринцев уточнял, что областники разрабатывают «специально “областной вопрос” в смысле типического обобщения исторической роли области»¹. Поясняя этот вопрос, он писал далее, «что такое наша провинция, чем она была, чем будет, чем должна быть?»² «Это выразилось, – продолжал публицист, – в инстинктах областных масс, в стремлениях к обновлению провинциальной интеллигенции, это сказалось в направлениях писателей, наконец, выразилось в целой исторической школе»³.

Возникновение сибирского областничества, его организационное оформление и первые попытки формулирования идеологической программы относятся к 1859–1863 гг. и связаны с Петербургом, где в качестве вольнослушателей университета обучались Потанин, Ядринцев, С.С. Шашков и др. Сохранившиеся письма и воспоминания позволяют отчасти реконструировать историю становления этого общественного движения.

¹ Ядринцев Н.М. Народно-областное начало в русской жизни и истории // Ядринцев Н.М. Сборник избранных статей. Красноярск, 1919. С. 34.

² Там же. С. 35.

³ Там же. С. 36.

Потанин прибыл в Петербург в 1859 г. вместе с караваном золота из Барнаула и сотней рублей, выпрошенных для него М.А. Бакуниным у золотопромышленника И.Д. Асташова. Благодаря рекомендательным письмам из Томска Потанин был принят востоковедом академиком А.А. Шифнером, который представил его только что приехавшему из Германии В.В. Радлову. М.А. Бакунин снабдил Потанина письмами к М.Н. Каткову в Москве и своим сёстрам в Петербурге, познакомившими молодого сибиряка с профессором К.Д. Кавелиным. Потанин вспоминал, что «необыкновенная доброта профессора подкупила меня сразу. Во всё время моего студенчества я поддерживал это знакомство, да и потом, уже расставшись с университетом, когда случалось приезжать в Петербург, мне всегда было приятно посетить и послушать Константина Дмитриевича»¹. К.Д. Кавелин познакомил Потанина со студентами, чтобы «ввести в университетскую жизнь»². В 1861 г. К.Д. Кавелин покинул университет, протестуя против ареста полицией более трёхсот студентов. Среди арестованных был и Потанин. Уважительное отношение к К.Д. Кавелину сохранилось у лидеров областников до конца жизни профессора, на смерть которого Ядринцев откликнулся статьёй-некрологом³. В университете Потанин записался вольнослушателем на естественно-историческое отделение физико-математического факультета.

В Петербурге Потанин поселился на 3 линии Васильевского острова недалеко от Большого проспекта. Тогда же он вошёл в небольшой земляческий кружок студентов-сибиряков, организованный студентом Педагогического института Н.С. Щукиным и собиравшийся раз в неделю.

Я думал, — признавался Потанин в «Воспоминаниях», — что буду первым сибиряком в Петербурге, голова которого занята сибирскими общественными вопросами. Оказалось, что я ошибался. В Петербурге я встретил студента сибиряка Щукина, который уже был заражён теми же идеями, как и мои. До моего приезда в столицу студенты-сибиряки уже образовали кружок, который собирался раз в неделю в квартире Щукина. Инициатива организации кружка, кажется, принадлежала студенту Сидорову, математику, который был родом из г. Кузнецка, из городских казаков. Он, по рассказам, и коноводил кружком. Это было первое сибирское землячество в Петербурге. В состав его входили, кроме Щуки-

¹ Потанин Г.Н. Воспоминания // Литературное наследство Сибири. Т. 6. Новосибирск, 1983. С. 108.

² Там же. С. 109.

³ Ядринцев Н.М. К.Д. Кавелин // Восточное обозрение. 1885. № 18.

на и Сидорова, художник Песков из Иркутска, который и жил в одной комнате со Щукиным, Буланов, математик, сын томского крестьянина, студент Перфильев, поэт Омуревский и, не знаю почему сюда попавший, князь Енгальчев¹.

В своих «Воспоминаниях» Потанин сохранил яркий, запоминающийся образ Н.С. Щукина.

Щукин был очень типичный студент того времени: он небрежно учился, но с увлечением занимался пропагандой и научных знаний и политических идей. На тротуаре его всегда можно было встретить с книжкой или с тетрадкой в руке: он бежал, чтобы достать какую-нибудь книгу для товарища или отнести книгу, обещанную или военному писарю или извозчику. ...Это был живой, беспокойный темперамент, необыкновенно деятельный, всегда озабоченный хотя бы и маленьким делом. Его высокую фигуру, с выдвинутым надо лбом хохлом волос, можно было часто видеть бегущим по тротуару с тетрадкой в руке, листья которой шелестели в воздухе; конечно, он спешил сделать кому-нибудь одолжение, кого-нибудь снабдить книжками или достать их. У него было много клиентов на чердаках и в подвалах: кухонные мужики, военные писари, извозчики и т. д. — всех он старался обогатить знаниями, одного знакомил с поэтом Некрасовым, другого с русской историей. Это был неутомимый пропагандист. ... Это был юноша пылкий, как Дюмулен: когда требовался подвиг, он долго не задумывался; ещё не окончен рассказ, вызывающий сочувствие, как он уже схватил фуражку и бежит на помощь. Каждую минуту он был готов встать на баррикады. Несправедливость моментально превращала его в протестующего; беспрестанно он ввязывался в уличные сцены, спасал женщин от побоев пьяных мужей, читал нотации городовому, вторгался в участок и водворял там торжество правды. Словом, на полицейском жаргоне — это был «беспокойный человек», а на самом деле это был героический юноша, василеостровский Дон-Кихот, очаровывающий быстротою рефлексии своего благородного сердца, подкупающий своим самозабвением, когда выступал на защиту угнетённых².

Познакомившийся со Н.С. Щукиным в Томске Ядринцев тоже отмечал, что это был «вечно подвижный, неутомимый, впечатлительный, хватающий жадно на лету всё новое, необыкновенное, и быстро усваивающий, он выражал тип любознательного и восприимчивого сибиряка. Усвоив что-либо, он делался фанатичным поклонником и апостолом новой идеи, часто не переварив её вполне. Решительный лаконичный тон, умение обрезать

¹ Потанин Г.Н. Воспоминания. С. 90.

² Там же. С. 109–111.

противника, страстность и горячность, которую он вносил, производили впечатление человека убеждённого и непреклонного»¹. Осенью 1859 г. Н.С. Щукин, не закончив обучение и без диплома, уехал в учителем в городское училище г. Ачинска. С отъездом Н.С. Щукина земляческий кружок студентов-сиби-ряков распался.

Выбрав естественно-историческое отделение, Потанин, тем не менее, не ограничивался занятиями по специальности. В письмах он упоминает о лекциях М.М. Стасюлевича по истории средних веков и В.Д. Спасовича по уголовному праву, пишет о намерении совершенствоваться во французском языке и изучать немецкий язык.

Гонорары за публикации составляли скромную материальную основу студенческого существования. Печатались статьи не часто и любая задержка или отказ влекли бытовые трудности. «Я опять через это обстоятельство, — иронично сетовал Потанин в одном из писем на смену редактора в “Русском слове”, — попал в состояние линяния, т. е. сапоги прорывались с боков и снизу, сегодня занозил ногу, и приняли карасевидный образ; вместе с этим возвратилась и боязнь выходить из своего камыша, как это бывает с линяющими птицами»². По инициативе Н.С. Щукина Потанин отправил статью А.И. Герцену, которая была опубликована в «Колоколе». Роман Потанина «Старое старится, молодое растёт», а также статьи Филиппова и Чернышевского в журнале «Современник» вызвали пристрастный интерес со стороны цензуры. В докладной записке цензора Берте отмечалось, что ещё в 1860 г. «было обращено внимание Главного управления цензуры на вредное направление некоторых статей журнала “Современник”, старавшихся разрушить укоренившиеся убеждения русских читателей в общих истинах и стремившихся создать новые основы для законодательства, философского мышления, политического положения общества, социальной и семейной жизни, значения женщины и т. д.». В романе Потанина цензор усмотрел «тот же дух порицания, часто в виде насмешки над государственными, сословными, церковными отношениями»³.

Первое время Потанин поселился в одной комнате с Н.С. Щукиным (3 линия Васильевского острова, дом 8), сосед которого художник М.И. Песков уехал на этюды. В комнате рядом жил художник П.П. Джогин, с кото-

¹ Ядринцев Н.М. Сибирские литературные воспоминания // Литературное наследство Сибири. Т. 4. Новосибирск, 1979. С. 293.

² Письма Г.Н. Потанина. Т. 1. Иркутск, 1987. С. 48.

³ Никитенко А.В. Дневник в 3-х т. Т. 2. М., 1955. С. 588–590.

рым Потанин особенно сдружился. П.П. Джогин познакомил его с И.И. Шишкиным. «Целый год, — писал Потанин, — я поддерживал своё знакомство с кружком художников. Особенно много художников встречал я у Шишкина»¹. Помимо М.И. Пескова и П.П. Джогина, Потанин упоминает здесь К.Е. Маковского, А.В. Гине и В.И. Якоби. Материальные затруднения студенческой жизни не омрачали общего оптимизма молодых людей.

Мои друзья были молоды, — вспоминал Потанин, — и весело существовали на свете. Ходили наблюдать толпу на гуляниях, случайно попадали в подвальный этаж на встречу Нового года в мещанской среде, выслеживали в окнах соседнего дома целую цепь романтических приключений; заводили сношения и переписку через разносчиков апельсинов и иногда дурачились. Иногда Джогин, идя рядом со мной по тротуару, по модной улице, в момент, когда мимо с грохотом проезжала карета, что есть мочи кричал: «Долой монархию! Да здравствует Лафайет!» Оглушительный стук колёс о мостовую покрывал его слова, и никакой полицейский чин не подбегал к нему, чтобы прекратить безобразие. Во время белых ночей, когда взошедшее солнце освещает пустынные улицы столицы, Шишкин и Джогин карабкались на фонарный столб и тоже безнаказанно².

Летом 1860 г. вместе с И.И. Шишкиным Потанин провёл неделю на о. Валаам, а затем на его деньги совершил поездку в Олонецкую губернию.

Деятельность сибирского землячества возобновилась с приездом в августе 1860 г. в Петербург Ядринцева. «Это был элегантный юноша, одетый всегда чистенько, по моде, в перчатках, в цилиндре. Мать в нём души не чаяла. Она не могла отказать ему ни в одной просьбе, и, когда юноша опьянел от рассказов Щукина об умственной жизни Петербурга и ему захотелось, бросив гимназию, поехать в столицу, мать беспрекословно исполнила и этот каприз»³. По свидетельству Потанина Ядринцев с матерью поселился на углу 13 или 15 линии Васильевского острова и Среднего проспекта. Скоропостижная смерть матери через два месяца от брюшного тифа сделала Ядринцева наследником состояния в восемь тысяч рублей, которые он решил использовать для издания в Сибири политического журнала после окончания в Петербурге университета. О выборе предмета занятий в университете Ядринцев сообщал 20 октября 1860 г. Н.С. Щукину: «Я решился слушать выбранные лекции с естественного факультета. Но питаю надеж-

¹ Потанин Г.Н. Воспоминания. С. 132.

² Там же. С. 131.

³ Там же. С. 113.

ду, как говорят, преобразуется с нового года технологический институт, то слушать и там»¹. Увеличилось и количество студентов-сибиряков в столице. «В ту же самую осень, когда приехал Ядринцев, в Петербург приехали новые сибиряки, и колония сибирской учащейся молодёжи сразу значительно увеличилась. Из Казанского университета перевелась в Петербург целая колония студентов: два брата Лосевых, Налетов, дети забайкальских купцов Ананий Красиков, сын чиновника, Н.М. Павлинов, тоже сын чиновника, и А.К. Шешуков, сын тюменского купца. В то же время приехал из Омска Чокан Валиханов»². Из Томска помимо Ядринцева приехал беллетрист Н.И. Наумов, из Омска казачий офицер Ф.Н. Усов и бурят И. Пирожков, из Тобольска фольклорист И.А. Худяков. В 1861 г. в Петербурге оказались высланные из Казани А.П. Щапов и С.С. Шашков. «Я задался намерением собрать в этот кружок всю учащуюся в Петербурге сибирскую молодёжь», — вспоминал Потанин³. Он также отмечал, что еженедельные журфиксы сибиряков планировалось проводить на отдельно нанятой для этого квартире. В письме Н.С. Щукину 26 августа 1860 г. Потанин сообщал: «Я нанял сегодня квартиру в 3-й линии, между Средним и Малым проспектами, за 12 р. серебром, с фортепьяно. Словом, обстановка для сибирских вечеров превосходная»⁴. А в следующем письме он указывал на свой адрес: 3 линия Васильевского острова, дом 40, кв. 4. Организацию собраний и аренду квартиры оплачивал, по-видимому, Ядринцев. Однако вскоре пришлось отказаться от отдельной квартиры для собраний сибирского землячества и проводить еженедельные журфиксы по очереди на квартирах товарищей. Всего кружок студентов-сибиряков объединял до 30 человек.

Характер собраний сибиряков с внешней стороны мало отличался от аналогичных студенческих мероприятий. «Большинство товарищей состояло из буршей; цементом для кружка служило пиво. Собирались, чтобы выпить пива, пели революционные песни, и этим всё дело ограничивалось»¹. Сначала надумали составить сибирский календарь, но и это начинание заглохло. Ядринцев сохранил описание одного из первых собраний сибирских студентов:

¹ Литературное наследство Сибири. Т. 5. Новосибирск, 1980. С. 231.

² Потанин Г.Н. Воспоминания. С. 113.

³ Там же. С. 114.

⁴ Письма Г.Н. Потанина. С. 52.

Сходка вышла шумная и оживлённая, в ней трудно было не заметить земляческих симпатий, хотя всё это было крайне хаотично, нескладно и за шумом и разнообразием знакомств трудно было что-нибудь разобрать. Собиралось, помнится, человек 20. На этой сходке я видел бурята Пирожкова, деликатную и уже интеллигентную личность, джентльмена в цилиндре, но с бурятским лицом; он изучал Гегеля и интересовался философией. Здесь я познакомился с И.В. Фёдоровым-Омулевским, весёлым, розовым юношей, с золотыми кудрями до плеч, в художническом, бархатном сюртучке; здесь присутствовал симпатичный юрист Н.М. Павлинов с рафаэлевской головой; целая группа казанских буршей шумела со свое необузданной весёлостью. Среди сибиряков были и не-сибиряки: знакомый Потанина, товарищ студентов, незабвенный художник Джогин, выступавший с талантливыми пейзажами; не помню, был ли здесь И.И. Шишкин, тоже наш знакомый; наконец, присутствовал какой-то филолог Смирнов.

На этом вечере не было ни подготовленных заранее вопросов, ни организованных словопрений и речей, всё носило товарищески-семейный характер. В конце, после первых знакомств и шумных земляческих излияний, невольно выступил вопрос о поддержании сношений между земляками, а также о продолжении собраний; подобная мысль была, конечно, единодушно принята... Действительно, вслед за тем последовал другой и третий вечер... Решившись собираться, никто не спрашивал: зачем и для чего. Этот вопрос казался молчаливо решённым «земляками»... Наиболее заинтересованные судьбою этого сближения чувствовали потребность мысли, идеи и даже какой-нибудь практической задачи... начинали думать о судьбе своей родины, её интересах и будущей деятельности в крае. Помню, что на этих собраниях впервые раздался вопрос о значении в крае университета и необходимости его для Сибири. Мысль эта всем пришла по душе... В юном воображении нам представлялся уже университет открытым, мы представляли его в виде роскошного здания, к которому стеклись все разнообразные произведения нашей родины. Портик должен быть из белого мрамора с золотою надписью «Сибирский Университет»; кругом сад, в котором сосредоточивается вся сибирская флора. В кабинеты доставлены коллекции со всей Сибири, общественная подписка дала огромные средства. Аудитория кишит народом, где мы встречаем, рядом с плотными и коренастыми сибиряками, наших инородцев – наш друг Пирожков, изучивший философию Гегеля, был для нас примером; университет привлечёт японцев и китайцев, говорили другие. Так развивалась мечта... Здесь же, в товарищеских разговорах развивалась мысль о необходимости подготовки к будущей деятельности в Сибири, о необходимости изучать край и читать о нём сочинения, явилась мысль составлять библиогра-

¹ Потанин Г.Н. Воспоминания. С. 115.

фию сибирских книг, причём Потанин брался руководить этим делом. Тот же Потанин советовал издать календарь или памятную книжку и рекомендовал мне быть издателем... говорили о будущем журнале, газете – словом, вопросы росли. В конце всё соединилось на убеждении и вере, что нашей окраине предстоит блестящая будущность... Собрания длились года два при мне... В тех собраниях, о которых вспоминаю я, сближение началось между лицами разных учебных заведений и профессий. Здесь были медицинские студенты, братья Черемшанские, впоследствии медики, студенты университета, технологи, появлялись студенты духовно академии, художники, был военный и кадет горного института... Это первое сближение оставило свой след на душе многих, оно вспоминалось не раз в жизни, может быть, некоторые были ему обязаны сознательным отношением в своей деятельности на родине¹.

Однако материальная основа сибирских собраний вскоре рухнула вместе с наследством Ядринцева. Молодой человек по совету своих столь же неопытных в финансовых вопросах друзей решил одолжить деньги под проценты. «Нашли еврея-маклера, — писал Потанин, — который пристроил капитал Ядринцева в карман одного аристократа, гвардейского офицера, оказавшегося потом в долгу как в шелку. Он кутил и намотал на себя долгу до миллиона рублей. Еврей взял кругленькую сумму с Ядринцева за эту удачную сделку, ещё более кругленькую взял с офицера-кутилы, а деньги Ядринцева так и ухнули»². «Ядринцев вернулся к сибирякам-товарищам до последнего пёрышка ошипанным Пиджоном (герой рассказа Теккерера “Капитан Рук и мистер Пиджон”; в данном случае – маклер-еврей. – А.М.). Это уже не был денди, прилично одетый, а богема; воротничок грязный, галстук обтрёпанный, ногти длинные и грязные, шевелюра косматая, до плеч»³. С осени 1862 по весну 1863 г. журфиксы сибиряков уже не проводились из-за отсутствия у Ядринцева денег.

Объединяющим началом для областников стала общая квартира, которую совместно снимали вольнослушатели университета Потанин, Ядринцев и Н.И. Наумов, впоследствии известный сибирский писатель, студент-биолог И.А. Куклин, фольклорист и революционер-народник И.А. Худяков и слушатель военной академии Н.Ф. Усов. Эту квартиру и можно считать настоящей родиной сибирского сепаратизма. «Мы поселились, – описывал Потанин, – по соседству у одной хозяйки целой компанией. В одной ком-

¹ Ядринцев Н.М. Сибирские литературные воспоминания. С. 298–299.

² Потанин Г.Н. Воспоминания. С. 114.

³ Там же. С. 116.

нате жили Ядринцев и Наумов, комнату рядом с ними занимал наш же товарищ казачий офицер Ф.Н. Усов, третью маленькую комнатку тоболяк Иван Александрович Худяков. К этой же квартире принадлежала ещё одна комната, отделённая от других чёрной лестницей: в ней поместились я и мой товарищ Куклин»¹.

Ядринцев, Наумов, Куклин и я, — писал мемуарист далее, — составили артель; мы обедали в кладчину, покупали картофель, отдавали его варить хозяйке и ели с маслом, к этому покупали несколько фунтов ситнику, ели его с маслом и тёртым зелёным сыром; потом ещё бутылку баварского квасу, вот и весь обед. Кроме того, пили утром и вечером чай со стереотипными сухариками, которые забирали в кредит в ближайшей булочной.

Скудной обеде соответствовала и наша внешняя обстановка: и костюмы, и мебель, и утварь. Я не имел тюфяка, голые доски были покрыты только простыней и одеялом. ... Но мы были ещё не «на дне» богемы; дно занимал Иван Александрович Худяков. В его маленькой комнатке стоял стол на четырёх ножках, из которых одна была сломана, а потому был устойчив только в том случае, когда был прижат в угол, и ещё стул. Худяков спал на огромном ящике, наваленном его книгами, исполнявшем, таким образом, два назначения – кровати и библиотеки. Питался он ещё хуже нас, у него не хватало денег на картофель, и ежедневное меню его состояло только из ситника с маслом².

Ядринцев, как и его друзья, вынужден был зарабатывать на жизнь журналистикой. Публикацию первой статьи Ядринцева «Наша любовь к народу» в сатирическом журнале «Искра» шумно отмечали всей компанией в пивной лавке, размещавшейся в подвальном этаже дома на углу 2-й линии и Большого проспекта. На третью зиму Потанин и Куклин переехали с Васильевского острова в квартиру в Поварском переулке, чтобы сэкономить деньги на летнюю экспедицию.

Мысль об объединении обучающихся в Петербурге сибиряков не оставляла Потанина. Основой такого сближения должна была стать идея служения своей малой родине. «П. проповедовал сближение, как потребность чисто платоническую – видеться с земляками, вспоминать родину и придумать, чем мы можем быть ей полезны. Идея сознательного служения краю в тот момент, когда в Европейской России пробуждалось тоже само-

¹ Там же.

² Там же. С. 117.

сознание, вот идея, которая легла в основу нашего сближения»¹. В статье, посвящённой памяти Ядринцева историк В.И. Семевский указывал на интересы и общее направление взглядов складывавшегося в начале 1860-х гг. кружка сибирских областников: «Потанин проповедовал необходимость сближения сибиряков между собою в Петербурге и затем служения своей ближайшей родине. ...На собраниях молодых сибиряков шла речь о необходимости основания сибирского университета, о составлении библиографии сочинений о Сибири, об издании сибирского календаря или памятной книжки, мечтали о блестящей будущности Сибири, о том, что “Сибирь призвана быть независимой Америкой”; впрочем, по свидетельству Ядринцева, “эта независимость рассматривалась как отдалённое, хотя и неизбежное историческое событие”. Каковы бы ни были мечты молодых членов кружка об отдалённом будущем, ближайшей задачей являлось служение родине в духе областнических идей. На развитие стремлений местной, областной автономии могли иметь влияние и прежние попытки распространения федеральных взглядов»². В.И. Семевский здесь имеет в виду декабристов, Кирилло-Мефодиевское общество (1846–1847), А.П. Щапова. Дополняя этот список современный исследователь говорит о влиянии на формирование взглядов областников революционного движения конца 50-х – начала 60-х гг. XIX в., декабристов, петрашевцев, польских политических ссыльных, сибирского историка П.А. Словцова³.

В 1861 г. А.П. Щапов был доставлен в Петербург из Казани. Не являясь непосредственно участников областнического кружка и не встречаясь с его членами, за исключением своего казанского студента С.С. Шашкова (Ядринцев лишь из далека «раза два» видел Щапова в Павловске⁴, а Потанин познакомился с ним только в Омске во время следствия по делу сибирских сепаратистов), А.П. Щапов влиял на молодых сибиряков своими статьями. Именно во время пребывания в Петербурге окончательно сложилась его земско-областная концепция. Ядринцев, Потанин и их единомышленники

¹ Ядринцев Н.М. Сибирские литературные воспоминания // Ядринцев Н.М. Сборник избранных статей. С. 45.

² Семевский В.И. Несколько слов в память Николая Михайловича Ядринцева // Русская мысль. 1895. № 1. С. 29.

³ Шиловский М.В. Сибирские областники в общественно-политическом движении в конце 50-х – 60-х годах XIX века. Новосибирск, 1989. С. 23.

⁴ «Я видел его в Павловске, помню его гордую фигуру, отчасти с инородческим лицом, густыми волосами, в циммермане и каком-то пальмертоне» (Ядринцев Н.М. Сибирские литературные воспоминания. С. 310.).

считали, что А.П. Щапов разработал целую философию русской истории, на которую должна опираться областническая теория.

Столь же значительно было и влияние Н.И. Костомарова, который с ноября 1859 г. приступил к чтению лекций в университете, поселившись на 9 линии Васильевского острова по соседству с совместной квартирой сибирских студентов. Молодые сибиряки были среди постоянных слушателей его лекций, собиравших, по свидетельству Ядринцева, до двух с половиной тысяч человек. В бытность сибирских областников в университете Н.И. Костомаров читал лекции по истории Пскова и Новгорода, а также публичные лекции о гетманстве Выговского. Следует добавить, что это же время в Петербург из Москвы по приглашению А.А. Краевского для работы в журнале «Отечественные записки» переехал К.Н. Бестужев-Рюмин, который в своих критических обзорах и рецензиях исторической концепции государственной школы пришёл к целому ряду положений, развитых в последствии областниками.

Ядринцев, а с его слов и В.И. Семевский не случайно говорят о «проповеди», с которой Потанин обращался к землякам. Областников в Петербурге объединяли идеи, а не дела, общее настроение, а не практическое действие. По словам Ядринцева, кружок областников в Петербурге давал и поддерживал в сибиряках «веру». «Укромно и боязливо, – писал он, – собирались мы в свой маленький кружок во время пребывания в университете и часто говорили о своём возвращении домой. Возвращаться в дикое общество без веры, без надежды на будущее, было немыслимо. Надо было создать эту веру, и она явилась сама собой»¹.

Однако сами земляческие объединения появились не случайно. Они были вызваны всем ходом русской исторической жизни и её социального развития. «Группировка по землячествам, – полагал Ядринцев, – отражала тот бытовой строй России, те разнообразные интересы, которые лежат в историческом и этнографическом строе. Давно уже эту историко-этнографическую связь сознавали малороссы, кавказцы и т. д.; наступило время сознать эту связь и представителям восточной окраины. Замечательно, что этот ручеёк местных стремлений и симпатий пробивался в то время, когда русская жизнь кипела общими вопросами и была более космополитична,

¹ Ядринцев Н.М. Письма о родине // Ядринцев Н.М. Сборник избранных статей. С. 65.

чем когда-либо»¹. Первой организацией сибирских областников и стало студенческое землячество в Петербурге.

Конечно, как отмечает Ядринцев, на взгляды студентов-сибиряков, на формирование областнической программы во многом повлияла общественная атмосфера эпохи реформ Александра II. «Спешите же скорее сюда! – зазывал Потанин в столицу Н.Ф. Усова. – Время такое, что отовсюду сюда едут. Великие политические события готовятся! Нужно и нам приготовиться к их встрече»². Ожидание перемен, реформирования многих сторон русской жизни будило воображение молодых сибиряков, давало пищу пытливому уму и задавало направление поисков. В статье о А.П. Щапове Ядринцев отмечал: «...время 1860–61 г.; повсюду точно трепетали листья под ветром; какой-то шелест новой жизни шёл по России; весенние лучи солнца вдруг ударили на эту жизнь, в воздухе гудел праздничный благовест колоколов, совершалось что-то великое, чувствовалось предзнаменование освобождения крестьянства из-под векового ига, освобождение человеческой мысли на Руси. Это было время, на минуту сверкнувшее яркою зарёю надежды, детского счастья, теплом и светом юности и его никогда не забудут пережившие»³. Потанин также вспоминал, что «весна шестидесятых годов обвеяна надеждами. Тогда реформы следовали одна за другой; одна реформа опубликована, а в печати уже намечается другая, а за ней и третья и четвёртая; целая перспектива реформ. И общество было уверено, что эти обещания не обман, потому что, действительно, реформы следовали за реформами. Общество было настроено празднично, и даже голос оппозиции, в лице Герцена, звучал доверием и оптимизмом»⁴.

Освободительные и реформационные ожидания эпохи Великих реформ во многом предопределили содержание областнической идеологии. Несмотря на годы проведенные в тюрьме, на каторге и в ссылке, областники сохранили гуманистическую и эволюционно-реформистскую основу своих взглядов, сложившихся в начале 1860-х гг. «Наше поколение, – признавался Ядринцев, – в общих теориях осталось на грани между 60-ми и 70-ми годами»⁵. «Из общих литературных стремлений выродилась у нас и по-

¹ Ядринцев Н.М. Сибирские литературные воспоминания // Ядринцев Н.М. Сборник избранных статей. С. 51.

² Письма Г.Н. Потанина. С. 42–43.

³ Ядринцев Н.М. Жизнь и труды А.П. Щапова // Ядринцев Н.М. Сборник избранных статей.

⁴ Потанин Г.Н. Воспоминания. С. 163.

⁵ Ядринцев Н.М. Сибирские литературные воспоминания // Ядринцев Н.М. Сборник избранных статей. С. 64.

требность служить своему краю», — писал он далее¹. Эти литературные стремления, как вспоминал Потанин, сказывались в предпочтении направления «Современника» «Русскому слову»: «Ядринцев и мы были противниками “писаревщины”. Направление “Современника” казалось нам более здоровым»². В подтверждение этому звучат следующие слова Ядринцева из «Сибирских литературных воспоминаний»: «Мягкость и гуманизм сохранялись у нашего поколения, несмотря на острую моду 60-х годов с её базаровщиной, которой все молодые люди в своё время подражали. ... уважение к литературе и науке проникало нашу душу вообще, мы никогда не кощунствовали над нами в самые худшие времена. Напротив, искали здесь подкрепления, утешения и веры в человеческий прогресс. ... Мы считали человеческое слово за лучшее из средств для победы знания над невежеством, для торжества идеи, для завоевания человеческого права»³. Свою собственную литературную деятельность сибирские областники воспринимали как исполнение гражданского долга.

В дружеских спорах единомышленников, в обсуждении лекций Н.И. Костомарова и статей А.П. Щапова шло формирование областнической программы. Своё окончательное выражение учение сибирских областников получило в крупных исследованиях Ядринцева «Сибирь как колония» (1882) и «Сибирские инородцы, их быт и современное положение» (1891), поздних программных статьях Потанина «Областническая тенденция в Сибири» (1907) и «Нужды Сибири» (1908) и других публикациях. Но многие основные вопросы были выдвинуты областниками уже в начальный, петербургский период. По словам Потанина, «три года, проведённые нами в Петербурге перед отъездом в Сибирь, имели для нас воспитательное значение. Это был самый разгар шестидесятых годов, совершенно исключительное время. Новые идеи, новые течения обильно сыпались на наши головы. В это время кафедру русской истории в Петербургском университете занял федералист Костомаров. Около того же времени появился другой федералист, наш земляк, Щапов. В журнале “Век” Щапов печатал свои статьи, в которых также проводил федералистскую идею. Мы поняли, что нам нужно осмотреться и обсудить, пользуется ли наш край, представителями которого мы явились в среду столичной интеллигенции, равны-

¹ Там же.

² Потанин Г.Н. Воспоминания. С. 162.

³ Ядринцев Н.М. Сибирские литературные воспоминания // Ядринцев Н.М. Сборник избранных статей. С. 63.

ми правами с другими областями империи; пользуется ли одинаковыми заботами правительства о его благосостоянии, о его просвещении и культурном прогрессе; принимаются ли правительством меры уравнивать Сибирь с другими областями империи в несении государственного бремени, или правительство относится к нуждам Сибири небрежно, или, может быть, даже оно преследует такую же политику по отношению к своей колонии, как другие европейские метрополии, политику несправедливую, ко благу только метрополии и в ущерб колонии»¹. Поиск идеологической программы, кристаллизация «сибирских вопросов» шли вполне целенаправленно, хотя и не без уклонений в философию, подтверждавших общий идеалистический настрой лидеров областников. Так, определяя для себя тематику занятий на 1860 г. Потанин писал: «Зимой [предстоят] страшные труды – непременно примусь за немецкую философию. Кроме того, перечитаю всё, что есть о Сибири в старинных журналах. Переведу с немецкого несколько вещей о Сибири: о движении населения у инородцев, об уменьш[ении] зверовых про[мыслов] Бэра и путевые заметки Шренка по Киргизской степи, о Западной Сибири статью Петермана»².

Толчком, во многом задавшим направление размышлений Потанина стали статьи И.Н. Березина «Колония и метрополия» в «Отечественных записках» (1858. № 3–5) и Г.Г. Пейзына «Исторический очерк колонизации Сибири» в «Современнике» (1859. № 9), а также выступления против развития края Н.Б. Герсеванова, П.К. Мейендорфа и скептический взгляд на Сибирь М.М. Сперанского. «Из статьи Березина я узнал, – писал Потанин в «Воспоминаниях», – что колонии бывают торговые и земледельческие и что история последних обыкновенно оканчивается отделением от метрополии. Статья произвела на меня впечатление авторитета. Не помню, сказал ли Березин, что Сибирь есть земледельческая колония; если и не сказал, то я сам мог об этом догадаться и сделать вывод, что и эта колония разделит судьбу других, ей подобных. Из статьи Пейзына я узнал, что Сибирь штрафная колония»³. Потанин, зацепившись за мысль о колониальном положении Сибири, начал подыскивать исторические аналогии, проясняющие историческую судьбу Сибири. Так появилось сравнение Сибири с Северной Америкой, надолго определившее ход мысли и чаяния сибир-

¹ Потанин Г.Н. Воспоминания. С. 158–159.

² Письма Г.Н. Потанина. С. 51.

³ Потанин Г.Н. Воспоминания. С. 80.

ских областников. Достаточно упомянуть, что незадолго до смерти Ядринцев намеревался собрать свои путевые заметки от поездки в Чикаго на всемирную выставку в 1893 г. в виде отдельной книги «Путешествие в Америку. Очерки из жизни и истории европейских колоний», а также задумал написать книгу «Сибирь и Америка». «Помним наше изумление, открыв первый раз аналогию, что мы “колония”, – писал Ядринцев в одной из статей, – чуть не будущая Америка! Ведь мы сами с чужих уст были убеждены, что это край пропащий... И вот этот край, отверженный, поруганный, должен иметь будущее? Разве это не было открытием?»¹ Об этом «открытии» Америки Потанин сообщал в августе 1860 г. в письме Н.С. Щукину: «А в голове у меня идёт работа ещё лучше, чем в письменной деятельности. Разрабатываю следствие зависимости нашей колонии от метрополии; зимой хочу изучать *войну за независимость Сев[ерной] Америки и рядом с изучением начну писать об этом в “Амуре”*. Кстати, если будете писать хронику города Томска, то [печатайте] нигде как в “Амуре” – нам нужно *централизовать Сибирь*, раздвоенную этим административным делением. Говорят, что иркутск[ие] купцы подавали просьбу об основ[ании] универс[итета] в Иркутске, но получили отказ; что компания купцов в Ирк[утске] основала там типографию. Вы, конечно, понимаете, как я обрадов[ался] послед[нему] обстоя[тельству], как непреложному свидетельству зарождающегося у нас движения умственного. Как хотелось бы *действовать*, да чувствую, что ещё рано, что сил и средств ещё не приобретено. А заживём и замути́м впоследствии с Вами на славу»². Первоначально областники воспринимали цивилизационные успехи Америки в качестве реального примера того, в каком направлении в будущем может развиваться Сибирь. Среди областников циркулировала мысль о том, что Америка может оказать экономическую и военную помощь в достижении независимости Сибири в обмен на русские владения на Аляске. «Юношами, – писал Ядринцев 13 мая А.Н. Пыпину о своей поездке за океан, – мы уподобляли Сибирь С.-Американским штатам, старцами мы поняли огромную разницу. Но, может быть, когда-нибудь в отдалённом будущем и в Сибири создастся хотя бы слабое подобие богатой американской цивилизации.

¹ *Старый сибиряк (Ядринцев Н.М.)*. Письма о Родине // Восточное обозрение. 1884. № 49.

² Письма Г.Н. Потанина. С. 48–49.

Мы верили в будущее, в прогресс, доступный всем народам. Хочется видеть нечто светлое впереди и с этой надеждой умереть»¹. Непосредственное знакомство с Америкой разочаровало Ядринцева и лишь укрепило его убеждение в том, что самобытное развитие Сибири возможно только на принципах федерализма и культурного автономизма. Это разочарование заметили многие друзья Ядринцева. «Но вот в марте 1893 года И.М. Сибиряков, – писал мемуарист, – даёт ему средства на поездку в Чикаго на выставку. С радостью ухватился он за это предложение. Но возвратился он из этой поездки осенью в Петербург разочарованным и с ещё большей тоской, которая грызла его в последние годы. Вся эта заатлантическая сутолока жизни с погоней за наживой и борьбой за существование, всё это могуче царство доллара оттолкнули от себя стареющего идеалиста шестидесятих годов. С горьким юмором рассказывал он об американцах и их комфорте, науке и искусствах, думая описать свою поездку в ряде писем, чего так и не удалось ему, к сожалению, сделать. Не удалось ему и вообще напечатать привезённые с собой из Америки материалы за отсутствием нужных для этого средств»².

Однако в начале 1860-х гг. Потанин настаивал: «Теперь время *прокламаций...* Теперь нам нужны *Джеферсоны, Франклины*»³. Ещё одну аналогию своим стремлениям сибирские областники видели в украинофильском движении «Кирилло-Мефодиевского общества» и продолжателей его дела. По существу и сибирские областники и украинофилы, опираясь на принципы федерализма и децентрализации, разрабатывали различные варианты одной и той же идеологической программы. В отличие от конфронтационных плодов украинофильства, сибирское областничество, менее преуспев в практическом воплощении своих идеалов, дало более интересные теоретические и научные результаты в этнографии, археологии, истории и теории локальных цивилизаций, анализе форм культурной жизни, социальной философии и философии истории. Связующим звеном между украинофильством и сибирским областничеством был, безусловно, Н.И. Костомаров. В цитирувавшемся письме Н.С. Щукину Потанин упоминает иркутскую газету «Амур», издававшуюся М.В. Загоскиным и Б.А. Милютиним. В том же письме он писал далее: «"Амур" что-то плоховат. А вот *Малороссия*,

¹ Литературное наследство Сибири. Т. 5. С. 260.

² *Острогорский В.* Памяти Н.М. Ядринцева // Литературное наследство Сибири. Т. 5. С. 320.

³ Письма Г.Н. Потанина. С. 58.

которая, если можно так выразиться, параллельна теперь с нашей страной, начинает действовать.

Кулиш затевает журнал “Основа” на русском, малор[оссийском] языках, кроме того “Украинский вестник”. Завидно»¹. Это письмо прекрасно показывает, в каком направлении собирались двигаться сибирские областники.

Идеологические искания областников стимулировались как удалённостью от родного края, желанием быть полезными своей малой родине, так и осознанием практической невозможности продолжать дома интеллектуальную жизнь, к которой они приобщились и привыкли в столице. «В то же время, – вспоминал Потанин, – сибирская колония в Петербурге жила в полной оторванности от своей родины.

Ядринцев и я считали своим долгом вернуться на родину для служения ей, быть может, и пропагандировали эту идею между товарищами, но, во всяком случае, верили, что большинство из них намеренно поступить также, как и мы»². В статье «Сибирь в 1-е января 1865 г.», напечатанной в «Томских губернских ведомостях», Ядринцев указывал, что отсталое положение Сибири является результатом невыработанности самобытных начал жизни. Осознание собственных интересов, пробуждение общественной жизни, как следствие роста областного самосознания, вызванного повышением интеллектуального уровня населения, – вот путь, на который должна стать Сибирь. «Эти вековые притеснения, — писал публицист о негативных явлениях колонизации края, — положили тяжёлую печать на сибиряков. Забитое общество, угнетённый народ долго не мог оправиться и зажить самобытной жизнью; обезличенное, рабское, оно не могло вдруг с любовью заняться своими интересами и было парализовано в своей самодеятельности. И до сих пор мы не могли оправиться, и до сих пор мы страдаем отсутствием самобытности. Наше общество не есть плотная масса, стремящаяся к соблюдению интересов своего края, оно не является организатором и антрепренером в делах общественных, а живёт разъединено, как будто ничто его не связывает, как будто оно не имеет никаких общественных интересов и даже лишено любви к родине»³. Перед областниками стояла задача создать интеллектуальную жизнь в Сибири, пробудить в об-

¹ Там же. С. 49.

² Потанин Г.Н. Воспоминания. С. 116.

³ Ядринцев Н.М. Сибирь в 1-е января 1865 г. // Ядринцев Н.М. Сборник избранных статей. С. 4.

шестве духовные интересы. «...в России не существует умственной жизни в провинции, – писал Потанин о необходимости издания политического журнала в Сибири, – что провинция – туловище, отправляющее одни животнo-растительные процессы. ...мы надеемся возбудить внимание к местнo-политическим вопросам, к интересам своей провинции. ...Публике нужно наиболее наркотического... Тут нужно схватиться рукой за самое нежное место, ударить на местные интересы... Интересы народа, а не интересы литературы»¹. «Под местными интересами, – пояснял он далее, – я разумею... не обличение какого-нибудь местного монополиста, откупщика или взяточника, а автономию провинции. Мы хотим жить и развиваться самостоятельно, иметь свои нравы и законы, читать и писать, что нам хочется, а не что прикажут из России, воспитывать детей по своему желанию, по своему собирать налоги и тратить их только на себя же»².

Прежде всего, сибирских областников в 1860-е гг. занимал вопрос о колониальном статусе Сибири. Из ответа на этот вопрос выводились и сепаратистские следствия. «Теперь перед нами возник вопрос, – писал Потанин, – что такое в самом деле Сибирь, колония или провинция? Называются ли колониями только те новые приращения государства, которые сделаны за пределами океана, или край, присоединённый к государству только в позднейшее время, будет всё-таки колонией, хотя бы он плотно примыкал к старой территории государства? ... Тогда же мы пришли к заключению, что разницу между колонией и провинцией создаёт не оторванность края, а применение или неприменение к вновь занятой стране политики, называемой колониальной»³.

Вопрос о колониальном положении Сибири служил лишь завязкой для обсуждения других «сибирских вопросов». Полвека спустя в «Воспоминаниях» Потанин указывал на три главных вопроса, волновавших молодых сибиряков: отмена ссылки в Сибирь, экономическое развитие края и абсентизм молодёжи.

Правда, в течение этих трёх лет, когда мы прислушивались к русской публицистике и старались подготовить себя к будущей деятельности на родине, наша ответственная оригинальная работа не проявлялась; мы только наметили, что должно нас интересовать, какие вопросы. И к отъезду нашему из Петербурга

¹ Письма Г.Н. Потанина. С. 58.

² Там же. С. 59.

³ Потанин Г.Н. Воспоминания. С. 160.

главные местные сибирские вопросы были уже намечены, т. е.: 1) Ссылка в Сибирь, 2) Экономическое иго Москвы над Сибирью и 3) Отлив учащейся молодёжи из Сибири к столице. Мы сознавали, что над Сибирью тяготеет три зла: деморализация её населения как в верхних, так и в нижних слоях, вносимая в край ссылаемыми социальными отбросами Европейской России; подчинённость сибирских экономических интересов интересам московского мануфактурного района и отсутствие местной интеллигенции, могущей встать на защиту интересов обездоленной родины¹.

Вопрос об отмене ссылки в Сибирь областники приравнивали к вопросу об отмене крепостного права в России. «Мануфактурное иго» Москвы превращало Сибирь в «рынок сырья» для промышленных центров Европейской России. Это приводило областников к выводу о противоположности интересов Сибири интересам Москвы. По словам Ядринцева, «мы не самостоятельный экономический народ, а эксплуатируемые массы, простяки-труженники, надуваемые разными спекулянтами вроде московских мануфактуристов»². Положение усугублялось неразработанностью естественных богатств края и необразованность населения. Отток молодёжи в столицу, полагали областники, можно преодолеть открытием в Сибири университета. «Университет – наша будущность», – провозглашал Ядринцев в публичной лекции на литературном вечере в Омске 11 ноября 1864 г.³

Все эти вопросы, отмечал Потанин, разрабатывались областниками в Петербурге только с теоретической стороны. Их практическое осуществление откладывалось на период возвращения в Сибирь.

Конечно, – продолжал мемуарист, – не был забыт и вопрос о сибирских инородцах, потому что о нём напоминали нам наши товарищи из инородцев, киргиз Чокан Валиханов и бурят Иннокентий Пирожков, выехавший, как и мы, учиться в Петербург.

Что же касается до пятого сибирского вопроса, переселенческого, то он в наших умах тогда совершенно не возникал или, возникал, но не в том виде, как он развернулся впоследствии. ...мы жаловались на редкость населения Сибири и желали со стороны правительства поощрительных мер к колонизации⁴.

¹ Там же. С. 160–161.

² Ядринцев Н.М. Сибирь в 1-е января 1865 г. С. 4.

³ Ядринцев Н.М. Общественная жизнь в Сибири // Ядринцев Н.М. Сборник избранных статей. С. 9.

⁴ Потанин Г.Н. Воспоминания. С. 161.

Разрешение указанных вопросов, по мысли областников, должно было оживить провинцию: развить экономические силы, пробудить местное самосознание народа, фактически создать умственную и общественную жизнь. Культурно-интеллектуальное развитие провинции было главной целью деятельности областников, а их программа была обращена к зарождающейся провинциальной интеллигенции. Изменения в экономике и социальном строе должны были служить лишь средством для духовного возрождения регионов. Это требование и послужило основой «культурного сепаратизма».

Обидно, – сожалел Потанин, – что все умственные силы, работающие для той громадной территории, на которой раскинута провинция, все выдающиеся умы и специалисты, литераторы, поэты, художники, музыканты, учёные, техники, все деятели науки и изобретатели – все они сосредоточены на небольшом клочке земли, все сбиты в кучу, и из этого тесного угла, лежащего на краю империи, разбрасывают свои знания по всей провинции, а сама провинция в этой благородной работе лишена возможности участвовать. Творчество, в искусстве ли, в науке, всё равно, – самый высокий дар, которым природа благодетельствовала человека. И из разных неравноправий, созданный злой судьбой человечества, самое обидное неравноправие – это неравенство в правах на творчество¹.

И далее Потанин подытоживал, что «причина провинциального безмолвия заключается не в сонливости провинции, а в строе общественной жизни. Только в корне изменив существующие условия общественной жизни, можно получить другие результаты»².

В 1862–1863 гг. большинство членов областного кружка вернулись в Сибирь. Потанин уехал из Петербурга осенью 1862 г., осенью следующего года покинул столицу и Ядринцев. Чем был вызван отъезд? С.Ф. Коваль в статье «Г.Н. Потанин – общественный и политический дея-

Потанин дал и запоминающееся описание бурятского философа И. Пирожкова: «Он интересовался философией, особенно позитивной, читал книги по этому предмету и не пропускал новинок переводной популярной литературы по естествознанию. Сознывая свои скромные силы, он не мечтал об учёной карьере, а хотел только воспитать в себе образованного по-европейски человека. Он был всегда одет *comme il faut*, но, когда шёл по тротуару, всем бросалось в глаза резкое разногласие между его физиономией и цилиндром на его голове. Разницу между ним и Чоканом Валихановым во внешнем виде можно определять, как противопоставление двух Азий – демократической и аристократической. У одного черты лица были крупные и грубые, носившие отпечаток суровой, таёжной жизни, у другого – тонкие черты лица и мягкие элегантные манеры, выработанные праздной кочевой жизнью» (Там же. С. 161, прим.).

¹ Там же. С. 302–303.

² Там же. С. 303.

тель» пишет, что причиной «неожиданного и поспешного возвращения» Ядринцева и Потанина в Сибирь стало задание «Земли и воли» по созданию кружков организации в Сибири¹. Действительно, в марте 1862 г. в письме Н.С. Щукину Потанин высказывал мысль о создании политической организации в провинции: «Здесь основывается II отделение Литературного фонда для вспомоществования студентам. Хочется сделать это учреждение не столько благотворительным, сколько *политическим*. Думаю, что под этой официальной формой можно будет организовать либеральные общества. Если бы это отделение имело агентства во многих городах, то эти агентства представляли бы сеть одного либерального общества, покрывающего [всю] Россию. Это необходимо для единодушия в протестах. Агентства могут организовываться как самостоятельные общества с номинальной подчинённостью Петербургскому обществу»². Областники понимали, что пребывание в Петербурге было связано с выработкой идеалов и укрепления веры в провинцию. Для реализации же идеалов нужно было возвращаться домой. Областники постоянно пропагандировали мысль о том, что молодёжь, получив образование в столице, должна возвращаться на родину, чтобы способствовать развитию своего края. Для самих сибирских областников такое время пришло в 1862 г.

Осенью 1861 г. в Петербурге начались студенческие волнения, вызванные введёнными новым министром народного просвещения адмиралом Е.В. Путягиным «Правилами о некоторых преобразованиях по университетам». Около трёхсот студентов, в том числе и сибиряки, были арестованы. Среди прочих арестованных со 2 октября по 7 декабря 1861 г. Потанин провёл в Петропавловской крепости. Университет был закрыт. Основная цель пребывания сибиряков в столице – получение образования – стала недостижимой. «Будущим летом или осенью и я выезжаю из Петербурга, разумеется, также, как и Вы, без диплома», – писал Потанин в декабре 1861 г. Н.С. Щукину³. «Затем только остаюсь в Петербурге, – пояснял он, – чтоб весной совершить по Петерб[ургской] и Новг[ородской] губерниям геологическ[ое] пут[ешествие], и тогда я смогу отправиться в какую-нибудь среднеазиатскую terra incognita»⁴.

¹ Коваль С.Ф. Г.Н. Потанин – общественный и политический деятель // Письма Г.Н. Потанина. С. 16.

² Письма Г.Н. Потанина. С. 63–64.

³ Там же. С. 56.

⁴ Там же. С. 57.

Тяжёлые условия жизни и гиблый петербургский климат также не располагали к длительному проживанию в столице. В письмах сибиряков время от времени встречаются жалобы на одолевающие в Петербурге болезни. «Головная боль, припадки жара и озноб, кашель уже шестой день, а к этому ещё язва какая-то... Нужно скорее и мне бежать из этого гнилья»¹. И если в молодости трудности петербургского жития воспринимались как неизбежные лишения студенческого существования, то с годами переносить их становилось всё – труднее. Петербург оставался для областников лишь средством для достижения поставленных целей, их усилия были устремлены к Сибири. Два десятилетия спустя Ядринцев с горечью писал Д.И. Завалишину: «У нас случайность в Петербурге постоянная – быть погубленным петербургским климатом, и я не помню, когда здесь чувствовал себя здоровым. Петербург здоров для захудалого петербуржца, но кладбище для провинции. А между тем мы, провинциалы, по необходимости должны жить здесь, по необходимости потому, что в родном краю не дают жить умственно, граждански. Какая странная судьба мыслящих и глубоко чувствующих людей, ссылка или эмиграция»².

С возвращения на родину участников областнического кружка в Петербурге начался новый этап в истории сибирского областничества. Открывалось больше возможностей для практической реализации идей. «Мы все явились в Сибирь, – писал Ядринцев, – в каком-то восторженном состоянии, экзальтированные прозелиты новой идеи, одушевлявшей нас. Мы могли говорить о Сибири, об её обновлении, о будущих задачах целые часы, горячо, пламенно говорить. Спорам, разработке деталей, мечтам конца не было. Воображение живо переносило нас в даль будущего. Нам представлялось всё в розовом свете. ...Мы неустанно пропагандировали везде обновление Сибири и, недовольствуясь кружками, искали случая говорить публично, читать лекции и заражать сердца»³.

Впоследствии Ядринцеву и Потанину неоднократно, годами приходилось проживать в Петербурге. В столице Потанин работал над фундаментальными четырёхтомными «Очерками Северо-Западной Монголии», а Ядринцев издавал «Восточное обозрение». Но студенческая пора, выработанные за годы проживания в Петербурге идеалы, оказались во многом оп-

¹ Там же.

² Литературное наследство Сибири. Т. 5. С. 270.

³ Там же. С. 145–146.

ределяющими как для их личной судьбы, так и для основанного ими общественного движения. «Три года, проведённые мною и Ядринцевым в Петербурге, были, может быть, самые важные в нашей жизни, это были годы нашего политического воспитания. В эти годы определилась наша индивидуальность, дано было направление нашим политическим взглядам, было указано нам особое место в общественной деятельности», – подводил на закате жизни Потанин итог первому, петербургскому периоду сибирского областничества¹.

¹ Потанин Г.Н. Воспоминания. С. 157.

ПРОБЛЕМЫ КОЧЕВОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ В ТВОРЧЕСТВЕ СИБИРСКИХ ОБЛАСТНИКОВ

Истинное знание научает беспристрастно относиться ко всякой форме быта и примиряет людей на основании общих стремлений их к жизни, к счастью, благу и справедливости.

Н.М. Ядринцев «Сибирские инородцы, их быт и современное положение»

Усилившийся в первой половине XIX в. интерес к восточным культурам в европейской науке постепенно привёл к изменению отношения к восточным цивилизациям в целом. С конца 1820-х гг. количество работ посвящённых восточным цивилизациям превысило аналогичные исследования по истории античности или Просвещения. Накопление сведений, большее знакомство европейцев с восточными народами давали повод к сомнению в традиционном европоцентризме. Постепенно завоёвывало признание представление о множественности путей цивилизационного развития. Дольше всех держалось предубеждение к кочевой культуре. Кочевники продолжали восприниматься как разрушители, «бичи божии», а со стороны художественной и материально-бытовой культуры номады оценивались, как находящиеся на доцивилизационной стадии развития. Изменению взгляда на кочевые народы и номадическую культуру мы обязаны экспедициям и трудам русских учёных – исследователей Центральной Азии. Среди них видное место занимают сибирские областники.

Сибирское областничество как общественное движение зародилось в 1859–1862 гг. в среде сибирских студентов, обучавшихся в Петербурге. Областническая программа включала в себя и решение так называемого инородческого вопроса, что было не случайно, поскольку деятельность областников была связана с территориями межэтнических контактов и межкультурного взаимодействия с финно-угорскими, палеоазиатскими и тюрко-монгольскими народами. Русская история, колонизация Сибири, в частности, а также личный жизненный опыт областников давали многочислен-

ные примеры мирного сосуществования и плодотворного взаимодействия русского оседлого населения и народов, ведущих кочевой образ жизни. Областники не идеализировали сам процесс соприкосновения русской земледельческой культуры с культурами коренного населения Сибири, указывали на некоторые негативные последствия такого взаимодействия, хотя в целом оценивали этот процесс положительно, поскольку полагали, что оседлая культура находится на более высоком уровне развития, чем номадическая культура.

Решение инородческого вопроса предполагало развитие коренных народов Сибири через приобщение к оседлой культуре, знакомство с европейской наукой, а через это и с результатами общечеловеческой цивилизации, формирование интеллигенции сибирских народов. Всё это должно было способствовать росту национального сознания сибирских этносов, пробуждению их к гражданской и культурной жизни, что в перспективе должно было принять вид, с одной стороны, различных автономий сибирских инородцев, а с другой, включить коренное население Сибири в процесс формирования сибирского субэтноса великорусского народа. Для русского населения Сибири реализация областнической программы в отношении коренных народов должна была означать гуманизацию жизни в целом.

Решение инородческого вопроса требовало изучения жизни, языка, хозяйственной деятельности, истории коренного населения Сибири. Не случайно один из лидеров сибирских областников – Г.Н. Потанин – был в то же время крупнейшим отечественным исследователем Центральной Азии. Экспедиции Г.Н. Потанина дали богатейший материал по этнографии, фольклору, эпосу центрально азиатских народов, раскрыли богатство их духовной культуры, показали своеобразие их хозяйственной деятельности. Г.Н. Потанин проследил влияние тюрко-монгольского фольклора и мифологии на европейский эпос и литературу. Он отмечал многовековое, продолжительное влияние Востока на Запад, в то время как обратное воздействие Запада на Восток – явление лишь последних веков. Исследователь прослеживал это влияние прежде всего на фольклорном материале. «В противоположность слабого воздействия запада на восток, — писал он, — воздействие не арийских племён Азии на Европу посредством переселений продолжается почти во всё историческое время, по крайней мере, в восточной Европе; к этому следует присоединить влияние финских племён,

занимавших европейскую территорию до арийцев, слившихся с ними и продолжающих сливаться. Чтобы отвергать возможность усвоения сказаний от этих не арийцев европейцами необходимо допустить что-нибудь в роде невосприимчивости арийцев к чуждым влияниям вследствие, например, своей высшей расы или высшей культуры.

Вопрос о распространении сказаний приводит к вопросу о расселении племён из Азии»¹. Помимо Потанина большой вклад в изучение сибирских народов, в том числе и кочевых, внесли А.П. Щапов, Н.М. Ядринцев, А.В. Адрианов, В.И. Анучин.

Потанин дважды, в 1876–1877 и 1879–1880 гг., совершил экспедиции в Монголию, результаты которых были опубликованы в четырёхтомных «Очерках Северо-Западной Монголии» (1881–1883), четвёртый том которых представляет собой уникальное собрание тюрко-монгольского фольклора. По словам биографов ученого: «Потанин брал не себя выполнение почти непосильной задачи: узнать *всё* о новой для себя стране, от её геологического строения до мифологии аборигенов... Не погрешив против истины можно сказать, что в те времена *ни одна* русская экспедиция не возвращалась из Центральной Азии с таким всеобъемлющим научным багажом, освещающим как саму страну, так и жизнь её населения, историю и ботанику, геологию и мифологию»². Помимо «Очерков Северо-Западной Монголии» Потанин на основе собранных материалов опубликовал целый ряд статей: «Громовник по поверьям и сказаниям племён Южной Сибири и Северной Монголии» (1882), «Монгольские легенды о монастыре Эрдени-Цзу» (1891) и др. В своих работах учёный отстаивал так называемую «восточную гипотезу» о миграции фольклорных и мифологических сюжетов с востока на запад.

Н.М. Ядринцев, помимо изучения кочевников Алтая, совершил лишь одну экспедицию в Монголию, на Орхон в 1889 г., итогом которой стало, по словам современников, «всесветное открытие». В результате непродолжительной экспедиции Ядринцеву и его четырём спутникам удалось обнаружить и провести археологические раскопки столицы монгольского государства Каракорума и древней столицы уйгуров Хара Балагасуна, а также найти стелу с руническими надписями, содержащую в то же время китай-

¹ Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Выпуск IV. Материалы этнографические. СПб., 1883. С. 652.

² Сагалаев А.М., Крюков В.Н. Г.Н. Потанин: Опыт осмысления личности. Новосибирск, 1991. С. 63–64.

ский и монгольский тексты, что позволило расшифровать древнее, так называемое орхоно-енисейское руническое письмо. Для подтверждения результатов открытий Ядринцева было проведено две экспедиции: в 1890 г. А. Гейкеля от финно-угорского общества в Гельсингфорсе и в 1891 г. В.В. Радлова от Петербургской Академии наук. В составе последней экспедиции принимал участие и сам Ядринцев. 3 марта 1891 г. в Антропологическом обществе в Петербурге он выступил с докладом «Значение кочевого быта в истории человеческой культуры», в котором осудил предрассудок о враждебности кочевого образа жизни культуре и цивилизации. Причина такого взгляда, согласно Ядринцеву, состоит, во-первых, в знакомстве оседлых народов с кочевниками чаще всего во время нашествий и завоеваний. Но кровожадностью во время войн, замечает Ядринцев, отличаются не только кочевники. Во-вторых, оседлое население не беспристрастно судит о кочевом хозяйстве образе жизни, поскольку претендует на угоды кочевника. Перед исследователями стоит задача беспристрастного изучения «кочевого быта как одной из стадий человеческого развития»¹. Обширный материал о кочевниках Южной Сибири содержится в книге Ядринцева «Сибирские инородцы, их быт и современное положение» (1891), а также в незавершённом труде о культуре угро-алтайских народов, над которым он работал в конце жизни.

Знакомство с коренным населением Северной Азии позволило Ядринцеву сформулировать учение об этапах цивилизационного развития, в котором он особое место уделял культурам «переходного типа». Важное значение для поступательного культурного развития человечества имела и номадическая цивилизация или, как писал Ядринцев, «кочевой быт». В общих чертах смена форм культурной деятельности виделась ему следующим образом:

Не от нас зависит выяснить разом историческую картину культурного развития народов. Доисторическое время скрыло от нас многое. Нам приходится медленно изучать все совершающиеся фазисы исторического развития и делать свои выводы на основании сравнения жизни разных племён и народов в различных степенях развития. Но расстояния, отделяющие эти народы, часто бывают слишком велики, чтобы уследить постепенность переходов. Мы видим только отдельные, разрозненные проявления разновременных культур, разорванные зве-

¹ Ядринцев Н.М. Значение кочевого быта в истории человеческой культуры // Ядринцев Н.М. Сочинения. Т. 2. Сибирские инородцы, их быт и современное положение. Тюмень, 2000. С. 254.

нья истории, из которых нашему воображению предстоит создать нечто цельное. Мы имеем понятие о бродячем, кочевом, пастушеском и земледельческом быте народов, но не знаем весьма многих промежуточных степеней и переходов... Самым счастливым и удобным материалом для подобного изучения могло бы быть изучение полудиких племён, сохраняющих все переходные стадии развития и поставленных в разнообразные условия жизни, которые напоминают нам доисторическое существование. С такими народами мы имеем дело на севере Азии и в Сибири¹.

В своих обобщениях Ядринцев прежде всего опирался на результаты своих экспедиций на Алтай. Южные алтайцы (алтай-кижи и теленгиты) служили для него примером кочевого образа жизни, а северные алтайцы (кумандинцы, чалканцы, шорцы и тубалары) воспринимались в качестве носителей переходной культуры от кочевого к оседлому быту. Их он называл лесниками.

Предлагаемая Ядринцевым периодизация культурного развития не была оригинальной. Деление культуры на охотничью, скотоводческую и земледельческую получило распространение ещё в XVIII в. в рамках так называемой теории естественного права. Современный же период мыслители XVIII столетия, например С.Е. Десницкий, называли коммерческим. Ядринцев останавливается лишь на первых трёх этапах, поскольку соотносит их с хозяйственным укладом народов Сибири и Северной Азии.

Доселе принято, сообразно существующим формам занятий, — писал он в докладе «Значение кочевого быта в истории человеческой культуры», — подразделять историю человека на следующие периоды: звероловный, скотоводческий и земледельческий, которому свойственна оседлость. Между этими периодами кладётся резкая грань, и все они, по своим занятиям, кажутся различными. Между тем это схематическое деление весьма поверхностно, приблизительно и хотя обрисовывает быт народов в разных группах и стадиях, но не уясняет нам те поступательные шаги, те переходы, которые совершало человечество от одной культуры к другой. Первые две стадии принято считать варварскими и дикарскими, и только последнюю достойною быт названной культурной. Первые две стадии, звероловная и скотоводческая, выдаются нам как бы не представляющими никакого развития, держащими человека в подчинении у природы, обрекающими его на случайное существование и не только ничего не создающими в области человеческой культуры, а как бы только уничтожающими и опустошаю-

¹ Ядринцев Н.М. Сибирские инородцы, их быт и современное положение. С. 114–115.

щими природу. Но это несправедливо. Мы не вправе отделять два предшествовавших периода от третьего, последующего. При внимательном обзоре человеческой культуры мы увидим, что все эти периоды тесно связаны и развиваются органически один из другого. Накопленные знания из первого периода переходят во второй, и только благодаря им человек делает новые шаги. Поэтому мы никоим образом не можем себя считать не обязанными предыдущему опыту. Мы должны быть глубоко справедливы и, изучая прошлое, тщательно оценить то, что нам дали предшественники и прародители народов. Только благодаря им мы, может быть, обязаны своей высотой, блеском нашей культуры, ибо чёрная работа была совершена ранее¹.

Для Ядринцева важно то, что стадильность не означает отрицание предыдущих форм быта.

При переходе от одной стадии к другой, от одних промыслов к другим, — констатирует он, — человек не расстаётся вполне и с первым. Промыслы только усложняются новыми отраслями. К занятию охотничьему присоединяется скотоводческий, к скотоводческому земледельческий. На высшей степени развития мы видим все занятия: и охотничий, оставшийся от звероловной эпохи, и рыболовный, и скотоводческий; к ним присоединились земледельческий и промышленный... *Культурный прогресс состоит не столько в перемене промысла, сколько в совершенствовании отдельных способов и занятий...* Без сомнения, каждая из эпох развития и господствующее занятие внесло своё знание в последующие периоды. У каждого занятия создавались, кроме того, своя специальность, знание, свой культ, привычки. Каждое занятие влияло на физическое развитие человека, на его способности, как и на его мирозерцание².

Отсюда понятно, что и кочевой быт сыграл свою значительную роль в культурном развитии человечества. По словам Ядринцева, «услуги, оказанные кочевым хозяйством в истории человечества, несомненны; без этой стадии не могло быть поступательного движения вперёд»³.

Формирование кочевого хозяйства и культуры было в первую очередь вызвано влиянием природной среды, необходимостью приспособиться к географо-климатическим условиям. С точки зрения областников именно географический детерминизм позволял объективно взглянуть на происхождение и формы кочевого быта. «Я полагаю, — писал Ядринцев в докладе

¹ Ядринцев Н.М. Значение кочевого быта в истории человеческой культуры. С. 258.

² Там же. С. 259.

³ Ядринцев Н.М. Сибирские инородцы. С. 164.

“Значение кочевого быта в истории человеческой культуры”, — что строго антропологическое изучение требует рассмотрения человека в данных физических условиях, среди которых слагается его быт, и при тех обстоятельствах приурочения и приурочения природы к своим выгодам и пользам, какие доступны ему при известном накоплении знаний и опытности»¹. «Ныне человек, — продолжал он далее, — и всякая раса, племя не могут рассматриваться без отношения к природе и местности, где они живут»². Более того, Ядринцев считал, что существующие цивилизационные концепции не только не объясняют, но даже не замечают своеобразие номадической культуры. Причина этого состоит в том, что упускается из вида географо-климатическая специфика тех территорий, на которых возникла и получила распространение кочевая культура. «Страны на периферии континентов, — писал он, — у их окраин, изрезанные заливами, с обильными стоками, в благоприятных исторических условиях развили богатую культуру и цивилизацию; начало этой теории было применено к Европе. Что касается Азии и Старого Света, то для объяснения её культурного развития в последнее время явилась теория четырёх великих бассейнов. Эта теория флювиальная. Но иную историю представляла жизнь и развитие замкнутых континентов с высокими хребтами, разъединяющими страны, со степями, плоскогорьями, слабо орошаемыми стоками. Но внутренних континентах законы расселения народов следовали особым путям»³. Осмысление кочевого быта в качестве самобытной цивилизации требует пересмотра основ географо-антропологической науки.

Природно-климатические условия юго-востока Великороссии и Сибири А.П. Щапов в работе «Историко-географическое распределение русского народонаселения» называл «обширным солончаково-растительным оазисом степей». «Взгляните на всех этих разноплеменных номадов пустыней, степей, — призывал он, — взгляните в это типично-своеобразное строение и очертание их азиатских обликов, вникните в этот отличительный склад их степных уставов, мирозерцаний, верований и нравов, послушайте все эти разнообразные языки и наречия. Какой это, вблизи Западной Европы, своеобразный антропологический мир, и как выразитель-

¹ Ядринцев Н.М. Значение кочевого быта в истории человеческой культуры. С. 255.

² Там же. С. 263.

³ Там же. С. 266.

но и рельефно напечатлелся на нём зоолого-географический тип степей!...»¹ Исконный же ареал кочевой культуры располагается «в степях центральной нагорной Азии, в этой родине номадии, в естественном отечестве наибольшей части видов домашних животных и разных рас народных»².

Номадическая цивилизация формировалась постепенно, вбирая достижения более ранних этапов культурного развития. «Кочевой быт имел предшествующую эпоху развития, имел собственный долгий процесс, — отмечал Ядринцев, — чтобы отлиться в известные формы, а затем связывается с последующими изменениями. В нём, как и вообще в истории человеческого существования, мы видим эволюцию, движение, жизнь, а не смерть»³. Под влиянием географических и климатических различий, своеобразия флоры выработались разнообразные типы самого кочевого хозяйства. Кочевая жизнь на равнинах, в горах или лесах имеет свои заметные отличия. «Наблюдая различные формы и виды пастушеской жизни, мы видим, что они обусловлены строго физической обстановкою природы. Изменяется окружающая природа – изменяется и образ жизни»⁴. Например, в северных районах кочевники дольше остаются на зимних стоянках, чем жители южных степей. Номадический образ жизни всецело подчинён хозяйственной целесообразности. В нём есть свой строго определённый порядок и последовательность действий, обеспечивающих большую экономическую эффективность.

Кочевание и блуждание, — полагал Ядринцев, — не совершаются произвольно; напротив, оно строго соответствует распределению трав и корма скота. Способы кочёвки строго распределены, как летовки и зимовки. Поэтому на блуждание кочевника мы не можем смотреть как на прихоть, как на привычку бродяжничать. Это связано с естественными способами пропитания его скота и его самого. Там, где благоприятствуют условия для постоянного нахождения трав, он замедляет движение и, наконец, располагает скотоводческое хозяйство иногда в одном пункте. Зимовка в последнем фазисе есть постоянное определённое место, собственность кочевника. Мы видим здесь, так сказать, все переходные фазисы от кочевания к оседлости⁵.

¹ Шапов А.П. Историко-географическое распределение русского народонаселения. Естественные условия земледельческих поселений в России // Шапов А.П. Сочинения. Т. 2. СПб., 1906. С. 273.

² Там же. С. 272.

³ Ядринцев Н.М. Значение кочевого быта в истории человеческой культуры. С. 257–258.

⁴ Там же. С. 255.

⁵ Там же. С. 256.

Изменение способов кочевания хорошо видно на примерах переходов от использования кибиток к юртам, от юрт к зимовкам и летовкам. Современные кочевники, замечает Ядринцев на примере племён Южного Алтая, всё более тяготеют к оседлому образу жизни. «Нынешних скотоводов, — писал он, — придётся признать скорее *полукочевыми* или *полуоседлыми*»¹.

С переходом к кочевой культуре связаны крупные цивилизационные достижения человечества. «Ум человека так вошёл в жизнь зверя, — писал Ядринцев о звероловном периоде, — что не только очеловечил, но обоготворил его. Но настоящая культурная победа человека совершилась тогда, когда он сделал животное домашним и приручил его. Историки культуры говорят, что изобретение огня было эпохой для людей. Приручение животного ещё большею эпохой»². К заслугам кочевников следует отнести приручение верблюда, коня, яка, быка, овцы. Кочевое хозяйство дало толчок развитию как материальных, так и духовных сил человека. «В кочевом быту, — уточнял Ядринцев, — появилась экономия человеческой силы, замена её животным — он применяет её везде»³. Животная сила стала использоваться для перевозки грузов, валяния войлока, молотьбы и т. д. Кочевая культура впервые создала возможность для массового переселения и расселения людей, что интенсифицировало общение между народами, культурные и этнические контакты. «Начало торговли и обмена было уже началом цивилизации. Следовательно, и здесь кочевники подготовили её почву», — констатировал Ядринцев⁴.

Кочевое хозяйство способствовало и умственному развитию человека. По словам Ядринцева: «Скотоводческая идиллия, так сказать, умиротворила человеческие сердца и в этой стадии, более чем в звероловной, мы видим духовный и нравственный прогресс»⁵. Щапов пояснял, в чём стоял культурный прогресс номадизма.

Ум диких пастушеских племён, — писал он, — опознаётся в общей сфере зоолого-географической среды, опознаётся в общем пространстве лесной и горной природы и в общей области животного царства. Вследствие этого, намадпастух, во-первых, распознаёт и различает индивидуальные формы и типы географические, выходит из лесов и выбирает те или другие, более удобные степи,

¹ Там же. С. 257.

² Там же. С. 260.

³ Там же. С. 265.

⁴ Там же. С. 266.

⁵ Там же. С. 272.

долины речные или горные равнины, а таким образом, хотя немного, концентрируется в известной местности, делается господином известного, определённого пространства или географической области; во-вторых, выделяется из общей зоологической среды, выбирает известный, наиболее нужный ему круг животных и млекопитающих, приручает, покоряет их своим нуждам, и таким образом становится хозяином известной зоологической группы, или животной породы... Поэтому, пастушеские поселения, выражающие первые признаки умственного стремления к локализации в пространстве природы и к выходу из общей зоологической среды, представляют естественный переход к прочно-оседлой земледельческой колонизации¹.

Кочевая культура, таким образом, подготовила наступление следующего цивилизационного этапа – оседлости.

Кочевые народы не чуждались оседлых форм хозяйствования. Ирригационное земледелие, выделка железа и обработка драгоценных камней дополняли скотоводческий быт. Более того, караванная торговля как форма кочевого хозяйства предполагала наличие торговых центров, т. е. городов. Номадическую цивилизацию, таким образом, нельзя отождествлять только со скотоводческой экономикой. Она представляет собой сложную систему взаимодополняющих друг друга форм культурной и хозяйственной деятельности.

Туранский мир, — писал Ядринцев, — развил богатую оседлую культуру в Фергане, Бухаре, Туркестане, точно так же, как уйгурская культура выступила и зародилась из кочевой культуры предшествовавших народов. Всё это заставляет ныне изменить несколько точку зрения на жизнь народов древнего Востока, и история открывает нам всё более связь, которая соединяла восточную культуру с западной... Распространение культов, религий, а затем азбуки, письменности, как и первых знаний, имели свою историю в Центральной Азии, которые нельзя игнорировать в истории человечества.

Кочевая культура не могла не выразиться и в прогрессе миросозерцания народов Центральной Азии. Кочевник стал обладать уже известным досугом, который дал ему возможность философствовать, творить, создал богатую фантазию, поощрил мечтательность и создал поэзию; кочевые племена очень певучи, как, например, киргизы (об этой певучести у них есть легенда); мифы и сказки их богаты образами, как и моралью².

¹ Шапов А.П. Историко-географическое распределение русского народонаселения. С. 188.

² Ядринцев Н.М. Значение кочевого быта в истории человеческой культуры. С. 271.

Не только эпическое и мифопоэтическое творчество можно отнести к достижениям номадической культуры, но и астрология у древних туранцев также развивалась под влиянием кочевого быта. Шаманская мифология кочевых народов по своей яркости и разработанности не уступала мифологии греческой, а одухотворение природы тюрко-монгольскими племенами подготовило принятие этими народами буддизма.

Ядринцев соединяет характеристики хозяйственной деятельности и мирозерцания кочевника в целостный антропологический типномада.

Жизнь в азиатских степях и на плоскогорьях Центральной Азии не могла не повлиять на организацию, привычки, склад характера и самую внешность кочевника. Здесь поэтому можно легче изучить все его особенности. Нечего говорить, что кочевой быт создал целую структуру кочевого человека. Кочевник степи не то что горный житель, скрывающийся в скалах и укрывающийся подобно диким орлам. ...Равнины и степи наложили свой отпечаток на человека, его характер и все его занятия. Безбрежная степь дала спокойный, почти унылый характер степняку, она, так сказать, убаюкивала его; занятия скотоводством также содействовали беспечности и ленивому характеру кочевника. Ленивый один, он являлся энергичен и чуток рядом с животным и не может быть цельно понятым, как только рядом со своим конём и овцой. Когда наступает время перекочёвок, степняк оживает и его энергия напрягается, тогда он идёт дни и ночи и является неутомимым. Кочевая жизнь сделала его неутомимым наездником; он не любит сходить с коня и лазить, ходить пешком, бегать. Ноги его колесом, как у кавалериста; ступня маленькая. Бега и скачки для него – удовольствие и поэзия. Это своего рода олимпийские игры степи. Кочевник большею частью поджар, и толстых мы редко видели. Если зверолов есть геркулес, то кочевник-наездник – это кентавр, нигде не отделяемый от лошади. Молочная пища – его любимое блюдо. Легко опьяняющий кумыс и располагающий ко сну, делает его ещё более ленивым. Всё, чем он занимается, это – сторожить стада и пасти их, выучивать лошадей и приручать их. В этом он знаток¹.

Итак, кочевник – не варвар-разрушитель или завоеватель цветущих цивилизаций, а антропологический тип, носитель кочевой культуры и начал номадической цивилизации.

Кочевая культура позволяла человеку гармонично существовать в тех природных условиях, в которых она возникла. Номадическое хозяйство создавало известное равновесие между человеком и окружающей природой.

¹ Там же. С. 264–265.

дой. Ядринцев неслучайно называет такое щадящее природопользование «идиллией», сопоставляя её с ветхозаветными временами.

Пастушеский быт в его идиллии, — проводил он аналогию, — уподобляет человека Адаму, окружённому мирными животными созданными на его пользу. Это был период первого блаженного покоя и отдыха в долинах и степях. Представление о земном рае могло создаться только в эту мирно-скотоводческую эпоху. В степях у скотоводов создался патриархальный быт и патриархальные нравы. Затем человек, покорив животное, сжившись с ним, нераздельно олицетворяется в мифическом кентавре, переносящимся повсюду. Этот кентавр-варвар в виде гунна наводит ужас на Европу, кочевой мир создал даже царство амазонок. Впоследствии всадник в виде подобного же кентавра навёл панику на индейца и помог Кортесу приобрести для Европы Америку¹.

Изучение кочевого быта даёт ключ к объяснению эпохи переселения народов. Влияние передвижений кочевников на историю Европы трудно переоценить. Именно номадические племена, осаждавшие Европу, дали импульс формированию современных европейских народов.

Когда кочевые пастушеские народы Азии, — писал Щапов, — распространители прирученных, одомашненных животных – произвели в Европе так называемое переселение народов, тогда естественно в вековом процессе смешения племён, в борьбе за существование между собою и с животным миром, началось физиологическое развитие и воспитание европейских национальностей. В этом периоде физического роста и склада европейских народов, как жестока была этнолого-политическая борьба национальностей за существование, так же без сомнения жестока была и борьба за существование с животным миром из-за средств жизни².

Развивая мысль Щапова, Ядринцев объяснял причины переселения народов экономическими процессами в кочевой среде.

Но должно догадываться, — уточнял он, — первоначально движению даны были импульсы жизненные и двигали массами чисто экономические причины, потребности скотоводческие. Сначала кочевники отнимали друг от друга пастбища. По мере войн и борьбы постепенно развивались здесь страсти завоевательные, на почве которых вырастали чудовищные политические самолюбия ха-

¹ Там же. С. 262.

² *Щапов А.П.* Реализм в применении к народной экономике // *Щапов А.П.* Сочинения. Дополнительный том. Иркутск, 1937. С. 59.

нов-завоевателей. Выйдя из состояния покоя и вступя на путь войн и борьбы, кочевник на своем пути стирал всё оседлое и вводил свой идеал кочевой жизни. Но нельзя отрицать, что сама по себе кочевая культура в своей среде создавалась целесообразно, выливалась в формы, которые колебать было трудно¹.

Кочевники пришли в Европу не бескультурными варварами, они внесли в жизнь европейских народов новые цивилизационные начала, обогатили сознание европейцев новыми мировоззренческими принципами.

Когда кочевые племена Азии имели больше распространения и могущества, — писал Ядринцев, — естественно, их культура была богаче... Кочевники в виде племён, нахлынувших на Европу, перенесли свои привычки, моду и свои произведения. Поэтому столкновение варваров и кочевников Азии с европейским миром отразилось заимствованиями и не осталось бесследно. Исторические показания проливают совершенно новый свет на сближение народов, которые, по-видимому, старались уничтожить друг друга².

Европейцы прельстились восточной модой и роскошью, заимствовали одежду, оружие, украшения и орнаменты, привнесённые кочевниками. «Таким образом, — подытоживал Ядринцев, — переселение и передвижение и народов с востока должно рассматриваться не только в смысле нашествия варваров, но и как начало культурного сближения и обмена Востока с Западом»³. Переселение народов было эпохой колоссального по своей интенсивности и масштабу культурного взаимовлияния. «Нельзя сказать, — продолжал Ядринцев, — чтобы кочевой мир и азиатские государства остались чужды общечеловеческой культуре. Из Азии переносилось в зародыше то, что получало пышный цвет в Греции, Риме и приобретало изящные формы»⁴. «С передвижением народов и племён в Азии и из Азии в Европу неизбежно должна была последовать и преемственность культуры, преданий, обычаев и верований»⁵. Завоеватели не только разрушали, но и воспринимали культуру. Более того, продвижение кочевых племён сопровождалось не только уничтожением покорённых народов, но и смешением племён. Ассимиляционные процессы сопровождали культурное взаимодействие и меняли сам облик номадических народов.

¹ Ядринцев Н.М. Значение кочевого быта в истории человеческой культуры. С. 262.

² Там же. С. 268.

³ Там же. С. 269–270.

⁴ Там же. С. 270.

⁵ Ядринцев Н.М. Сибирские инородцы, их быт и современное положение. С. 149.

Центр, из которого расселялись многочисленные кочевые племена, Ядринцев соотносил с территорией современной Монголии. «Собственно Монголия, — писал он, — является каким-то кратером и лабораторией, откуда выходило то одно, то другое кочевое племя. Обмен культур между завоевателями и завоеванными был неизбежен»¹. Потанин отстаивал точку зрения об историко-культурном единстве монголов и коренного населения Сибири. Он предположил, что монголы расселялись именно из Сибири. «Монголы пришли с севера. В пользу такого предположения, — рассуждал Потанин, — говорят их сыродство, неупотребление соли, неряшливость. Может быть, и обычай выбрасывания тел мёртвых не обусловлен введением буддизма, а есть обычай, общий у монголов с дикарями Сибири, у которых он также существует. Замечательно также сходство монголов с сибирскими дикарями и в их мирном характере, который также скорее может быть отнесён к расе, чем к влиянию религии»². Ядринцев в то же время предполагал вероятное «историческое родство исторических тюрков и монголов». Монголоидные черты сохранили «северные гиперборейцы», заселяющие Сибирь: юкагиры, гиляки, айны, камчадалы, чукчи, коряки, номосы, эскимосы, алеуты и теленгиты, которых Ядринцев предлагал объединить в отдельную расу. «Народности эти не систематизированы, — писал он, — они не подходят ни к одной расе и причисляются в одну сборную группу»³. Более «чистый», изначальный монгольский тип сохранили эскимосы, камчадалы, арктические племена «и, может быть, самоеды», уточнял он⁴. Сами современные монголы в результате смешения с другими племенами во многом утратили изначальный тип. В то же время Ядринцева занимал вопрос о существовании в древности в Северной Азии «белой расы», наследниками которой были сохранявшие европеоидные черты усунь и хакасы. «Родословная и история этих белокурых племён на юге Сибири весьма важна. Но могут ли быть эти племена причислены к туранцам — трудно сказать... Существование этой загадочной белокурой расы в древности на юге Сибири, несомненно, содействовало перерождению типа», — рассуждал Ядринцев⁵. По его замечанию, «следы белокурых и го-

¹ Там же. С. 146.

² Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Выпуск IV. С. 659.

³ Ядринцев Н.М. Сибирские инородцы, их быт и современное положение. С. 22.

⁴ Там же. С. 23.

⁵ Там же. С. 22.

лубоглазых заметны ныне среди алтайских племён»¹. Здесь Ядринцев имел в виду население Северного Алтая: кумандинцев, чалканцев и шорцев.

В результате взаимодействия русских колонизаторов с коренными народами Сибири обнаружилась «заметная склонность русского сибирского населения подражать азиатцам». Русские переселенцы перенимали не только хозяйственные навыки, но и бытовые привычки, образ жизни и даже мировоззренческие установки сибирских аборигенов, что сказалось и на их характере.

Вообще по примеру киргизов и калмыков и сообразно с местными условиями климата и степей, — делился своими наблюдениями Щапов, — западно-сибирское и особенно приалтайское русское население больше сделалось скотоводческим, чем земледельческим, обзавелось, посредством вымена у киргизов и калмыков, большими табунами лошадей и стадами рогатого скота, даже большею частью вело полукочевой образ жизни, постоянно перемещаясь из одного места поселения на другое. В самом земледелии русские усвоили некоторые приёмы коренных туземных азиатцев. А татары и киргизы, с другой стороны, всё более и более осваиваясь с русской народностью, нередко принимали русский образ жизни и домообзаводства¹.

На это же указывал и Ядринцев:

Культурные черты всякого народа выражаются в его бытовом складе, занятиях, привычках, обычаях, мирозерцании, веровании и языке. Русские принесли с собой, конечно, то и другое. Культурные черты русской национальности были, без сомнения, выше инородческих, — вот почему она должна была бы, мало того, что отстаивать свою культуру, но и привить её к среде низшей. Влияние русской народности на инородцев действительно не могло пройти бесследно, но точно также произошло обратное действие, т. е. русские сами восприняли много от инородцев. Заимствование инородческой культуры, обычаев и языка русскими на Востоке составляет несомненный факт. ...здесь русские теряли очень часто вместе с типом и свои характеристические признаки, нравы, обычаи, веру и даже язык — словом, утрачивали свою национальность. С кем бы они не сталкивались — остяки, тунгузы, якуты, буряты и киргизы имели на них сильное влияние, и русские им уступали. Особенно заметное обынородчение русской расы замечаем, конечно, на окраинах. С самого момента завоевания обнаружилась уже склонность русских к подражанию многим инородческим обычаям. Затем,

¹ Там же. С. 147–148.

при совместной жизни с инородцами, заимствованные привычки получили ещё большее развитие².

Взаимное влияние народов усиливалось путём неизбежного смешения. И если заимствование приёмов хозяйственной деятельности, оптимально приспособленной к природно-климатическим условиям, безусловно, шло на пользу русскому населению, то усвоение многих мировоззренческих принципов, азиатское отношение к миру, областники оценивали отрицательно.

От сближения и смешения русского народа с сибирскими племенами, — писал Щапов, — в умственной и нравственной организации развились или усилились многие дурные, восточные свойства. Так, не мало в нём татарского и монгольского. Восточная лень, флегматизм, любовь к покою, умственный квиетизм, страсть к роскоши и щёгольству – это уже не только русское национальное наследие, а значительный прибавок монголо-татарской крови³.

Правда, восточные черты в русском характере Щапов отмечал не только у сибиряков. Он в широком смысле говорил об «умственной и нравственной татаризации Москвы» и замечал, что «под влиянием восточной крови, и характер восточный воспитывался в большей части массы русского народа»⁴. Те же негативные черты можно проследить и среди русского населения европейской части России. Причина этого, сосуществование и давние контакты русских с азиатскими народами. По словам Щапова, «в русской крови, в физическом, умственном и нравственном складе русского народа проглядывает не малая доля восточных элементов – татарских, финских, монгольских, и в массах, особенно северо-восточных и юго-восточных, эта доля умственного и бытового ориентализма даже всецело преобладает над зачатками европейской жизни. Последней в массах даже вовсе незаметно. Восточная лень, вялость, сонливость, неподвижность, восточный умственный покой и застой, преобладание восточного суеверного страха перед явлениями природы – вот те признаки, по которым мы узнаём исторический склад русского народонаселения»⁵.

¹ Щапов А.П. Историко-географические и этнологические заметки о сибирском населении // Щапов А.П. Сочинения. Дополнительный том. С. 93.

² Ядринцев Н.М. Сибирские инородцы, их быт и современное положение. С. 44.

³ Щапов А.П. Историко-этнографическая организация русского населения. Этнологическое развитие сибирского населения // Щапов А.П. Сочинения. Т. 2. С. 470.

⁴ Там же. С. 403.

⁵ Там же. С. 403–404.

Всё это, полагал Щапов, вызывает необходимость разработки «физиологической истории русского народа» и отчасти даже объясняет успехи русской колонизации. Русские переселенцы во многом принадлежали к тому же психологическому типу, что и аборигенное население, с которым они вступили в контакт. Не только восточные черты в русском характере, но и сама природа восточно-европейской равнины сделали русского человека полукочевником. Как писал Щапов, «огромное равнинное пространство и обилие земель простором своим невольно вызывало массы к свободному, привольному разгулу по земле, к постоянным переходам с места на место, приучало к полукочевому земледелию, к полукочевой, полунomadной колонизации»¹. Освоение Сибири само представляло собой полукочевую или, по словам Щапова, «сбродную» колонизацию. Русская история знает широкое распространение социального элемента вольных и гулящих людей. Бродяжничество сказывалось во многих явлениях русской жизни. Именно этот бродяжничающий элемент, представленный казаками и раскольниками, составил основу сибирских колонизаторов.

В народонаселении развилась страсть к разгулу, — писал Щапов, — к расхочивости, расплывчатости по широкому пространству русской земли и, наконец, склонность к *брожению врозь*, к бродяжничеству и бегству. Отсюда возник характеристический и многочисленный класс населения — так называемые вольные *гулящие люди*. Они потом составили главный элемент заселения Сибири. Раздольный простор русской земли, украин и степей, вызвавший прежде дикий, буйный разгул новгородских *повольников* и *ушкуйников*, стал потом вековым и широким простором для буйного разгула и скопища станиц казачьих, шаек разбойничьих и раскольничьих согласий. Только благодаря широкому пространству и раздолью русской земли, в ней могла по украинам приютиться и сосредоточиться сбродная колонизация казачья и раскольничья².

Надо заметить, что русская колонизация Сибири тоже представляет собой исторический факт переселения народов, правда, уже с запада на восток. В своём описании всемирного переселения народов Щапов следовал К. Риттеру, согласно которому историческое движение народов шло из «центральной нагорной Азии» на территорию современных России и Сибири. Щапов называет этот процесс «великим историческим нисхождением или склонением». «По этому пути, — писал он, — пришли в нынеш-

¹ Щапов А.П. Историко-географическое распределение русского народонаселения. С. 233.

² Там же.

ную Россию и Сибирь четыре главные расы: славянская, финская, тюркская и монгольская»¹. Происхождение славян Щапов также объяснял в согласии с риттеровским учением:

История, чуть только начинает припоминать отдалённое прошедшее, уже за 150 лет до Р. Х. находит славянское племя, вместе с великой индо-германской расой, в мировой проходной стране центральной нагорной Азии, на северном склоне хребта Нань-Шань и на берегах Булангира (Boulanghir, Polonkir), вблизи места великого восточного потока... Здесь, а вскоре потом на Илийской долине, славянский элемент сначала был смешан с посредствующим членом индо-германского племени – *юэ-чжинами* (Vuetschi впоследствии, в древней Согдиане Indo-Scytae, Getae древних) и с *усунями* (Ousiun, Suiones)... Там окрепли для последующей борьбы с ними... После общей, союзной индо-германо-славянской борьбы с хун-ну или хуннами восточного тюркского племени, после первого большого раскола Юэджи, часть которых переселилась в древнюю Согдиану и Бактрию (Indoscytae, Getae древних), с усунями, переселившимися на северо-запад, на берега Или и оз. Балхаша, славянское племя, организовавшись и достаточно окрепши в союзе с прочими индо-германскими народами, всё больше и больше умножаясь в числе родов и родовых разветвлений и потому расселяясь особо от других отраслей усуней, мало-по-малу естественно обособлялось от прочих индо-германских племён в особое самородное племя².

После эпохи всемирного переселения народов, вследствие межплеменной борьбы началось «обратное, северо-восточное движение славянского племени»³. На этом пути русские славяне колонизировали и отчасти ассимилировали чудские племена, обров, печенегов, половцев и монголо-татарские народы. Русскую колонизацию, таким образом, можно понимать как отголосок эпохи переселения народов, даже как своеобразное откатное движение славян на свою историческую родину.

Все эти переселенческие и колонизационные волны постоянно сопровождались перемешиванием народов и смешением различных племён. Щапова подытоживает этот процесс в формулировке, с которой, вероятно, согласились бы и более поздние евразийцы: «И вот, этнографическая и колонизационная история наша представляет именно эту беспрерывную метисацию, беспрерывное смешение племён – славянского, финского, тюрко-

¹ Щапов А.П. Этнографическая организация русского народонаселения // Щапов А.П. Сочинения. Т. 2. С. 370.

² Там же. С. 374.

³ Там же. С. 370.

татарского и монгольского, с преобладанием славянского и монголо-татарского элементов и с господствующим перевесом славяно-русского влияния, подкреплённого греко-восточными и немецкими началами»¹. Отсюда понятно, что изучение истории кочевых народов, их культуры и быта означало для областников объяснение как этнического своеобразия русского населения, так и его колониционной истории.

¹ Там же. С. 370.

ФИЛОСОФИЯ В ГОРНОМ АЛТАЕ

Философия в Горном Алтае – явление недавнего прошлого и настоящего. Сведений о прямом влиянии китайской или буддийской философии (в эпоху джунгарского владычества) нет. Несторианский вариант центрально-азиатского христианства исключал и распространение патристической философии. Находясь вне культурного ареала китайской цивилизации и на периферии монголо-буддийского мира, население Горного Алтая могло лишь опосредованно и фрагментарно воспринимать учения восточной философии. Деятельность Алтайской духовной миссии также не способствовала формированию философских интересов и запросов среди местного населения. Некоторые результаты дала лишь евангелизация, проводимая миссионерами. Так, примером философской, с христианской точки зрения, жизни может служить судьба М.И. Чевалкова, описанная им в автобиографии «Памятное завещание» — первом произведении алтайской литературы. Философской она может быть названа как жизнь в согласии с христианскими идеалами. Это практическое понимание философии, идущее от Сократа, – философии как образа жизни. Здесь философия воспринимается не как ученость или теоретическая деятельность, а как дело жизни, в которой согласно идеалу аскесиса должны быть согласованы мысли и поступки.

Интерес к философии в Горном Алтае стал пробуждаться по мере формирования местной интеллигенции, наиболее активную роль (особенно на начальном этапе) среди которой играли художники. Изобразительное искусство, таким образом, как бы увлекало за собой все остальные виды культурной деятельности. Живя в Горном Алтае, невозможно не пленится красотой его природы. Отсюда категории прекрасного, возвышенного, благоговения перед окружающим миром неизбежно становились доминирующими среди творческой интеллигенции. В своих истоках философия Горного Алтая объективно эстетически ориентирована. Художники, конечно, в образной форме выражали эти категории в своих произведениях, но не давали им дискурсивного осмысления. Философия здесь лишь намечалась не горизонте творческих интуиций. Только относительно недавно нормативная (этико-эстетическая) линия в философии Горного Алтая на-

шла воплощение в принципах экологически ориентированного, ноосферного мышления. Однако философские опыты в этом направлении (в отличие от того же изобразительного искусства) нельзя признать оригинальными. Для философии Горного Алтая перспективной остается разработка концепции созерцания и связанных с ней категорий.

Большую близость к философии (отчасти объясняемую их общей логосной природой) обнаруживает алтайская литература, заявившая о себе в XX в. Философскими мотивами проникнуты проза Кюгея Телесова, поэзия Эркемена Палкина и Паслея Самыка. Вероятно, свою роль в этом сыграла философичность русской классической литературы, равно как и литературоцентризм русской философии, поскольку поколение, к которому принадлежат упомянутые писатели, сформировалось в рамках советской (общероссийской) культуры. Возможность философского прочтения алтайской литературы дает ее гуманистическая основа, заложенная еще М.И. Чевалковым. Философские идеи в современной алтайской литературе, как правило, не ограничиваются рамками национального мировоззрения, а отсылают к более широкому идейному и философскому контексту. Так, например, в творчестве Паслея Самыка звучат рериховские и евразийские мотивы. Этическая направленность характерна для поэзии Эркемена Палкина.

В XX в. в Горном Алтае появилась и профессиональная философия, связанная с преподаванием философии в Горно-Алтайском государственном университете (бывшем Педагогическом институте). Интересы сотрудников современной кафедры философии достаточно широки: философия и методология науки, философия образования, теория познания, история и теория религии, цивилизация и культура, развитие индивидуальности личности, свобода и творчество, проблемы коммуникации и отчуждения в условиях информационного общества, русская религиозная философия, синергетическое видение мира. Не приходится сомневаться в просветительском значении университетской философии, которая, помимо чисто учебных целей, способствует повышению уровня философской культуры в обществе. Однако, как показывает история философии, едва ли стоит ожидать от школьной философии значительных результатов.

Современные неакадемические формы философствования представлены в Горном Алтае несколькими направлениями. Прежде всего, заметна востребованность идеологических формул и философских построений ев-

разийства. Однако пока евразийская философия не получила широкого распространения в Горном Алтае, не говоря уже о ее творческом развитии. Трудно даже говорить о популяризации евразийства, хотя такая популярность нужна, по крайней мере, в социально-политическом и этико-психологическом отношениях, учитывая консолидирующую роль евразийской идеологии и жертвенную, воодушевляющую мотивацию поддерживаемого евразийством психологического типа.

Мистико-религиозная традиция в философии Горного Алтая представлена в первую очередь рериховианством, которое, однако, остается на уровне «прозрений» и «откровений», фиксируемых в «контактёрских» книгах. Современным последователям Рерихов не всегда удается сохранить грань между философией, с одной стороны, и эзотеризмом и религиозным сектантством, с другой.

Поиски национальной и культурной идентичности создали среди современной интеллигенции (как алтайской, так и русской) моду на бурханизм, а через него и на буддийскую философию. Насколько органичен буддизм мировоззрению и психологическому типу населения Горного Алтая – вопрос дискуссионный. В любом случае, знакомство с буддизмом не доходит до глубокого усвоения буддийской логики или разнообразных систем буддийских умозрений. Увлечение буддизмом стимулируется монгольским происхождением некоторых алтайских родов, из которых вышла современная национальная интеллигенция. Появление и распространение бурханизма в начале XX в. было вызвано этническими процессами, происходившими у алтай-кижи.

Учение бурханизма стало формой национального сознания алтай-кижи, основой их национальной идентичности, переходящей порой в осознание своей национальной исключительности. Необходимый, хотя и болезненный этап становления национального сознания, связанный с бурханизмом, – этап обособления, предшествует формированию национально-культурного самосознания, выразителем которого и выступает философия. Философское сознание, в свою очередь, предполагает не обособление, а открытость различным интеллектуальным и культурным влияниям. Импульс философскому развитию дает не изоляция, а столкновение с чужой культурой или культурами. Архаическая мода на бурханизм, также как и на шаманизм, таким образом, скорее тормозят становление алтайской философии.

Более плодотворной в этом отношении, чем этико-религиозные учения бурханизма или рериховианства, представляется практика современных живописцев и скульпторов Горного Алтая. Конечно, изобразительное искусство дает образное, а не понятийное осмысление национальной культуры, но, пользуясь другими выразительными средствами, раскрывает ту же смысловую основу мировоззрения и культуры жителей Горного Алтая, которую философия пытается изъяснить в категориях. В лучших своих творениях алтайское изобразительное искусство достигает такого же эффекта эйдетического видения, как и философское размышление. Так, например, пантеистическим мирочувствием проникнуты предсмертные полотна В.Д. Запрудаева. Целая онтолого-аксиологически-семантическая система представлена в символично-мифологическом направлении С.В. Дыкова, В.И. Хромова и тяготеющего к декоративизму В.Г. Тебекова. В творчестве В.С. Торбокова выделяются пейзажи-раздумья и натюрморты-насторения, выступающие своеобразной визуализацией внутреннего мира человека, открытого природе. В жанре требующей расшифровки медитативной живописи создает картины-видения, картины-наития Е.М. Чеботарева.

Особый интерес в философии Горного Алтая представляет направление, которое условно можно обозначить как этнософию. Однозначно описать это направление сложно. Это, скорее, проект, который может получить дальнейшее развитие, а может так и остаться в эмбриональном состоянии. Как этнософские можно классифицировать труды А.С. Суразакова, Н.А. Менгдеш-Шодоева, В.И. Муйтуевой, для которых характерно стремление выразить смысловые константы алтайской культуры и мировоззрения населения Горного Алтая. При этом культура и мировоззрение понимаются не в узко национальном значении кан-каракольской этнической общности, а включают наследие других исторических эпох и этнических культур, связанных с Горным Алтаем (начиная, с эпохи скифов или даже населения, оставившего многочисленные петроглифы в горах Алтая). Опираясь на конкретный историко-культурный материал, этнософия пытается реконструировать иерархию жизнестроительных смыслов, не всегда дискурсивно определенных, но обязательно выраженных в мифологической ли форме, практическом ли действии или нормативно-ценностных системах. Артикулированные, выявленные в результате этнософского исследования смыслы обнаруживают свой универсальный характер, достигающий уровня философских обобщений.